



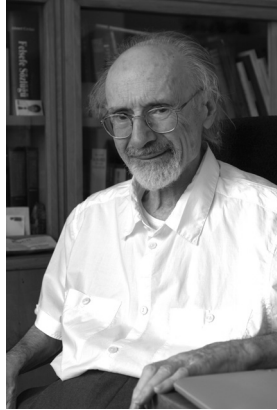
*Kutadgubilig*

FELSEFE – BİLİM ARAŞTIRMALARI

PHILOSOPHY – SCIENCE RESEARCH

36

ARALIK 2017



BU SAYI  
90. YAŞI MÜNASEBETİYLE  
PROF. DR. TEO GRÜNBERG'E  
ITHAF OLUNMUŞTUR.

ISSN: 1303-3387

**KUTADGUBİLİĞ**  
Felsefe – Bilim Araştırmaları  
Philosophy – Science Research  
Sayı: 36, Aralık 2017  
(Üç ayda bir yayımlanır.)  
ISSN: 1303-3387

**Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları uluslararası hakemli dergidir / Kutadgubilig Philosophy – Science Researches is a refereed journal**

**Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları TÜBİTAK / ULAKBİM tarafından dizinlenmektedir.  
Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları 1. sayımdan itibaren THE PHILOSOPHER'S INDEX tarafından dizinlenmektedir.**

**Yayın Yönetmeni / Editor in Chief**

ŞABAN TEOMAN DURALI

**Yayın Kurulu / Editorial Board**

Osman Faruk AKYOL (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Türkiye)  
Ayhan BIÇAK (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)  
Cengiz ÇAKMAK (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)  
Şaban Teoman DURALI (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)  
İhsan FAZLIOĞLU (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Türkiye)  
İsmail KARA (Marmara Üniversitesi, Türkiye)  
Nebi MEHDİYEYEV (Trakya Üniversitesi, Türkiye)  
Ömer Naci SOYKAN (Mimar Sinan G. S. Üniversitesi, Türkiye)  
Sadık TÜRKER (Kırklareli Üniversitesi, Türkiye)  
Erdal YILDIZ (Mimar Sinan G. S. Üniversitesi, Türkiye)  
Gökhan YILMAZ (İstanbul, Türkiye)

**Sahibi ve Yazı İşleri Müdürü**

Dergâh Yayınları A.Ş. adına  
Asım Onur ERVERDİ

**Yazışma Adresi**

Klodfarer Caddesi Altan İşhanı Nu.: 3/20  
34122 Sultanahmet / İstanbul  
Tel: (212) 518 95 78 (3 hat)  
Faks: (212) 518 95 81

**Web Sayfası**

www.kutadgubilig.com  
e-posta  
bilgi@kutadgubilig.com

**Satış, Abone**

Ana Basım Yayın Molla Fenari Sokak Yıldız Han  
Nu.: 28 - 34110 Cağaloğlu / İstanbul  
Tel: (212) 526 99 41 (3 hat) Faks: (212) 519 04 21

**Baskı**

Ana Basım Yayın Gıda İnş. Tic. A.Ş.  
B.O.S.B. Mermeciler Sanayi Sitesi 10. Cad. No: 15  
Beylikdüzü / İstanbul  
Tel: (212) 422 79 29

**Hakem ve Danışma Kurulu / Advisory Board**

Rahim ACAR (Marmara Üniversitesi, Türkiye)  
Abdurrahman ALIY (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)  
Mehmet AKGÜN (Pamukkale Üniversitesi, Türkiye)  
Osman Faruk AKYOL (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Türkiye)  
Egref ALTAŞ (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Türkiye)  
Mesut AYAR (Kırklareli Üniversitesi, Türkiye)  
Kemal BATAK (Sakarya Üniversitesi, Türkiye)  
Levent BAYRAKTAR (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Türkiye)  
Ali Sertan BEŞER (Trakya Üniversitesi, Türkiye)  
Fegani BEYLER (Bingöl Üniversitesi, Türkiye)  
Ayhan BIÇAK (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)  
Petek BOYACI (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Türkiye)  
Yaylagül CERAN (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Türkiye)  
Bengi CENNET (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)  
Sebahattin ÇEVİKBAŞ (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye)  
Cengiz ÇAKMAK (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)  
Eyüp ÇORAKLI (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)  
Tufan ÇOTOK (Sakarya Üniversitesi, Türkiye)  
Ahmet Emre DAĞTASOĞLU (Trakya Üniversitesi, Türkiye)  
Hans DAIBER (Mainz Üniversitesi, Almanya)  
Teoman DURALI (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)  
Uğur EKREN (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)  
Pelin ERCELİK (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)  
İhsan FAZLIOĞLU (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Türkiye)  
Ernest Wolf-GAZO (Amerikan Üniversitesi, Mısır)  
Özkan GÖZEL (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Türkiye)  
Ali Osman GÜNDOĞAN (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye)  
Mehmet GÜNENC (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)  
Cevriye Demir GÜNEŞ (Gazi Üniversitesi, Türkiye)  
Abrim GÜRGEN (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Türkiye)  
Orzuç GÜVEN (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)  
Seda GÜVEN (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)  
Eldar HASANOV (Sakarya Üniversitesi, Türkiye)  
Arzu İBIŞI (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)  
İsmail KARA (Marmara Üniversitesi, Türkiye)  
Rahmi KARAKUŞ (Sakarya Üniversitesi, Türkiye)  
Ertan KARDEŞ (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)  
Cüneyt KAYA (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)  
Egemen Seyfettin KUŞCU (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Türkiye)  
Nebi MEHDİYEYEV (Trakya Üniversitesi, Türkiye)  
Sergey MALENKO (Novgorod Devlet Üniversitesi, Rusya)  
Ferid MUHIÇ (Aziz Kriil Metodi Üniversitesi, Makedonya)  
Andrey NEKITA (Novgorod Devlet Üniversitesi, Rusya)  
Erhard OESER (Viyana Üniversitesi, Avusturya)  
Jose Carlos Brandao Tiago de OLIVEIRA (Evora Üniversitesi, Portekiz)  
Murad OMAY (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)  
Enver ORMAN (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)  
İhsan Berk ÖZCANGİLLER (Medeniyet Üniversitesi, Türkiye)  
Ekin ÖYKEN (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)  
Hakan POYRAZ (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Türkiye)  
Jamil RAGIEP (McGill Üniversitesi, Kanada)  
Stanley N. SALTİE (Binghamton Üniversitesi, ABD)  
Güvenc ŞAR (Kocaeli Üniversitesi, Türkiye)  
Cahid ŞENEL (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)  
Oktaay TAFTALI (Medeniyet Üniversitesi, Türkiye)  
Celal TÜRKER (Ankara Üniversitesi, Türkiye)  
Arslan TOPAKKAYA (Erciyes Üniversitesi, Türkiye)  
Serdar USLU (Anadolu Üniversitesi, Türkiye)  
Ali UTKU (Atatürk Üniversitesi, Türkiye)  
Mevlüt UYANIK (Hitit Üniversitesi, Türkiye)  
Hikmet UNLU (Ortaođu Teknik Üniversitesi, Türkiye)  
Erdal YILDIZ (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Türkiye)  
Nedim YILDIZ (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)  
Çiğdem YILDIZDÖKEN (Kastamonu Üniversitesi, Türkiye)  
Yücel YUKSEL (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)

**Yurtiçi abonelik bedeli**

Yıllık 4 sayı, 100 TL

**Kurumlar için abonelik bedeli**

Yıllık 4 sayı, 200 TL

**Yurtdışı abonelik bedeli**

Yıllık 4 sayı, 80 ABD Doları

**Abonelik için hesap numaraları**

Ziraat Bankası (Cağaloğlu Şubesi)  
IBAN: TR 91 0001 0008 8929 0448 1950 01

Posta Çeki Hesabı: 6115869

---

Kendisine klasik İslâm düşünce geleneğini temel alan *Kutadgubilig* kendini bir felsefileşmiş kültür inşâasına katkıda bulunmak iddiasını taşıyan *felsefe* - “varlık” ile “bilgi” öğretileri, “bilim teorisi”, “ahlâk”, “dil”, “din”, “tarih” ile “toplum”- araştırmalarına; *mantık* ile *matematik* çalışmalarına ve *bilim* - “fizik”, “gökbilim”, “yer bilimleri”, “kimya”, “canlılar bilimi”- incelemelerine açacaktır.

*Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*’nda aranan başta gelen özellik, özgünlük, felsefe-bilim ciddîliği, enginlik, derinlik ile ifâde güzelliğidir. Özgünlükten kasdımız, öncelikle Türk müellifinin, ele aldığı soruna evveleminde klasikleşmiş İslâm düşüncesinin bakış açısını da dikkate alarak çözüm önermesi keyfiyetidir. İfâde güzelliğine gelince; bundan murad olunan, Türkçenin, yüzyılların zevk ile letâfet imbiğinden süzülerek günümüze erişmiş soylu söz varlığı ile anlatım gücünün alabildiğine ortaya koyulmasıdır.

Felsefe-bilim zihniyeti, taassub ile tek taraflılığı reddeder. Tersine, eleştiri tavrıyla yola koyulur. Felsefe-bilim akılyürütme yolunun sonu yoktur. Her akılyürütme silsilesinin sonu gibi gözüken varlığı, yeni bir gidişin başlangıcını bağrında taşır. Ancak, eleştirel tutum, özellikle ahlâk-tarih-toplum-siyaset çerçevesinde, açsızlık, görüşsüzlük ile ifâdesizlik anlamına gelmez, gelemmez, gelmemelidir.

Felsefe-bilim bağlamında ortaya koyulan bir verim, ilk bakışta, nice özgün gözükmüşse gözüksün, belli bir geleneğin bağrında yer almıyorsa, kalıcı bir anlam kazanamaz. Havaya saçılmış tohumları andırır. Ekinlerin yetişip serpilmeleri için tohumların, münbit topraklara atılmaları icâb eder. Benzer biçimde, düşünceler ile varsayımların kalıcı, etkiyici ve evrensel anlamlar kazanabilmeleri de belli bir felsefe-bilim geleneğinin (école) içerisine doğup bağrında neşvünemâ bulmalarına bağlıdır. İşte, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, Türk düşüncesinde böyle bir geleneğin oluşmasına zemîn hazırlayabilirse, kuruluş amacı doğrultusunda hizmet görmüş olacaktır. Derginin sayfalarında yazılarıyla yer alacak felsefeci-bilimadamlarımızın, dialektik bir anlatışta, düşüncelerini “çarşıtıracak” bir ortama kavuşmaları dileğimizdir.

*Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 2002 yılından itibaren yayımlanmakta olan akademik ve hakemli bir felsefe dergisidir. 2002-2015 yılları arasında, Ekim ve Mart aylarında olmak üzere yılda iki defa yayımlanmış olan *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 2016 yılından itibaren yılda dört sayı olacak şekilde, Mart, Haziran, Eylül ve Aralık aylarında yayımlanmaya devam edecektir.

ULAKBİM ve Philosopher’s Index tarafından dizinlenmekte olan *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*’nın yayım dili Türkçedir ve farklı dillerde makalelere, çevirileri ile birlikte yer verilmektedir. Ayrıca, daha önce değişik yayım organlarında, öncelikle eski yazıyla, çıkmış önemli çalışmalar da, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*’nın sayfalarında unutulmaktan kurtarılacaklardır. Her sayı, sırasıyla varlık, bilgi, ahlâk araştırmaları, tarih, toplum, siyaset, sanat araştırmaları, bilim incelemeleri ve kitabiyat biçiminde bölümlenecektir.

Yayımlanma talebi ile gönderilmiş olan çalışmalar, içerik ve biçim açısından hakemler ve yayım kurulu tarafından değerlendirildikten sonra yayımlanmaktadır. Basılmayanlar da, yayımlananlar gibi, îade olunmayıp arşivlenmektedirler. Yayım ilkeleri ve makale formatı hakkında detaylı bilgi için web sitemize ([www.kutadgubilig.com](http://www.kutadgubilig.com)) bakınız.

*Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, yayımladığı çalışmalarda izhâr olunmuş düşünceler ile görüşlerin sorumluluklarını üstlenmez. Yalnız, dil ile ifâde biçimlerinde nisbî bir ortaklığı sağlamak amacıyla müdâhale hakkını mahfûz tutar. Saygılarımız ve selâmlarımızla, “mutluluk veren bilgi”: *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*.

---

---

Kutadgubilig takes its ground on the Islamic philosophy tradition, and now it is going to welcome in its pages the studies on philosophy –doctrines on ‘existence’ and ‘knowledge’, ‘theory of science’, ‘ethics’, ‘religion’, ‘language’, ‘history’ and ‘society’–, on logic and mathematics, and researches on science –‘physics’, ‘astronomy’, ‘geometry’, ‘chemistry’, ‘biology’– that claim providing for the establishment of a philosophical tradition.

First requirements are individuality, gravity on philosophy and science, immensity, depth, and beauty of expression. What we mean by individuality is the assessment of the classical early Islamic thought by the author (especially the Turkish author) while examining the question that he chooses and then provide a solution. As for the beauty of expression, what is desired is the revealed Turkish eloquence with its esteemed, charming and extant vocabulary.

The mentality of science and philosophy rejects the unilateralism. On the contrary, it sets off with an attitude of criticism. It is an endless road. Every end is a beginning. However, the attitude of criticism, does not, shall not and will not mean an agonic or expressionless attitude especially on the ethical-historical-social-political ground.

A philosophical and scientific fruit can not bear a permanent meaning unless it is supported by a tradition no matter how original it looks. It resembles the seeds thrown to the air. They should be sowed first. It is the same with the ideas. They should begin their existence in an école. That is why the periodicals’ aim is to prepare a ground for a tradition of this kind. Our hope is to get the authors ‘crash’ their ideas with dialectical minds in the papers of the periodicals.

Kutadgubilig (the Blissful Wisdom) Philosophy-Science Studies is an academic and refereed philosophy periodical being published since 2002. It used to be published twice a year, on October and March; yet from 2016 on, it will continue to be published four times a year, on March, June, September, and December.

Its index is being prepared by ULAKBİM and Philosopher’s Index. Turkish is its official language; however, it is also open to texts in some other languages together with their relevant Turkish translations. Moreover, some important works that were published with the ottoman script in various media organs are going to be revitalized. Every issue is going to be classified in this order: existence, knowledge, ethics studies; history, society, politics, arts studies; science studies; and bibliography.

Works submitted for publication are being published after the evaluation of the referees and the editorial board. The ones that are not being published are not sent back, but archived. For further information on publishing principles and the format of the articles, please visit our website ([www.kutadgubilig.com](http://www.kutadgubilig.com)).

Kutadgubilig Philosophy-Science Studies does not take the responsibility of the views and thoughts expressed in the articles. It does, however, keep the right of intervention so as to provide a relative cooperation on language and expression manners. Best regards, ‘uplifting knowledge’, Kutadgubilig Philosophy-Science Studies.

---

## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

### AHLÂK FELSEFESİ/ETİK ÖZEL SAYISI

NEŞET TOKU

Adalet Üzerine

On Justice

17

H. HALUK ERDEM

Aliya İzzetbegoviç Düşüncesinde Ahlâk Problemine Giriş

Introduction to Moral Problem in the Thought

of Alija Izetbegovic

27

EMEL KOÇ

“Durumum ve Ödevleri” Konusunda Bradley

Bradley on “My Station and its Duties”

35

HAKAN GÜNDOĞDU

Güçlü Psikolojik Egoizm Ahlakın Temeli Olabilir mi?

Could Strong Psychological Egoism be the Ground For Morality?

53

AYGÜN AKYOL

İslâm Ahlak Felsefesi: Birey ve Özgürlük Merkezli Bir İnceleme

Islamic Moral Philosophy: An Examination Based on Individual and Freedom

87

MUSTAFA YILDIZ

Aquinas’tan Kant’a Ahlakın Doğal Yasasının İmkânı Üzerine

On the Possibility of Natural Law of Morality From Aquinas to Kant

107

FERHAT YÖNEY

Ahlakın Evrimsel Kökeni, Ahlaki Bilgi ve Ahlaki Realizmi Zayıflatabilir mi?  
Can Evolutionary Origin of Morality Undermine Moral Knowledge and Moral  
Realism?

145

HÜMEYRA ÖZTURAN

Dostluk Neden Bir Ahlâk Felsefesi Konusudur?  
Why is Friendship a Subject for Moral Philosophy?

175

AHMET KESGİN

Amaç-Araç Bağlamında Ahlâk-Siyaset İlişkisi:  
Ahlâkın Siyaseti ya da Siyasetin Ahlâkı  
The Relationship of Morality and Politics in the Context of  
Means and End: Politics of Morality or Morality of Politics

191

AHMET DAĞ

Ahlakın Sekülerleşmesinde David Hume Etkisi  
David Hume Effect on the Secularization of Morality

221

BARIŞ MUTLU

Hume'un Ahlak Felsefesi ve Erdem Anlayışı  
Hume's Moral Philosophy and His View on Virtue

237

ENDER BÜYÜKÖZKARA

İbnü'l-Arabî ve Konevî'de Yaratma ve Dinamik Ahlak  
Creation and Dynamic Morals in Ibn Al-Arabi and Qunawi

267

TAŞKIN EROL

David Hume'da Ahlâkın Kapsamı ve Konumu  
The Status and Scope of Morality in David Hume

295

YILMAZ EMRE GÖNEY

İdeal Gözlemci Tarafsız İzleyici midir?  
Is the Ideal Observer on Impartial Spectator?

309

WILLIAM JAMES  
Ahlak Filozofu ve Ahlaki Yaşam: Tanıtım ve Çeviri  
The Moral Philosopher and the Moral Life: Introduction and Translation  
ÇEV. Tufan ÇÖTOK - Onur KABİL  
319

WILLIAM JAMES  
The Moral Philosopher and The Moral Life  
339

PADMASIRI DE SILVA  
Budist Etik  
Buddhist Ethics  
ÇEV. Maksut Kemal AKSOY  
357

PADMASIRI DE SILVA  
Buddhist Ethics  
371

LORI GRUEN  
Hayvanlar  
Animals  
ÇEV. Maksut Kemal AKSOY  
383

LORI GRUEN  
Animals  
395

VARLIK – BİLGİ – AHLÂK ARAŞTIRMALARI: METAFİZİK  
EXISTENTIAL – INFORMATIONAL – ETHICAL STUDIES:  
METAPHYSICS

ÖZGÜÇ GÜVEN  
Eleştirel Döneminde Kant'ın *Gemüt*, *Seele* ve *Geist* Anlayışı  
Kant's Understanding of *Gemüt*, *Seele* and *Geist* in His Critical Period  
409

MUHAMMET FATİH KILIÇ  
İbn Sînâ'da İlk Sebep: Yeni-Eflâtuncu Bağlamda Bir İnceleme  
Avicenna on the First Cause: An Analysis in the Neo-Platonist Context  
425

HATİCE İREM EKER  
Heidegger Felsefesinde Tekniğin Özüne Giden Yol  
The Way Towards the Essence of the Technics  
in the Philosophy of Heidegger  
447

TARİH – TOPLUM – SİYASET – SANAT ARAŞTIRMALARI  
HISTORICAL – SOCIAL – POLITICAL – ARTISTIC STUDIES

ÖZKAN GÖZEL  
Kripto-Pozitivist Bir Çağda Sanatın İşlevi  
The Function of Art in a Cripto-Positivist Era  
465

SEDA GÜVEN  
Müzik-Sağlık-Toplum İlişkisi: Edirne Sultan II. Bayezid Darüşşifası Örneği  
Music-Health-Society Relationship:  
The Sample of Edirne Sultan Bayezid II Hospital  
483

RIDVAN TURHAN  
Türkiye'de Yahudi Modernleşmesi ve Tekin Alp (Moiz Kohen)  
The Jewish Modernization in Turkey and  
Tekin Alp (Moiz Kohen)  
505

TUBA OĞUZ  
Klasik Dönem Osmanlı Muhasiplerinin Cebirsel Problemlere Yaklaşımı:  
Câmi'ü'l-Hisâb Örneği  
Bookkeepers' Approach to Algebraic Problems  
Throughout the Traditional Period of Ottomans:  
The Case of *Cami al-Hisab*  
529



C. CENGİZ ÇEVİK  
Cicero'nun *De Optimo Genere Oratorum* Adlı Eserinin Çevirisi  
The Translation of Cicero's *De Optimo Genere Oratorum*  
571

KİTAPİYAT  
BOOK REVIEW

TAHSİN ÖLMEZ  
Freedom, Fatalism and Foreknowledge  
587

AHMET DAĞ  
Hükümdarlara Öğütler  
591

FATİH BELGİ  
Kendine Ait Bir Roma: Diyar-ı Rum'da Kültürel Coğrafya ve Kimlik Üzerine  
595



## EDİTÖR'ÜN NOTU

*Kutadgubilig Felsefe Bilim Araştırmaları Dergisi*'nin Aralık 2017 tarihli 36. sayısı Ahlak Felsefesine ayrılmıştır. Ahlak Felsefesi/Etik başlıklı dosyanın editörlüğünü Sayın Prof. Dr. Hakan Poyraz yapmış ve konuya ilişkin değerlendirmesini "Ahlak Felsefesi/Etik Özel Sayısı İçin Editöryal Sunuş" başlığı altında yapmıştır. Derginin Aralık 2017 sayısında, ayrıca yedi makale ve üç kitap tanıtımı bulunmaktadır.

Sayın Özgüç Güven, *Eleştirel Döneminde Kant'ın Gemüt, Seele ve Geist Anlayışı* başlıklı yazısında, başlıkta geçen kavramların Kant'ın düşüncesinde nasıl geliştiğini göstererek onları tanıtmakta ve bu kavramlara Türkçe karşılıklar önermektedir.

Sayın Muhammed Fatih Kılıç'ın, İbni Sina'da İlk Sebep: Yeni-Eflatuncu Bağlamda Bir İnceleme başlıklı çalışmasında, ilk sebep, sonsuz güç, gaye konuları incelenmekte ve ortaya çıkan sorunlar değerlendirilmektedir.

Sayın Hatice İrem Eker, *Heidegger Felsefesinde Tekniğin Özüne Giden Yol* adlı makalesinde, Heidegger'in düşünme ile insan, nesne-özne, öz-görünüş, Varlık-var olan gibi metafizik ayrımlarla varlığı yeniden ele alışını konu edinmektedir.

Sayın Özkan Gözel, *Kripto-Pozitivist Bir Çağda Sanatın İşlevi* adlı çalışmasında, çağın sanat anlayışında hâkim ideoloji olarak tanıttığı kripto-pozitivizmin zihinleri nasıl belirlediğini, kartezyen açıklık ve seçiklik ilkesine dayanarak gizemli olanı indirgediğini ve metafizik olanı inkâr ettiğini tartışmaktadır.

Sayın Seda Güven, *Müzik-Sağlık-Toplum İlişkisi: Edirne Sultan II. Beyazıt Darüşşifası Örneği* başlıklı yazısında, sağlık ve hastalık anlayışlarının toplumlara ve çağlara göre değişmelerini konu edinmekte ve Osmanlı toplumunda zihinsel hastalıkları müzikle tedavi etmenin özelliklerini incelemektedir.

Sayın Rıdvan Turhan, *Türkiye'de Yahudi Modernleşmesi ve Tekin Alp (Moiz Kohen)* başlıklı çalışmasında, Türkiye'nin modernleşme döneminde Yahudi cemaatinin mensubu olan Tekin Alp'in Yahudilerin Türkleştirilmelerini savunmasını değerlendirmektedir.

Sayın Tuba Oğuz'un, *Klasik Dönem Osmanlı Muhasiplerinin Cebirsel Problemlere Yaklaşımı: Cami'u'Hisab Örneği* başlıklı yazısında, muhasip Yusuf bin Kemal el-Bursevî'nin *Câmi'u'l-Hisâb* isimli eserindeki cebirsel problemlerin analizi yapılarak, müellifin Osmanlı matematiğindeki önemi üzerinde durulmaktadır.

Sayın C. Cengiz Çevik, *Cicero'nun De Optimo Genere Oratorum Adlı Eserinin Çevirisi* başlıklı yazısında, Cicero'nun *En İyi Hatip Türü Üzerine* başlıklı eserinin çevirisini yapmakta ve onu tanıtmaktadır.

Kitabiyat bölümünde, Tahsin Ölmez *Freedom, Fatalism, and Foreknowledge* adlı derleme bir kitabı tanıtmaktadır. Ahmet Dağ, *Sa'di-yi Şirazi, Hükümdarlara Öğütler* başlıklı çalışmayı değerlendirmektedir. Fatih Belgi, Cemal Kafadar'ın *Kendine Ait Bir Roma: Diyar-ı Rum'da Kültürel Coğrafya ve Kimlik Üzerine* adlı çalışmasını konu edinmiştir.

Yeni sayılarda yeni konularda buluşmak üzere.

Saygılarımızla

## AHLÂK FELSEFESİ/ETİK ÖZEL SAYISI İÇİN EDİTÖRYAL SUNUŞ

Dünya sahnesinde insan oluşumuzu gerçekleştiriyoruz. Bu sahne, orada tezahür ettiğimiz andan itibaren iyilikler ve kötülöklere şahit oluyor. Bizler teknik ve teknoloji vasıtası ile gelişip ilerledikçe veya gelişip ilerlediğimizi zannettikçe bu sahne yani dünya, şimdiye değin şahit olmadığı kötülöklere de şahit olmaya; çevre sorunları gibi sorunlar, sahneyi de çevreden kuşatmaya, onun varlığını tehdit etmeye başladı. Kötülölüğün iyiliğe baskın gelmeye çalıştığı bu dünya, kan ve şiddet dolu. Fanatizm var, terör, baskı ve savaş var. İşte bu dünyada ahlâkı arıyoruz. Ahlâkı yani olması gerekeni... İşte bu nedenle her zaman önemli, ama şimdi her zamandakinden daha da fazla önemli bir konuyu tartışmak istedik Ahlâk Felsefesi/Etik özel sayısında. Ahlâkın teorik ve pratik/uygulamalı etik olmak üzere temel alanlarını, farklı ahlâk felsefesi yapma tarzı ile sorunları ele alma biçimlerini; filozof ve düşünürlerin bu konuya yönelik yaklaşımlarını tasvir etmek; kavramları ve sorunlarını belirgin kılmak niyetinde idik. Bu amaçla telif ve tercüme yazılarla Türkiye’deki/Türkiyeli/Türkçedeki felsefenin bu alana katkı yapmasını umarak, davet yazımızda şu soruları sorduk:

Ahlâka ilişkin teorik/pratik tartışmalar, ahlâkın kaynağı nedir? Niçin ahlâklı oluyoruz? Ahlâkın yerine kendini ikame eden etik nedir, ahlâk ve etik ayrı mıdır? Meta-etik kuramlar, ikili etik kuramlar; ahlâk-hukuk, adalet, siyaset, din, devlet, toplum, ilişkileri gibi pratik sorunlar, ölme hakkı, insan hakları, hayvan hakları, medya etiğı, çevre gibi sorunlara bakışımız/çözümlerimiz nelerdir?

Bu davete daha fazla icabet bekledik. Katkı sağlayan yazarlara teşekkür ediyorum, yazıları kısaca takdim ediyorum.

Neşet Toku “Adalet Üzerine” adlı makalesinde, toplumsal düzenin bir niteliğı olarak adalet ve onun gerçekleştiricisi olan hukukun doğası ile sorunları üzerine durmakta; Platon, Aristoteles ve John Locke üzerinden adaletin nasıl bir değeri olduğunu tartışmaktadır.

H. Haluk Erdem, “Aliya İzzetbegoviç Düşüncesinde Ahlâk Problemine Giriş” başlıklı yazısında, Aliya İzzetbegoviç’in insan, ahlâk ve özgürlük hakkındaki görüşleri ve eleştirilerini, ahlâk felsefesi noktasından ele almaktadır.

Emel Koç, ünlü İngiliz idealist filozofu F.H. Bradley’in ahlâk felsefesini, “Durum ve Ödevleri” başlıklı yazısında incelemektedir. Koç, Bradley etiğini “kendini gerçekleştirme” etiğı olarak adlandırmakta ve yazının başlığı olan “durumum ve ödevleri” kavramının “kendini gerçekleştirme”nin anlamını açık hale getirdiğini belirtmektedir.

Hakan Gündoğdu’nun kaleme aldığı “Güçlü Psikolojik Egoizm Ahlâkın Temeli Olabilir mi?” yazısı, eylemlerimizin temelinde her zaman kişisel çıkar olduğunu ifade eden güçlü bir psikolojik egoizm tezinin ahlâkı temellendirmek için sağlam bir dayanak olmadığını göstermeyi denemektedir.

Aygün Akyol “İslâm Ahlâk Felsefesi: Birey ve Özgürlük Merkezli Bir İnceleme” de İslâm ahlâk felsefesinin imkânını, teolojik ve felsefi etik ayrımı üzerinden müzakere etmekte buradan hareketle birey ve özgürlük alanını tartışmaktadır.

Mustafa Yıldız ise “Aquinas’tan Kant’a Ahlâkın Doğal Yasasının İmkânı Üzerine” başlıklı çalışmasında Aquinas’tan Kant’a, “doğal yasa” kavramı etrafında şekillenen etik anlayışları değerlendirmektedir.

Ferhat Yöney, ahlâkın evrimsel kökenini ele alan sosyobiyojji ve evrimsel psikolojide çalışmalardan hareketle “Ahlâkın Evrimsel Kökeni, Ahlâki Bilgi ve Ahlâki Realizmi Zayıflatabilir mi?” diye sormaktadır.

Hümeyra Özturan’ın yazısı “Dostluk neden bir ahlâk felsefesi konusudur?” başlığını taşımakta ve yazı, Aristoteles’ten Tûsî’ye birçok filozofun bu kavramı ahlâk felsefesi açısından neden konu edindiği incelemektedir.

Ahmet Kesgin “Amaç-Araç Bağlamında Ahlâk-Siyaset İlişkisi: Ahlâkın Siyaseti ya da Siyasetin Ahlâkı” adlı yazında ahlâk ve siyaset ilişkisini ele almaktadır.

David Hume üzerine üç makaleden biri olan “Ahlâkın Sekülerleşmesinde David Hume” etkisi başlıklı makalesinde Ahmet Dağ, Hume’un ahlâk felsefesine değinmiş; ahlâk ve din eleştirilerindeki benzerlikten hareketle Hume’u Nietzsche ile karşılaştırmıştır.

Bariş Mutlu, Hume’un ahlâk öğretilerini ele aldığı “Hume’un Ahlâk felsefesi ve Erdem Anlayışı” yazısında onun sentimentalist/duygulanımcı ahlâk felsefesini değerlendirmiştir.

Taşkın Erol “David Hume’da Ahlâkın Kapsamı ve Konumu” yazısında Hume’un olgu-değer ayrımını ele almakta ve insan doğasının bilimini tesis etmeye çalışan filozofun metodolojik ilkeleri uyarınca böyle bir ayrımı kabul etmesinin mümkün olmadığını göstermeye çalışmaktadır.

Ender Büyüközkara “İbnü’l-Arabî ve Konevî’de Yaratma ve Dinamik Ahlâk” yazısında, yazının konusu olan filozof/düşünürlerin aracılığı ile ahlâk ve yaratma arasında bağ kurmakta ve yaratmanın sürekliliği ile dinamik ahlâk kavramını ilişkilendirmektedir.

Yılmaz Emre Göney, “İdeal Gözlemci Tarafsız İzleyici Midir?” yazısında bilişselci bir metaetik kuram olan ideal gözlemci kuramının Adam Smith’in tarafsız izleyici düşüncesinin bir türevi olup olmadığını tartışmaktadır.

Tufan Çötök ve Onur Kabil tarafından William James’ten çevrilen “Ahlâk Filozofu ve Ahlâki Yaşam” metni William James’in etik üzerine yazdığı tek yazısıdır ve onun ahlâka ilişkin en ayrıntılı düşüncelerini içerir.

Maksut Kemal Aksoy’un Padmasiri de Silva’dan çevirdiği “Budist Etik”, her tür acının ve ızdırabın ortadan kaldırılmasını amaçlayan budizmin etik yaşam üzerine sonuçları üzerine durmaktadır.

Yine Maksut Kemal Aksoy’un Lori Gruen’den çevirdiği “Hayvanlar” yazısı, hayvan hakları lehine olan yaklaşımların hemen hepsinin acının müşterekliği kavramından yola çıktığını ve ahlâki bir toplumun esasen acı kavramına dayandığını göstermektedir.

Hakan Poyraz



AHLÂK FELSEFESİ/ETİK ÖZEL SAYISI





## ADALET ÜZERİNE

Neşet Toku\*

ON JUSTICE

### ÖZ

Adalet; toplumsal düzenin mümkün ama zorunlu olmayan bir niteliğidir. Adaletin gerçekleştirilmesi hukukun en önemli vazifesidir. Hukuk, toplumsal düzen demektir fakat her toplumsal düzenin adaleti gerçekleştirdiğini söylemek de zordur. Müspet veya menfi pay (hak ya da ceza) dağıtan kurallarla alakalı olarak hukuktan beklenen, fertler ya da fertlerle devlet (kamu otoritesi) arasında gerçekleşen yahut da gerçekleşmesi muhtemel olan sosyal ilişkilerin adilane tanzimidir. Ancak bunun nasıl sağlanacağı çok da açık değildir.

**Anahtar Kelimeler:** Adalet, eşitlik, sosyal adalet, usulî adalet

### ABSTRACT

Justice; It is a possible quality of social order but not obligatory. Realization of justice is the most important duty of law. Law refers to the social order, but it is difficult to say that every social order carries out justice. Which is expected from the law; relevant to the rules of distributing positive or negative share (rights or penalties); is the fair organization of real or passible social relations; between the individuals or the individual and the state (public authority) or the possible. But it is not clear how it will be provided.

**Keywords:** Justice, equality, social justice, procedural justice

...

\* Prof. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi İTBB, nesettoku@gmail.com. Yazı geliş tarihi: 06.10.2017; kabul tarihi: 04.12.2017.

Adalet; toplumsal düzenin mümkün ama zorunlu olmayan bir niteliğidir. Adaletin gerçekleştirilmesi hukukun en önemli vazifesidir. Hukuk, toplumsal düzen demektir fakat her toplumsal düzenin adaleti gerçekleştirdiğini söylemek de zordur. Müspet veya menfi pay (hak ya da ceza) dağıtan kurallarla alakalı olarak hukuktan beklenen, fertler ya da fertlerle devlet (kamu otoritesi) arasında gerçekleşen yahut da gerçekleşmesi muhtemel olan sosyal ilişkilerin adilane tanzimidir. Ancak bunun nasıl sağlanacağı çok da açık değildir. Acaba adalet, konservatif ve kollektivistlerin öngördüğü gibi “pozitif bir değer” olduğunda mı sulh ve intizam temin edilir yoksa liberal ve liberteryenlerin öngördüğü gibi “negatif bir değer” olduğunda mı? Adalet; herkese hakkı olanı ve hak ettiğini vermek midir yoksa bireysel hakları ve sözleşme özgürlüklerini güvence altına alan, sosyal ilişkilerde sahtekârlığı ve güç kullanımını yasaklayan genel ve soyut kuralların yöntemi, usulü müdür? İnsanlığın cevabını bulmaya çalıştığı en önemli soru belki de “Adalet nedir?” sorusudur.

Felsefe tarihinin ana mevzusunun bir yönüyle adaleti temellendirmek olduğu söylene herhalde yanlış bir şey söylenmiş olmaz. Klasik dönemde, adaleti “pozitif bir değer” olarak sistematize eden ilk önemli düşünür Aristoteles’tir. Selefî ve hocası Platon’dan mülhem olarak, organizmacı sosyal teoriyi benimseyen Aristoteles; adaletin ne olduğuna dair değerlendirmelerini, siyasal modelleri iyi ya da kötü diye tasnife tabi tuttuğunda ortaya koyar. Ona göre her siyasal model, şu ya da bu çeşit bir adaleti gerçekleştirmeyi hedefler. Fakat tasarladıkları adalet tanımları muğlaktır. Siyasî yönetim tarzlarından hemen hemen hiçbirisi “mutlak adalet”in bütününe göz önünde bulundurmazlar. Mesela, demokrasi için adalet, eşitlik iken, oligarşi için eşitsizliktir. Yahut demokrasiden yana olanlar için hak, çoğunluğun üzerinde anlaştığı şey iken; oligarşiden yana olanlar için hak, “zengin ve elit” azınlığın üzerinde anlaştığı şeydir. Her iki yaklaşımda da doğruluk payı vardır, ancak bütün bütün doğru oldukları da söylenemez. Şöyle ki adalet elbette eşitliktir, ama herkes için değil, eşit olanlar için eşitliktir. Yine, adalet elbette eşitsizliktir, ama herkes için değil, eşit olmayanlar için eşitsizliktir. Öte yandan, bu görüşlerin her ikisi de içlerinde belirli ölçülerde adaletsizliği barındırmaktadır: Eğer hak, azınlığın üzerinde anlaştığı şeyse bu tiranlıkla aynı şeydir. Şayet hak, çoğunluğun üzerinde anlaştığı şeyse bu da tiranlıkla aynı şey demektir. Hâlbuki adalet ve eşitliği arayanlar her zaman zayıf olanlardır, güçlü olanlar bunlara aldırış bile etmezler. Dolayısıyla, neyin adalet olduğuna karar verirken “kimin için” olduğunu dikkate almak gerekir. Devlette hedeflenen iyilik, şüphe yok ki adalettir, ancak adalet, bütün toplum için iyi olandır.

Şüphesiz, Aristoteles’in kendi adalet tanımı da hayli müphemdir. Bütün toplum için iyi olan da nedir? Fertler için iyi olan şeylerin, müşterek hale getirilmesi mümkün müdür? Açıktır ki böyle bir şeye kalkışmak, kaçınılmaz bir biçimde devleti otoriter kılacaktır. Zaten Aristoteles’in köleliği meşru görmesinin asıl nedeni de bu otoriter yaklaşımıdır. Aristoteles’in aşağıdaki ifadeleri, onun adalet tanımının ne kadar muğlak olduğunu çok net ortaya koymaktadır:

“Ortak yararı gözeten doğru siyasal modellerin hepsine, eşyanın doğal düzeninde yer vardır. Bir efendi tarafından yönetilmek de bir kral tarafından yönetilmek de erdemliler grubunca yönetilmek de anayasal çerçevede (*politeia*) yönetilmek de eşyanın doğal düzenine uygundur. Bir toplum, üstün erdemleri haiz bir kral ailesinin, devletin yöneticisi olmasını doğal kabul edecek türden bir toplumsa ona krallık yönetimi; siyasal görevler için gerekli yetenek ve erdeme sahip bir grubun yöneticisi olmasını doğal kabul edecek türden bir toplumsa ona aristokrasi yönetimi; liyakat esasına göre ve yasal çerçevede siyasal görevleri sırayla yürütebilecek eşit yurttaşların yöneticiliğini doğal karşılayacaksa ona da anayasal (*politeia*) yönetim uygundur. Toplumun ortak yararını gözeten doğru siyasal modellerin dejenerasyonu sonucu ortaya çıkan sapma modellere -realitede mevcut olsalar dahi- doğanın düzeninde yer yoktur, çünkü onlar doğaya aykırıdır.”<sup>1</sup>

Aristoteles, idealde en iyi modelin, erdemliler yönetimi olan krallık ya da aristokrasi olabileceğini, ancak pratiğe aktarılabilirlik veya uygulamaya konulabilirlik açısından bakıldığında ise anayasal yönetimin (*politeia*) daha fazla tercih edilebilir olduğunu belirtir. Ona göre, krallık ya da aristokrasi, “en iyilerin egemenliği” demektir fakat bu nitelemeyi rastgele bir ölçüte oranla herhangi bir devletteki iyi yurttaş, iyi adam tanımları için değil, yalnızca erdem itibarıyla mutlak en iyi olanlar için kullanmak gerekir. Ancak, krallık ya da aristokrasiler, mümkün olduğu kadar çok sayıda insanın katılabileceği, kalabalık nüfuslu bir hayat tarzı teşkil edemezler. Bunu sağlayabilecek yegâne siyasal model, anayasal demokrasidir (*politeia*). Anayasal demokrasi; çoğunluğu da azınlığı da yoksulları da zenginleri de niteliksel üstünlüğü de düşüklüğü de birlikte gözetebilecek bir “orta yol”dur. Nasıl ki erdem bir “altın orta”dır ve mutluluk da özgür ve engelsiz bir biçimde erdeme uygun bir hayat sürdürmektir; aynı ilke, devletlerin iyilik ya da kötülükleri için de kriter olmalıdır. Aristoteles, “orta yol” argümanını şu şekilde de temellendirir: Bütün devletlerde, toplumu oluşturan üç kesim insan vardır; çok zenginler, çok yoksullar ve orta hâlliler. Büyük çaplı suçları işleyenler daha çok zengin kesimden, küçük çaplı suçları işleyenler de daha çok yoksul kesimden çıkarlar; ölçülü olanlar daha çok orta kesimden çıkarlar. Aşırılıklar daima sakıncalıdır. Her hususta ortalama bir derecenin en iyi olduğu kesindir. Akla uygun olan da bu durumdur. Anayasal bir yönetim, alabildiğince eşit insanlardan oluşmayı hedefler. Böyle bir nitelik ise yalnızca orta tabakada bulunur. Dolayısıyla en iyi yönetim, orta tabakanın en geniş olduğu toplumlarda daha çok mümkündür. Kısacası, orta tabakanın aracılığıyla işleyen siyasal ortaklık, modellerin en iyisidir ve orta tabakanın geniş olduğu, mümkünse diğer iki tabakanın toplamından, hiç değilse bunların her birinden daha güçlü bulunduğu toplumların daha iyi yönetilme ihtimalleri çok daha yüksektir. Bu türden bir yönetimin üstünlüğünü, bu toplumlardaki iç çatışmaların hemen hemen hiç olmayışı da ispat eder. Orta yol ölçütü benimsendiği taktirde, ona yakın yönetim şekillerinin nispeten daha iyi ve uzak olanlarının da nispeten daha kötü olduklarını söylemek yanlış olmayacaktır. Erdemli devlet, erdemli toplum ve erdemli yurttaş sıralaması, Platon’da olduğu gibi Aristoteles için de geçerlidir. En iyi devlet, en çok

<sup>1</sup> Aristoteles, *Politika*, Çev., M. Tunçay, Remzi K., İstanbul, 1990.

istenilir hayatı temin edebilen devlettir. Şüphesiz, en çok istenilir hayat, insanları mutlu kılacak olan hayattır. Bunun için de bir arada bulunması gereken üç şart vardır: Beden sağlığı, akıl sağlığı ve erdem. Akıl ve beden sağlığı olmayan, cesaret ve ölçülülükten yoksun, yeme-içme ya da şehvet tutkusunu doyumak için hiçbir şeyden geri durmayan çılgın bir insanı kim mutlu sayabilir? Her insan manevî ve zihnî iyilikten pay aldığı ve bunlara uygun hareket ettiği takdirde mutlu olur. Gerek fertler gerekse toplumlar için en iyi hayat, erdem gerektirdiği davranışları sergilemeye yetecek oranda maddî varlıkla desteklenmiş hayattır. Akıl ve erdem olmadan ne bir ferdin ne de bir toplumun iyi hayatından söz etmek mümkündür. Şüphesiz fertler için de toplum için de mutluluk bir ve aynı şeydir.

Özetle; Aristoteles için siyasal sistemlerin farklılaşmasının temelinde, bir çeşit adalet ve eşitlik tanımı yatmaktadır. Esasen iki türlü eşitlik anlayışından bahsedilebilir. Birincisi sayısal denkliği, ikincisiyse değersel denkliği ölçü almaktır. Nicelik bakımından eşit veya aynı olana “sayısal eşitlik”, değerce eşit veya aynı olana da “*orantılı eşitlik*” denir. Fertler değerce eşit değilse eşit şeylere sahip olmamalıdır. Hem değerce eşit olanlar eşit olmayan şeylere sahip olduklarında hem de değerce eşit olmayanlar eşit olan şeylere sahip olduklarında çatışma çıkacaktır. Nitekim hak, orantılı eşitlikte; haksızlıksa buna aykırı olandadır. Bu açıdan bakıldığında daha azın ve daha çoğun olması kaçınılmazdır. Orantılı eşitlik, adaletin *dağıtıcı adalet* ya da *paylaştırıcı adalet* denilen türüne karşılıktır. Dağıtıcı adalet, herkesin toplumsal statüsüne ve sahip olduğu kabiliyetine göre kendisine düşen mülkiyet ve şeref payını almasıdır. Dağıtıcı adaletin gayesi fertle toplum ya da devlet arasındaki münasebetleri düzenlemektir. Fertlerin siteye karşı vazifelerinde farklı kabiliyet ve statülerde olması, dağıtıcı adaletin gereği olarak değişik muamelelere maruz kalmasını gerektirir. Dağıtıcı adalet; insanların doğal eşitsizliğine paralel olarak orantılı bir eşitliği kendisine ölçü yapıp, herkese hakkı olanı verir. Adaletin diğer türü ise *düzeltilici adalet* ya da *denkleştirici adalettir*. Düzeltici adalet; fertlerin, isteyerek ya da istemeyerek birbirleriyle giriştikleri mal ve hizmetlerin değiş-tokuşu gibi ilişkileriyle alakalıdır. Düzeltici/denkletirici adalet, sayısal eşitliğe göredir. Mesela, iyi bir ferdin kötü birini ya da kötü bir ferdin iyi birini dolandırması arasında hiçbir fark yoktur. Yasa yalnızca haksızlığa bakar ve onlara eşit muamele yapar. Dolayısıyla yargıç, yalnızca bu haksızlığı düzeltmeye çalışır, çünkü biri dolandırılıp öteki dolandırınca ya da biri öldürülüp öteki öldürünce, yapılan ile maruz kalınan, eşit olmayan bir bölümlenme olarak görünür. Buna karşılık da yargıç, cezayla haksız bölümlenmeyi azaltarak bunları düzeltmeye, haksız bölümlenmeyi denkleştirmeye çalışır.<sup>2</sup> Temelinde yeknesak eşitliğin sağlanması yatan denkleştirici adalet, orantılı eşitliği esas alan dağıtıcı adaletin aksine sayısal-nicel bir eşitlik düzeninin kurulmasını gerektirir. Adaletin bu türü; başkasına verilen zararların karşılanması sorumluluğunu hukuki açıdan sorgulayan şahsi hakların temelini oluşturur. Ne yazık ki insanlar, mutlak

<sup>2</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Çev., S. Babür, Hacettepe Üniversitesi Yay., Ankara, 1988.

adaletin değere göre ve orantılı eşitlik olduğu hususunda anlaşılabilirler de “değer” üzerinde anlaşmazlığa düşerek, adaletten uzaklaşırlar. İşte bu farklı tanımlamalardan ötürü, bir devletin yurttaşları, o devletin ilke edindiği adalet tanımlamalarının kendilerine haksızlık ettiğini düşünmeye başlarsa onlara bağımlılık da hissetmemeye başlarlar ki bu noktadan itibaren toplumda, *devrime (stasis)* elverişli bir ortam meydana gelir. Devrimlerin ana kaynağı buradadır. Eşitliğin yalnızca bir türünü esas alan sistemler, adil olamayacakları gibi, şüphe yok ki uzun ömürlü de olamazlar.

Modern dönemde; adaleti “negatif bir değer” olarak temellendirmeye çalışan ilk önemli düşünür de Aydınlanma filozofu John Locke’tur. Locke’a göre adaletin maksimlerinin zeminini anlamak ve kaynaklandığı kökeni tespit etmek için insanların doğal durumlarını göz önünde tutmak gerekir. Doğa durumu, insanların hak paylaşımında ve kendi eylemlerinin tanziminde yalnızca *doğal hukuka* bağlı oldukları ve sadece ona uygun düşündükleri bir *özgürlük durumu*dur. Özgürlük, başkalarının zorbalıklarından ve engellemelerinden uzak olmaktır. Zaten özgürlüğün olmadığı ortamda hukuk da olamaz. Özgürlük, söylenildiği gibi, herkesin her istediği şeyi yapması değildir. Aksine; kişiliğini, eylemlerini, sahip olduğu şeyleri ve bir bütün olarak mülkiyetini, hukukun müsaade ettiği ölçülerde tanzim edebilmesi için, bireyin başkalarının keyfi isteklerinden bağımsız olmasıdır. Bu şekliyle özgürlüğün teminatı doğal hukuktur. Doğa durumu aynı zamanda tüm otorite ve yargılama hakkının karşılıklı olarak herkese ait olduğu ve kimsenin kimse üzerinde herhangi bir egemenlik hakkının bulunmadığı bir *eşitlik durumu*dur. Doğadan kaynaklanan bu eşitlik durumu, karşılıklı sorumluluğun ve adaletin maksimlerinin zeminini de oluşturur.

Locke, bir özgürlük durumu olan doğa durumunun, bir kuralsızlık durumu olmadığı kanaatinde. Doğa durumunda insanlar, kendilerine ait hususlarda kontrolsüz bir özgürlüğe sahip iseler de bu, kendi kendilerini ya da başka herhangi birini ve onun sahip olduğu bir şeyi imha özgürlüğünü de içermez. Doğa durumu, herkesin itaat ettiği akıl anlamında, doğal hukukun egemen olduğu durumdur. Doğal hukuk açısından herkes, doğal olarak özgür ve eşittir. Hiç kimse diğerlerinin hayatına, sağlığına, özgürlüğüne ya da mülkiyetine zarar veremez. Doğal hukukun egemenliği, insanların birbirinin kurdu olmalarını engelleyen temel faktördür. Herhangi birinin doğal hukuka aykırı davranması durumundaysa insanların her birinin o kişiyi cezalandırmaya hakkı vardır.

*Doğal hukukun* egemen olduğu doğa durumunda, doğal hukuku kim uygulayacaktır? Locke, bütün diğer hukuk anlayışları gibi doğal hukuku da bu dünyadaki insanlarla ilgili görür. Ancak, doğa durumunda doğal hukukun müşterek, yetkili bir icra makamı yoktur. Başkalarını temsilen hukuku tatbik etme otoritesine kimse sahip olmadığından, masumları koruma ya da suçluları engelleme yahut da cezalandırma işini herkes kendi başına yapmak durumundadır. Yani doğa durumunda herkes herkesin üzerine bir otoritedir. Bu, mutlak ya da keyfi (*absolute-arbitrary*) anlamda değil, doğal hukukun çığnemesi durumunda, misillemede bulunma ya da cezalandırma anlamındadır. Acaba doğal hukuk açısından suç nasıl belirlenecektir? Locke’un değerlendirmeleri açısından

suç, aklın kuralları dışına çıkmayı içerir. Bir insan bu şekilde dejenere olduğu takdirde, insan doğasının prensiplerini terk ettiğini açıklıyor demektir. O takdirde de diğer insanlar için zararlı bir varlık olmakta ve yapılan haksızlığın düzeltilmesi (*reparation*) için de müşterek bir cezayı hak etmektedir. Esas itibarıyla, suçluyu cezalandırma yönünde iki farklı haktan bahsetmek mümkündür: Birincisi, bireye yönelik işlenen bir suça karşılık yine o bireyin kendisinin ceza vermesi ki bu “*ihkak-ı hak*” anlamındadır. Diğeri ise cezalandırmanın müşterek bir hak olduğu durumda onları temsilen yargıç (devlet) tarafından ceza verme hakkının kullanılmasıdır. Müşterek bir hakkın ihlali durumunda, işlenen suç özel bir şahıs tarafından bağışlanamaz. Çünkü kamu iyiliği talep edilmekte olan ve kamuyu ilgilendiren hususlara bireyler tek başlarına karar veremezler. Ancak doğa durumunda ne insanları temsil söz konusudur ne de müşterek haklardan ve müşterek kararlardan bahsetmek mümkündür. Dolayısıyla Locke için, doğa durumunda her bir insan, kendi kararıyla, suçun telafisinden öte (*reparation*), bedelini ödetmek ve suç işlemesi muhtemel olanları da caydırmak için, doğal hukuku tatbik etme hakkına da otoritesine de sahiptir. İşlenen suçlar ölüm cezasını dahi gerektirse uygulama yetkisi yine doğal hukukun teminatı altında ve bireylere aittir. Locke, çizilen bu tablonun çok da iç açıcı olduğunu söylemez. Ona göre doğa durumu bir kargaşa, bir hukuksuzluk hâli değildir. Doğa durumunda her türlü suç işlenebilir fakat devlet durumunda (*civil state*) olduğu gibi cezalandırılabilir de. Çünkü devlet durumundaki *pozitif hukuka* karşılık, doğa durumunda da herkesin tabi olduğu, rasyonel varlıklar için, anlaşılabilir ve açık-seçik, bir *doğal hukuk* vardır. Bununla birlikte yine de doğa durumunda “herkes doğal hukukun icrasında yetki sahibidir”, şeklindeki anlayışa, insanın kendi davasının yargıçı olmasının makul olmadığı noktasından hareketle karşı çıkılabilir. Zaten Locke da bu yüzden, sivil yönetimin (*civil government*) varlık nedeni olarak, doğa durumunun işte bu rahatsız edici yönlerinin düzeltilmesini göstermektedir. Onun ifadeleriyle, bu rahatsız edici durumdan ötürüdür ki doğal halde yaşayan insanlar, kendi rızalarıyla ve ahitleşerek, kendilerini sivil toplumun üyeleri yapar ve sivil yönetime geçerler.<sup>3</sup>

Locke; sivil yönetime geçiş sürecini savaş durumuna düşme tehlikesiyle açıklar. Doğa durumunun bir savaş durumundan farklı olduğu açıktır fakat savaş durumuna dönüşme tehlikesi her zaman vardır. *Doğal hukuk* açısından insanlar, her ne kadar doğuştan özgür ve kendilerini başkalarından gelebilecek tehlikelere karşı koruma hakkına sahip iseler de içlerinden özgürlüklerini kötüye kullanmak isteyenlerin çıkması da mümkündür. Mesela başkalarının emekleriyle elde ettikleri şeyleri zorla onların ellerinden almaya kalkışanlar çıkabileceği gibi onların doğal özgürlüklerine mani olmaya kalkışanlar da çıkabilir. Oysaki başkalarının özgürlüğünü ortadan kaldırmaya ve onları köleleştirmeye teşebbüs etmek, bir savaş durumuna geçmek demektir. Buna

<sup>3</sup> John Locke, *Two Treatises of Government, Book I.*, Ed. Peter Laslett, Cambridge Uni. Press, Cambridge, 1994.

sebeplerin imhası elbette ki doğal bir haktır ama müşterek bir otoritenin mevcut olmaması nedeniyle, doğa durumunda insanların bunu tek başlarına halletmeleri oldukça zordur. Doğa durumu, yeryüzünde yaşayan insanların, herhangi bir müşterek üst-otorite olmaksızın, akla uygun olarak birlikte yaşadıkları hâli, savaş durumu ise insanların, birbirlerine baskı ve şiddet uyguladıkları fakat buna karşılık yardıma çağırabilecekleri müşterek üst bir otoritenin olmadığı, akla aykırı bir durumu ifade eder. Yani doğa durumunda, tüm insanları bağlayan, akıl gibi bir otorite, bir yargı gücü olmasına karşılık, savaş durumunda akla aykırı olarak haksız baskı ve zorlamalar vardır. Ancak her iki durumda da müşterek üst bir otorite (devlet) yoktur. Doğa durumunda mevcut olan problem, suçlulara karşı koyabilmek için insanların kolaylıkla birleşmemeleri hâlidir. Dolayısıyla doğa durumunun, savaş durumuna dönüşmesinden kaçınmak için, insanların hem doğa durumunu terk etmeleri hem de akla uygun olarak toplum hâlinde yaşamaları gerekir. Böyle bir durumda da tabiatıyla insanları bağlayan hem müşterek bir otorite hem de kendilerine yönelik haksız eylemlerde ya da ihtilafların çözümünde yardıma çağırabilecekleri müşterek bir güç olacaktır.

Locke için, insanların *toplum sözleşmesi* yaparak geçtikleri sivil durum, yani devlet altında birleşme hâli, sahip oldukları doğal haklarını koruma hakkının müşterek otoriteye devredildiği hâlidir. Bu devretme işi sözlü ya da fiili bir güveni ifade eder. İnsanların bireysel otoritelerini devlete devretmesi kendi iyilikleri ve kendi emniyetleri içindir. Yani sivil otoritenin varlık sebebi, insanların sahip oldukları hayat, hürriyet ve mülkiyet gibi temel ve doğal hakların (*lives, liberties, estates: property*) muhafazasıdır. Kısacası, politik otoritenin gayesi ve ölçüsü, bir bütün olarak toplumun üyelerinin haklarının korunmasıdır. Dolayısıyla da politik otorite, insanların özgürlükleri ve kaderleri üzerine mutlak ve keyfi bir otorite değildir. Zaten, politik otoritenin kaynağı, yalnızca insanların karşılıklı rıza ile gerçekleştirdikleri, anlaşma ve sözleşmeden ibaret olup, sözleşme, politik otorite için de bağlayıcıdır. Politik otorite, insanların rızaları ve sözleşmelerine dayandığından, sınırlı bir devlet olup herkesi temsil eder ve onun meşruiyetinin temeli de budur. Bir devletin yönetimi altında bulunmak, insanları pozitif hukuka bağımlı kılıyor ise de insanlara köle muamelesi yapmak, onları savaş durumuna sokmak demektir. Kölelikten ve savaş durumundan kurtulmaya çalışmak da insanlar için elbette ki doğal bir tavidir. Gayrimeşru otoritelere karşı insanların direnme hakkı (*right of resistance*) vardır ve meşru olmayan bir otoriteye direnmek de gayri meşru isyan değildir. Halkın rızasına dayanmayan bir devletin (*government*) onlardan itaat talep etmeye hakkı da yoktur. Yani, insanlar sivil politik duruma geçseler bile doğal hakları her zaman bakidir. Devletin pozitif hukukunu da yine doğal hukuk determine eder. Locke; “sivil pozitif hukuk, kendi doğası veya gücü sayesinde değil, otoriteye itaati ve toplum barışını korumayı emreden doğal hukuk sayesinde bağlayıcıdır” derken, özellikle buna vurgu yapmaktadır.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> John Locke, *Essays On The Law Of Nature*, Ed. W. Von Leyden, Oxford Uni. Press, Oxford, 1958.

Locke'a göre; *doğal hukuk* olmadan insanlar kendi aralarında hiçbir sosyal münasebet ve birlik oluşturamazlar. Gerçekte toplumsal hayatın dayandığı iki temel faktör vardır: İlki, devlet ve yönetim biçimi; ikincisi de sözleşmelerin yerine getirilmesidir. Bu faktörler olmadan toplumdaki (*community*), doğal hukuk olmadan da bu faktörlerden bahsedilemez. Yöneticiler, istedikleri şekilde kanun yapma veya kanunları yenileme ve diğer insanların efendileri olarak, egemenlikleri lehine her şeyi yapabilme gücüne sahip olsalardı ve kendilerini bağlayan üst bir hukuk, doğal bir hukuk olmasaydı, durum acaba ne olurdu? Eğer insanlar, sadece başkalarının güçleri için hazır bir av olmak amacıyla bir toplumun üyesi oluyorsa böyle bir toplumun üyesi olmak onlara ne sağlayacaktır? Sivil toplumun pozitif kanunları, devlete itaati ve toplum barışını korumayı emreden doğal hukuk dışındaki başka bir şey sayesinde bağlayıcı değildir. Doğal hukuk olmadan, yöneticiler, güç kullanarak ordular yardımıyla toplumu itaate zorlayabilirler fakat onları, kontrolü asla mümkün olmayan bir duruma da sokmuş olurlar. Çünkü insanların sözleşmelerini ve ona vefalı bir şekilde uymalarını sağlayan doğal hukuk olup, doğal hukuk yoksa sözleşme de vefa da uyum da yok olacaktır. Zorlamalara maruz kalan insanlar, kendilerini zorla itaate mecbur bırakanlardan elbette kurtulmaya çalışacaklardır. Kanunlara itaat ve sadakat yükümlülüğü doğal hukuktan değil de egemen iradede çıkarılmaya kalkışıldığı takdirde vaatlere sadakat umulmamalıdır. Doğal hukuk olmasaydı her şey insan iradesine dayanmak zorunda kalacak ve sorumluluk gereği davranış diye bir şeyden bahsedilemeyeceğinden insan, fayda ya da hazzın emrettiği veya kör ve kanunsuz içgüdünün rastgele sarıldığı eylemden başkasını yapamayacaktı. Dürüst ve erdemli terimleri anlamsız görülecek veya içi boş kelimelerden başka bir şey olmayacaktı. Böylece, disiplinsiz bir varlık haline gelen insan, hayatı için fazla düşünmeyecekti. Oysaki insan, hiçbir şekilde onuru ve vazifeyi ihmal edemez. Çünkü iyi ve kötünün doğası ezeli ve kesin olup, onların değeri insanların genel düzenleri veya herhangi bir özel kanaat tarafından tayin edilemez. Doğal hukuk, tüm insanlar ve tüm yasama güçleri için ebedi bir kural (*eternal rule*) olarak varlığını daima sürdürür. Pozitif hukuk (*laws humane*), doğal hukuka göre yapılmak mecburiyetindedir.<sup>5</sup> Adalet; temel-doğal hakların (*lives, liberties, estates: property*) muhafazası için, insanların rızasına istinaden yapılan sözleşmelere riayet etmekten ibarettir. Kısacası kanun, kanun olmak için adil olmak zorundadır. Pozitif hukuk adil ise geçerlidir, değilse bağlayıcılığı yoktur. Adil olmayan pozitif hukuka da kimse itaat etmek zorunda değildir.<sup>6</sup>

Adaletin “pozitif bir değer” mi yoksa “negatif bir değer” mi olduğuyla ilgili; sonuç formunda rasyonel bir çıkarım yapılacaksa şunları söylemek herhalde imkân dâhilindedir: Aristoteles’in “pozitif bir değer” olarak temellendirmeye çalıştığı adalet anlayışı, özellikle “dağıtıcı adalet” tanımından ötürü eleştirilere muhataptır. Herkesin

<sup>5</sup> John Locke, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, Çev., İ. Çetin, Paradigma Yay., İstanbul, 1999.

<sup>6</sup> John Locke, *Two Treatises of Government*, Book II., Ed. Peter Laslett, Cambridge Uni. Press, Cambridge, 1994.



toplumsal statüsüne ve kabiliyetine göre kendisine düşen mülkiyet ve şeref payını ya da hakkını alması tanımı; herkesin payının ve hakkının ne olduğunun belirsizliğinden ötürü, adaletin mahiyetine dair yeterli bir reçete sunmamaktadır... Aynı eleştiri; temel ilke olan “nitelikleri aynı olanlara aynı, farklı olanlara farklı” ya da “iyilik için iyilik, kötülük için kötülük” şeklindeki eşitlik ilkesi için de geçerlidir. Zira iyilik ve kötülük ideası, farklı insanlar için, farklı zaman ve mekânlarda birbirinden farklıdır. Modern dönemlerde *sosyal adalet* diye nitelenen *dağıtıcı adalet* anlayışı ne yazık ki içi boş bir reçeteden ibarettir. Açıktır ki dağıtıcı-sosyal adalet söylemleri, toplumsal olduğu varsayılan mülkiyetin etik çerçevede tek bir doğru dağılımının yapılabileceğini ve bunun da mevcut toplumda yapılmadığını iddia ederek, devletin tam da bunu yapmasını, refah seviyesi yüksek olanlardan alıp kendi himaye ettiği gruplara dağıtmasını öngörmektedir. Şüphesiz bunun anlamı devletin otoriter ve totaliter olması gerektiridir. Devlete ve onu yönetenlere kimin neye sahip olacağına karar verme yetkisini tanımak, rasyonalitenin ötesinde toplumsal hoşnutsuzluğu arttırmak ve iktidarı ele geçirmek maksadıyla kullanılan irrasyonel bir slogan, bir demagojidir. Böyle bir kabul, insanlara devletin taleplerini karşılamak için var olan sosyal bir araç muamelesi yapmakta, insanların devletin kölesi olduğunu ifade etmektedir. Bu nevi taleplerin özgür bireyler açısından ciddi tehditler içerdiği inkâr edilemez bir gerçektir. Hem bireysel özgürlüklerden hem de sosyal adaletten yana olmak kabil-i telif değildir. Locke’un “negatif bir değer” olarak temellendirmeye çalıştığı adalet anlayışına gelince; “doğal hukuk” teorisinden hareketle kölelik savunusu yapmak ne kadar rasyonelse özgürlük savunusu yapmak da veya doğal hukuk-teolojik hukuk özdeşliği kurmak yahut da aynı yöntemle mutlak monarşi veya anayasal demokrasi savunusu yapmak da o kadar rasyoneldir. Yine; kapitalist bir sistemin temeli olan özel mülkiyetin doğal ve kutsal bir hak olduğu iddiasını savunmakla özel mülkiyetin kaldırılması ve tek adil örgütlenme olarak komünist bir toplumsal düzenin kurulması yönündeki propaganda da aynı doğal hukuk öğretilerine dayandırılarak yapılan bir rasyonalizasyondur. İnsanın belli bir yönde davranması gerektiğine dair ifadeye insan aklıyla ulaşılabılır. Ancak insan davranışlarına dair normları akılla belirlemek, o davranışları doğadan çıkarsamakla aynı yanılmalıya tekabül eder. Eğer siyasi düşünce tarihi bir şeyi ispatlamışsa bu, rasyonel bir çıkarsamayla insan davranışının mutlak doğru standardını kurmaya yönelik çabaların boşuna olduğudur. İnsan aklı, bu davranışı anlayabilir ve tanımlayabilir, ancak onu emredemez. Geçmişin entelektüel tecrübesinden öğrenilebilecek bir şey varsa o da rölatif değerlerin insan aklınca ulaşılabılır olduğudur. Mutlak adalet, rasyonel bir ideal değil mistik bir idealdir. Rasyonel kavrayış perspektifinden insanların sadece çıkarları ve bu nedenle giriştikleri çıkar çatışmaları vardır. Alternatiflerden sadece birinin ya da diğerinin adil çözüm olduğunu rasyonaliteyle kanıtlamak mümkün değildir. Bazı koşullar altında biri, diğer koşullar altında öteki adil olabilir. Eğer toplumsal barış nihai amaç olarak düşünülürse ve sadece o zaman, uzlaşmaya dayalı çözüm uzlaşanlar açısından adil olabilir fakat barışın adaleti, sadece

görece, yani mutlak olmayan bir adalettir.<sup>7</sup> Belki de mutlak adalet; yalnızca pozitif ve negatif değerlerin birleştirilebildiği, gönüllü benimsenen ilahi-teolojik bir kaynak çerçevesinde mümkündür.

#### KAYNAKLAR

- Aristoteles; *Nikomakhos'a Etik*, Çev., S. Babür, Hacettepe Üniversitesi Yay., Ankara, 1988.  
—; *Politika*, Çev., M. Tunçay, Remzi K., İstanbul, 1990.  
KELSEN Hans; “Adalet Nedir”, Çev. Ali Acar, TBB Dergisi S. 107, 2013.  
LOCKE John; *Two Treatises of Government*, Book I., Ed. Peter Laslett, Cambridge Uni. Press, Cambridge, 1994.  
—; *Two Treatises of Government*, Book II., Ed. Peter Laslett, Cambridge Uni. Press, Cambridge, 1994.  
—; *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, Çev., İ. Çetin, Paradigma Yay., İstanbul, 1999.  
—; *Essays On The Law Of Nature*, Ed. W. Von Leyden, Oxford Uni. Press, Oxford, 1958.

<sup>7</sup> Hans Kelsen, “Adalet Nedir”, Çev., Ali Acar, TBB Dergisi S. 107, 2013.

# ALİYA İZZETBEGOVIÇ DÜŞÜNÇESİNDE AHLÂK PROBLEMİNE GİRİŞ

H. Haluk Erdem\*

## INTRODUCTION TO MORAL PROBLEM IN THE THOUGHT OF ALİJA İZETBEGOVIC

*Büyük düşünür-devlet adamı Aliya İzzetbegoviç'i  
vefatının 14. yılında saygıyla anarak...*

### ÖZ

Ahlâk ve özgürlük, Aliya İzzetbegoviç düşüncesinde birbirleriyle ilişkili kavramlardır. Bu çalışmada Aliya İzzetbegoviç'in insan, ahlâk ve özgürlük hakkındaki görüşleri, eleştirileri, etik konularına olan bakışı tartışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Aliya İzzetbegoviç, ahlâk problemi, insan, özgürlük, felsefe.

### ABSTRACT

Morality and freedom are concepts related to each other in the thought of Alija Izetbegovic. In this study, thoughts and critiques of Alija Izetbegovic about human, moral and freedom, his approach to ethic will be discussed.

**Keywords:** Alija Izetbegović, moral problem, human, freedom, philosophy.

...

### Giriş

Aliya İzzetbegoviç ismi denildiğinde, yalnızca 20. yüzyılın önemli devlet adamlarından birisi değil; aynı zamanda felsefe, tarih, edebiyat başta olmak üzere sanat ve din alanlarındaki derinliği tartışmasız bir düşünür de akla gelir. Bu çalışma, düşünür İzzetbegoviç'in ahlâk alanına giren bazı problemler konusundaki fikirlerini gündeme

\* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi, hasanhalukerdem@yahoo.com.tr. Yazı geliş tarihi: 25.08.2017; kabul tarihi: 04.12.2017.

getirmektedir. Onun dünyaya örnek siyasal mücadelesini ve hayata bakışını besleyen görüşlerinin zenginliği, kaleme aldığı bütün yapıtlarında görülür. Özellikle Sırp milliyetçiliğinin kan gölüne çevirdiği bir coğrafyada, ödün vermeden insan haklarının korunmasından yana gösterdiği tavır ve tutum<sup>1</sup>, ahlâkî problemleri yalnızca kuramsal yönü bakımından ele almadığının; aynı zamanda eylemlerine geçirdiğinin en açık göstergesi olmuştur.

İzzetbegoviç'te ahlâkîlik, en özlü anlatımıyla, “insan olmak ve insan kalmak”tır. Bu özlü yanıtı oluşturan bazı temel kavramlar düşünür-devlet adamının ahlâktan ne anladığını göstermektedir. İnsan, özgürlük, sorumluluk, kişinin benliğinin farkına varması, inanç, İslâm dinini doğru yaşama, devlet adamlığı gibi kavramlar İzzetbegoviç'in ahlâk düşüncesiyle yakından ilgilidir.

8 Ağustos 1925 tarihinde Bosna Hersek'in Bosanski Samac kasabasında dünyaya gelen İzzetbegoviç'in babaannesi Üsküdarlı bir Türk kızıdır. Saraybosna'da hukuk eğitimi almış ve avukat olarak çalışmıştır. Genç yaşından itibaren felsefi ve sosyolojik konulara ve sorunlara ilgi göstermiş ve Genç Müslümanlar Örgütü'ne üye olduğu gerekçesiyle 1946 yılında üç yıl hapse mahkûm edilmiştir. O dönemde kendisini entelektüel çalışmalara veren İzzetbegoviç *İslâm Deklarasyonu* adlı çalışmasını yayımlamıştır. 1983 yılında düşüncelerinden dolayı on dört yıl hapse mahkûm olmuş ve cezasının beş yılını hapiste geçirmiştir.

Yugoslavya'nın dağılma sürecine girdiği dönemde genel başkanlığa seçildiği Demokratik Eylem Partisi (SDA)'ni kurmuştur. Komünist yönetimin çökmesiyle birlikte yapılan ilk serbest seçimlerde Bosna Hersek Federal Cumhuriyeti Devlet Başkanı seçilmiştir. Sırp ve Hırvat güçlere karşı yürütülen bağımsızlık savaşına liderlik yaptıktan sonra 1995'te savaşa son veren Dayton Anlaşması'nı imzalamıştır. 1996 yılında yapılan seçimlerde üçlü başkanlık konseyine seçilmiştir. 2000 yılında sağlık nedenlerini gerekçe göstererek başkanlık görevinden ayrılan Aliya İzzetbegoviç 19 Ekim 2003'te hayata veda etmiştir.<sup>2</sup> Önemli kitapları arasında, *İslâm Deklarasyonu*, *Doğu ve Batı Arasında İslâm*, *Özgürlüğe Kaçışım*, *Tarihe Tanıklığım* ve *Konuşmalar* sayılabilir.

İzzetbegoviç'in devlet adamlığı kadar düşünür kimliğinin etkisini, hapisane arkadaşı ve dostu Hasan Çengiç, kendisiyle yapılan bir görüşmede şu cümlelerle aktarmaktadır:

“Aliya siyasi hayatının, hayatındaki en önemli mesele olduğunu defaatle reddederdi, öncelikle size bunu söylemeliyim. Hayır! Hayır! Hayır! Her zaman onun düşünür ve yazar tarafının onun hayatındaki temel taşları oluşturduğunu söylerdi, siyaseti ise bu eylemlerinin dışı vuruş şekli olarak nitelendirirdi”.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Bkz. Goytisoló, Juan, *Saraybosna Yazıları*, Çev: Ayşen Gür, Nisan Yayınları, İstanbul, 1996.

<sup>2</sup> İzzetbegoviç, Aliya, *Konuşmalar*, Çev: Fatmanur Altun ve Rıfat Ahmetoğlu, Klasik Yayınlar, İstanbul, 2015, s. 637.

<sup>3</sup> “İzzetbegoviç'in Hapishane Arkadaşı ve Dostu Hasan Çengiç'le Konuşma”, Görüşenler: Rahman Ademi-Mustafa Orçan, Çev: Cenana Braçkoviç, *Hece*, S. 229, Ocak 2016, Ankara, s. 25.

Yaşamı boyunca kitaplarla, bilgiyle meşgul olmuş bir entelektüel olarak İzzetbegoviç felsefenin önemini şu tümcelerle aktarır:

“Felsefe, insanın alemi kavrama veya en azından anlamaya yönelik tabii çabasından ortaya çıkmıştır ve bu yüzden varolmayı sürdürmektedir. Bu çaba varolduğu sürece felsefe de varolacaktır”.<sup>4</sup>

### İzzetbegoviç Düşüncesinde İnsan ve Ahlâk

Günümüz filozoflarından Edgar Morin’in tüm eserlerinde vurguladığı insan gerçekliğinin karmaşık yapısına ilişkin düşünceleri, şaşırtıcı benzerlikle İzzetbegoviç düşüncesinde de yer almaktadır: “*Homo sapiens* ile *homo ludens* arasında da bir tezat vardır, çünkü insan onların her ikisidir ve onu insan kılan da onların her ikisi olmasıdır”.<sup>5</sup> Hayatın gerçeği gibi insanla ilişkili olan her şeyin karmaşık olduğunu düşünen İzzetbegoviç, insanın basit bir kurama sığdırılabilecek varlık olmadığını ileri sürmektedir. Bu noktada, 20. yüzyıl Alman filozoflarından Karl Jaspers’in “insan kendisi hakkında bildiğinden ve bilinenden daha fazladır” sözü ile İzzetbegoviç’in “insan tüm ilimlerin onun hakkında söyleyebildiklerinden daha fazladır”<sup>6</sup> ifadesinin yakınlığını vurgulamakta yarar vardır.

İnsan bir takım özellikleriyle diğer canlılardan ayrılır. Bugün, davranışçı kuramı çalışmalarının merkezine alan başta psikoloji olmak üzere insanın asıl yönünü unutan disiplinlerin ileri sürdükleri fikirler düşünülürse, İzzetbegoviç’in insanla ilgili söylediklerinin değeri daha fazla anlaşılabilir. Ona göre, “insan, bir hayvan olmadığı sürece, bir şahsiyet olduğu, bir ruhu bulunduğu, kısacası bir insanoğlu olduğu sürece hürdür ve harici bir uyarıcıya nasıl tepki vereceği asla kesin (veya tahmin edilebilir) değildir. Şartlı refleks kanunu insana uymaz”.<sup>7</sup> “Hayvanın içgüdüleri vardır. Bunlar maksada uygunluk prensibinin harikulade örneğidir. İnsanın ise ahlâkî özellikleri ve umumi olarak faydaya dayanmayan ahlâkî vardır”.<sup>8</sup>

İnsan olmak için biyolojik hayatın ötesinde bazı özelliklere sahip olmak gerektiğini vurgulayan İzzetbegoviç, insanın bilgisayar gibi mekanik bir varlık olmadığını belirtir. Bir bilgisayara teknolojinin gelişimiyle birçok bilgi yüklenmesi, insandan farklı beceriler edinmesi, hatta daha da ileride insan zekâsının kopyalanması söz konusu olsa dahi, “asla şiir yazamayacaklardır”. Onun aradığı insan ruhunun zenginliğidir.

<sup>4</sup> Aliya, *Özgürlüğe Kaçışım. Zindandan Notlar*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2011, s. 23.

<sup>5</sup> İzzetbegoviç, Aliya, *Özgürlüğe Kaçışım, a.g.e.*, s.204.

<sup>6</sup> İzzetbagoviç, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslâm*, Çev: Salih Şaban, Yarı Yayinevi, İstanbul, 2011, s. 37.

<sup>7</sup> İzzetbegoviç, Aliya, *Özgürlüğe Kaçışım*, a.g.e., s. 189.

<sup>8</sup> İzzetbagoviç, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslâm*, Çev: Salih Şaban, Yarı Yayinevi, İstanbul, 2011, s. 39.

## İzzetbegoviç Düşüncesinde Ahlâk ve Özgürlük İlişkisi

Düşünce tarihinde gördüğümüz gibi, ahlâk problemi özgürlük düşüncesiyle tartışılır olmuştur. İzzetbegoviç de bu iki kavramın yakın birlikteliğini vurgulamadan geçmez. Bu konu da ileri sürdüğü saptaması, etik görüşler içinde önemli bir yer tutan Kant felsefesinden açık izler taşır: “Her tür etiğin ön şartı özgürlüktür. Her türden tabii ilmin ön şartı ise bir mekanizmdir. Kaziyeleri birbirlerini dışlayan bu iki ilim nasıl olur da aynı zamanda mevcut olabilir? Mümkün olan tek cevap, iki ayrı alemin mevcut olduğu ve bizim eşzamanlı olarak ikisinde de ikamet ettiğimiz olabilir”.<sup>9</sup> İzzetbegoviç bu düşüncelerle, insanın bir yönüyle, doğadan gelen ve bilimlerin inceleme konusu olan nedenselliğe bağlı olduğunu; ama diğer yönüyle nedenselliğin dışında özgürlük olanağına sahip olabildiğini dile getirmektedir. İnsanın özgür olabilme yönü onun insan olarak değerinin somutlaşması anlamına gelmektedir.

Kant’ın ahlâk felsefesinde öne sürdüğü özgürlük düşüncesinin İzzetbegoviç üzerinde etkisini şu satırlarda bulmak olanaklıdır:

“Kant’ın antinomilerinin ideleri din ve ahlâkın temelindedir, tıpkı antitezlerin bilimin temelinde oluşu gibi. Bilim, alemin ezeliği, bölünebilirliği, illiyeti ve objektifliği varsayımlarına dayanır. Bu önşartlar olmaksızın bilim olmaz; aksine özgürlük önşartı olmaksızın da ahlâk olmaz (...) Dahası Kant’ın antinomilerinin dört tez (ve antitezi)nin elele gittiğini kavrarız. Özgürlük, Tanrı’yı varsayar; tıpkı Tanrı’nın özgürlüğün önşartı oluşu gibi”.<sup>10</sup>

Özgürlük kişinin her şeyi yapmakta “mübah” gördüğü bir başıboşluk durumu değildir. Tanrı’yı varsaymayan bir özgürlük, sonucunda Dostoyevski’nin Ivan Karamazov’una yaşattığı olguya dönüşür. Her şeyi yapmanın mübah olduğunu düşünen Karamazov savını adam öldürmeye kadar götürür: “Tanrı yoksa insan da yoktur. İnsan yoksa mesuliyet de yoktur. Mesuliyet yoksa suç da yoktur. Öyleyse Tanrı yoksa suç yoktur. Tanrı yoksa her şey mübahdır”. Tanrı yoksa insanın da olmaması yargısı, İzzetbegoviç için ispat gerektirmeyen Öklid aksiyomları kadar açık bir yargıdır.

Ahlâkî sorumluluğun özgürlükle ilişkisinde sınanacağı zemin, “iyiliği isteme”dir. “İyiliği isteme”, İzzetbegoviç’in ahlâk düşüncesinin tamamlayıcısı durumundadır. Özgürlüğün içeriği bu kavram olmadan boştur:

“Ne zaman ve nasıl özgür olursak olalım, sadece tek bir kararımız için sorumluyuz. İyi ve kötü adam arasındaki tüm fark, sadece, iyi adamın işleyemese dahi iyiliği sevmesi ve istemesi; iyiliği ne fiiliyle ne de sözüyle tasdik etmese de ruhunun ta derinliklerinde, uzak bir yerlerde, ‘tüm sonların sonunda’, tabanında bir arzu veya istekle tasdik etmesidir”.<sup>11</sup>

İyiliği sevmeye ve istemeye vurgusu kötülüğün olmadığı anlamına gelmemektedir.

Ahlâk ve özgürlük ilişkisi, yukarıda dile getirilen düşünceler ölçüsünde ahlâkın

<sup>9</sup> İzzetbegoviç, Aliya, *Özgürlüğe Kaçışım*, s. 213.

<sup>10</sup> İzzetbegoviç, Aliya, *a.g.e.*, s. 61.

<sup>11</sup> İzzetbegoviç, Aliya, *a.g.e.*, s. 61.

kaynağı probleminden bağımsız değildir. Kişinin kendi benliğinin farkına varması (aynı zamanda şuur), vicdan ve Tanrı'nın varlığı ahlâkî olanın ne olduğu tartışmasında merkezde yer almaktadır. Kişinin kendi benliğini fark etmesi aynı zamanda ahlâkîlikle ilgilidir. İzzetbegoviç ahlâkîlikle ahlâk konuşması arasında bir ayırım yapar. Ona göre, ahlâkîlik bir hareket, ahlâk konuşmaları ise sözlerden ibarettir: “Ahlâkîlik kendinize yönelik bir taleptir, ahlâk konuşmaları ise başkalarına yönelik bir taleptir. Ahlâkîlik daima ahlâkî olmasına karşın, ahlâk konuşmalarının çoğu kere riyakâr, dolayısıyla gayriahlâkî oluşunun sebebi budur”.<sup>12</sup>

### Din ve Ahlâk İlişkisi

Dini, “semanın barış ve derinliğiyle ahenk içinde hareket etmesi için insana yöneltilmiş bir talep” olarak tanımlayan İzzetbegoviç, Tanrı'nın inancı vahyettiğini ancak uygulamayı insanın gerçekleştirdiğini belirtir. Sorun, Tanrı'nın öğretilerinden sapan insandadır. Tarihte din adına yapılan kötülükler ve dinle ilgisi olmayan olaylar bir yana, şu sorudan kaçış olanaksızdır: “Eğer Hinduizm, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm diye bir şey olmasaydı dünyanın hâli ne olurdu? İnsanlık bu mekteplerden geçmeseydi, onların yayıcıları mükemmel olmasa ve bazı yüce hakikatlere ilaveten bazı saçmalıklar da öğretilseydi insanlığın hâli nasıl olurdu?”<sup>13</sup> Eleştirel bakışını din konusunda da bırakmayan İzzetbegoviç iyi bir Hıristiyana kötü bir Müslümandan daha çok saygı duyduğunu dile getirir.

Sihir ve din arasındaki ayırım da açıktır. Sihirin dini olmadığını, insanın boyun eğdirebileceği, kendi hizmetine sokabileceği kuvvetlere olan iman olduğunu söyleyen İzzetbegoviç, sihrin daima hastalık, düşman ve tehlike gibi şeylerden korunma, hasat, yağmur gibi dünyevi bir amacının ya da çıkarının olduğunu ekler. “Dünyevi krallığa gömülmüş” olan sihir asla insanın değerinden söz etmemektedir: “Her şey şimdi ve burada (*hic et nunc*), yeryüzündedir”. Oysa dinin anlamı sanat ve felsefe gibi, “insanın dikkatini muammalara, sırlara ve sorulara” çekmesinde yatmakta ve böylece insanın bilinci uyanmaktadır.<sup>14</sup>

Fedakârlık, dinin merkezinde bulunan ahlâkî bir kavram olarak yer almaktadır. Bu kavram hakkında İzzetbegoviç şu değerlendirmede bulunur: “*Fedakârlık*, dinin merkezî mefhumudur, tıpkı *gücün* (veya *ölçünün*) fiziğin merkezi mefhumu oluşu gibi. İsa'nın ızdırabının yüce bir sembol oluşunun sebebi budur. Onun tarihi (doğru olsun ya da olmasın) dinin özüdür. Çünkü her ne kadar İsa'nın hayatı gerçekten sona ermişse de ızdırabın tarihi, fedakârlığın tarihi, hakikaten dini bir alem içinde a priori

<sup>12</sup> İzzetbegoviç, Aliya, *Özgürlüğe Kaçışım*, s.39.

<sup>13</sup> İzzetbegoviç, Aliya, *a.g.e.* s.41.

<sup>14</sup> İzzetbagoviç, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslâm*, (Çev: Salih Şaban), Yarı Yayınvevi, İstanbul, 2011, s. 70.

olarak doğrudur. Dinin bakış açısından bakıldığında, fedakârlık olmaksızın insanın hayatı gerçekten insani olamazdı. Fedakârlık mefhumu, çok sayıda reddi; gerçekte hesap ve çıkar dünyasının radikal bir şekilde reddini içerir. Bu tür bir dünyanın reddi olmaksızın da din olamaz.” İzzetbegoviç ahlâkla ilişkisinde dine ilişkin görüşlerini, yaşamının son anına kadar içselleştirerek yaşadığı İslâm dini özelinde de ortaya koymuş, bu konuda derin çözümler içeren, başta *Doğu Batı Arasında İslâm* gibi önemli eserler kaleme almıştır.

Dünya görüşlerini “dini (maneviyatçı)”, “materyalist” ve “İslâmî” olmak üzere üç kümede toplayan İzzetbegoviç, bunların “şuur”, “tabiat” ve “insan”a karşılık geldiğini belirtir. Dini görüş için yegâne veya esas varlık, ruh; materyalist görüş için madde, İslâmî görüş için ruh ve maddenin bir arada varoluşudur: “Bazıları tabiatı tek hakikat ilan ederler. Başkaları da hareket noktası olarak insanı alırlar. Üçüncü grubu oluşturan biz ise insanın dünyadaki eşsiz varlığını görüyoruz. Ruh ebedidir; insan ise zamanla sınırlanmıştır. Ve bu zaman içinde ihmal edilemeyecek bir vazifesi vardır” der İzzetbegoviç.<sup>15</sup> Ona göre Hıristiyanlık ve Materyalizm hayat için ölçü olamadığından insan doğasına da uygun değildir. Hayat ve insanı anlayabilecek, onlara tam olarak karşılık gelebilecek din ise İslâm’dır.

İslâm’ın, din ile bilimin, idealler ile çıkarların uzlaşmasını sağladığı gibi, ahlâk ve siyasetin de uzlaşmasını sağlayabildiğini vurgulayan İzzetbegoviç<sup>16</sup> başta ahlâk olmak üzere hayatın tüm alanlarında getirdiği kazanımlar, ezbere tutum ve davranışlarca ve bazı çıkar gruplarınınca yıpratılmak istenmiştir. Uzun alıntılarla açıklamayı gerekli gördüğümüz bu noktanın günümüz için de önemli olduğunu düşünüyoruz:

“Müslüman dünyasındaki muhafazakâr düşüncesinin tek olmasa da en büyük temsilcileri şeyh ve hocaların kesimidir. Onlar İslâm’ın ‘İslâm’da ruhbanıyet yoktur’ şeklindeki açık düsturuna rağmen, kendilerini ayrı bir sınıf gibi organize ettiler ve İslâm’ın yorumlanmasını tekellerine alarak kendilerini Kur’an-ı Kerim ile insanlar arasında aracı olarak konumlandılar (...) Tarih boyunca, dinler arasında en temiz ve mükemmel olan Kur’an monoteizmi, tedricen sulandırılmış, pratikte ise dini ticaretin iğrenç şekilleri ortaya çıkmıştır. Kendilerini din koruyucusu ve yorumcusu sanan kimseler, her halükarda çok güzel ve kârlı olarak dinden meslek yaptılar ve hiçbir vicdani rahatsızlık duymadan dinin hayata geçirilmeyişini kabul ettiler (...) İslâm tarihi çoğunlukla sadece İslâm’ın geliştirici (ilerici) özelliğinin gerçek hayatta gerçekleştirilmesi değildir. O aynı zamanda bu düşüncenin anlaşılmasının, ihmalin aldatılmasının ve kötüye kullanılmasının tarihidir de. Bu bakımdan her Müslüman halkın tarihi, parlak başarılarının dizini olduğu kadar aynı zamanda esef verici batıl düşünce ve yenilgilerin tarihidir. Bütün bizim siyasi ve ahlâki başarı ve başarısızlıklarımız gerçekte sadece bizim İslâm’ı kabulümüz ve onu hayata geçirmememizin yansımasıdır”.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> İzzetbagoviç, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslâm*, Çev: Salih Şaban, Yarı Yayinevi, İstanbul, 2011, s. 12.

<sup>16</sup> İzzetbegoviç, Aliya, *İslâm Deklarasyonu*, Çev: Rahman Ademi, Fide Yayınları, 2013, İstanbul, s. 21.

<sup>17</sup> İzzetbegoviç, Aliya, a.g.e., 2013, İstanbul, s.22-29. Ayrıca bkz. İzzetbegoviç, Aliya, *Tarihe Tanıklığım* (çev: Alev Erkilet-Ahmet Demirhan-Hanife Öz), Klasik Yayınları, Altıncı Basım, İstanbul 2011.



Oysa İslâm'ın getirdiği felsefe, dış ve içi, ahlâkî ve toplumsal olanı, maddi ve manevi hayatın aynı anda yaşanmasını içermektedir. İzzetbegoviç bu talebin günlük hayattaki dilini şu ifadelerle anlaşılır hâle getirir:

“(…) Hayatı sadece din ve duayla değil, aynı zamanda çalışma ve bilimle tanzim etmek gerektiğine inanan, dünya tasavvurunda ibadethane ile fabrikanın yan yana olması gerektiğine izin vermekle kalmayıp talep eden, insanları sadece terbiye etmek değil aynı zamanda onların dünyadaki hayatını kolaylaştırmak gerektiğini düşünen ve bu iki hedefin birbirine kurban edilmesi için hiçbir sebebin bulunmadığı fikrinde olan insan kimse, o İslâm'a aittir”<sup>18</sup>

İslâm'a ait değerlerin yeniden tartışılmasının, gerçek ve doğru İslâm'ı anlama ve yaşama gereğinin ilk olarak insanın ahlâkî eylemlerini etkileyeceği, ardından daha yaşanılır bir dünyanın kurulmasına katkı sağlayacağı açıktır. Bu katkıyı İzzetbegoviç *İslâm Deklarasyonu* adlı yapıtının *Sonuç* bölümünde şu tümcelerle aktarır:

“Bu duyguların bir parçası ve İslâm ahlâkının uzunca süren etkisinin sonucu olarak, halk bilgeliği şeklinde biz, insanların eşitliği, toplumsal adalet, canlı olan her şeye karşı sabır ve merhamet hakkında dünyanın her yerinde yaşayan kavramlar buluyoruz. Bu tespitler kendiliğinden daha iyi ve insani bir dünya demek değildir, ancak daha iyi ve daha insancıl bir dünya için vaattir”.<sup>19</sup>

## Sonuç ve Değerlendirme

Başta Kant, Hegel, Karl Jaspers, Marx, Bergson ve Nietzsche gibi adlarını burada sayamayacağımız pekçok filozofun yapıtlarını okumuş olan İzzetbegoviç'in felsefî görüşlerinin merkezinde ahlâk problemi ve onunla ilgisinde insan, özgürlük, adalet, inanç gibi temel kavramlar yer almaktadır. Ancak İzzetbegoviç düşünce tarihinin en önemli eserleri sayılabilecek yapıtların arasında kaybolmamış; aksine onlardan sentez oluşturabilmiştir. Onun önerdiği Doğu ve Batı arasındaki İslâm görüşü aynı zamanda ahlâkın temellerini yeniden düşündürür. Bu çalışmanın sınırlarını aşacak uzunlukta yapıtlarında yer verdiği görüşleri derin bir entelektüel boyut taşır. Kısaca özetlersek; İzzetbegoviç'in ahlâk anlayışı, kişinin kendi benliğini fark etmesiyle başlayan, özgürlük, sorumluluk ve Tanrı'ya inançla beslenen bir insani boyut içermektedir. Ahlâk konuşması ile ahlâkîlik arasında yaptığı ayırım, bu alanın akıl ve vicdan birlikteliğinin eylemle sonuçlanmasını göstermektedir.

Eleştirel düşünme ve tartıştığı olguyu derinlikli analiz, İzzetbegoviç'in ahlâkî problemleri de ele alırken kullandığı yöntemler olmuştur. Bu konuda, “ben olsam, Müslüman

<sup>18</sup> İzzetbegoviç, Aliya, *İslâm Deklarasyonu*, (çev: Rahman Ademi), Fide Yayınları, 2013, İstanbul, s. 47. Ayrıca bkz. “Müslümanlar Neden Geri Kaldı?”, *İslâmî Yeniden Doğuşun Sorunları*, (çev: Dr. Rahman Ademi), Fide Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2010.

<sup>19</sup> İzzetbegoviç, Aliya, *İslâm Deklarasyonu*, (çev: Rahman Ademi), Fide Yayınları, 2013, İstanbul, 100.

Doğu'daki tüm mekteplere 'eleştirel düşünme' dersleri koyardım", diyebilecek kadar kararlıdır. Ezberlenmiş doğruların peşinden gitmenin sonucu olarak meydana gelen düşünce tembelliği ve yalnızca hazır verili eylemlerle yetinme, onun kabul etmediği anlayışlardır. Bu çerçevede ideolojilerin insanı nasıl olumsuz olarak kuşattığını ve bilinçli-ahlâkî insanı ortadan kaldırdığını açık bir dille anlatır. Tüm yaşamı, İslâm'ın ruhuna uygun olarak hareket edilirse nasıl varolunabileceğini göstermekle geçmiştir. Adalet, hoşgörü ve bir arada yaşama kültürü, ahlâkî yaşamın olmazsa olmaz koşullarını oluşturmaktadır. Bu değerlerden, yıkıcı savaş boyunca dahi vazgeçmeyen İzzetbegoviç, ahlâkîliği yaşayan örnek insanlardan birisi olmuştur. İnsan gerçekliğine uygun olmayan her türlü anlayışı reddederek insan onurunu dünyadaki her şeyden üstün görmüştür. Onda ahlâkîlik, erdemli olma (insan olma ve insan kalma)nın tam karşılığıdır.

Sadece filozofların yapıtlarıyla sınırlı kalmayan İzzetbegoviç, Batı edebiyatının temel eserleri içinde gördüğü ahlâkî sorunları da gündeme getirmektedir. Herman Hesse, Dostoyevski, Victor Hugo, Shakespeare yapıtlarında yer verilen yazarlardan bazılarıdır. En zorlu koşullarda düşünür kimliğini hiç bırakmayan İzzetbegoviç'in felsefi derinlikli yapıtlarında yer alan özellikle ahlâkî problemleri yeniden gündeme getirmek bugün için bir ödev olarak karşımızda durmaktadır.

#### KAYNAKLAR

- Goytisolo, Juan; *Saraybosna Yazıları*, (çev: Ayşen Gür), Nisan Yayınları, İstanbul, 1996.  
 —; *İslâmî Yeniden Doğuşun Sorunları* (çev: Dr. Rahman Ademi), Fide Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2010.  
 —; *Özgürlüğe Kaçışım. Zindandan Notlar*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2011.  
 —; *Tarihe Tanıklığım* (çev: Alev Erkilet-Ahmet Demirhan-Hanife Öz), Klasik Yayınları, Altıncı Basım, İstanbul 2011.  
 —; *Doğu Batı Arasında İslâm* (çev: Salih Şaban), Yarı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2011.  
 —; *İslâm Deklarasyonu* (çev: Rahman Ademi), Fide Yayınları, 2013, İstanbul.  
 —; *Konuşmalar*, (çev: Fatmanur Altun ve Rıfat Ahmetoğlu), Klasik Yayınlar, İstanbul, 2015.  
 İzzetbegoviç'in Hapishane Arkadaşı ve Dostu Hasan Çengiç'le Konuşma, Görüşmeler: Rahman Ademi-Mustafa Orçan, (Çev: Cenana Braçkoviç), *Hece*, sayı: 229, Ocak 2016, Ankara.

## “DURUMUM VE ÖDEVLERİ” KONUSUNDA BRADLEY

Emel Koç\*

### BRADLEY ON “MY STATION AND ITS DUTIES”

#### ÖZ

F. H. Bradley'nin *Ahlâk İncelemeleri*, çalışmalarının en Hegelcisidir. *Ahlâk İncelemeleri*'nde o “kendini-gerçekleştirme” kavramı açısından ifade edilen bir tür yetkinlikçi ahlâk açıklaması sunar. Bu doktrin aynı zamanda “kendini gerçekleştirme” etiği olarak adlandırılabilir. Bradley'nin “durumum ve ödevleri” kavramı “kendini gerçekleştirmenin” anlamını açık hâle getirir. Bradley, her kişinin toplum içinde bir yer ve işleve sahip olduğunu kabul eder; onun “ödev”-leri yaşamındaki “durum”u ile ilişkilidir. O, kendini yalnızca toplum içindeki durumu ile ilişkili ödevlerini yerine getirmek suretiyle gerçekleştirebilir. Kendini gerçekleştirme, toplumdan ayrı mümkün değildir. En yüksek kişisel iyi, en yüksek “sosyal ya da ortak iyi” ile uyum hâindedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kendini gerçekleştirme, durumum ve ödevleri, ideal ben, sosyal organizma.

#### ABSTRACT

F. H. Bradley's *Ethical Studies* is his most Hegelian study. In his *Ethical Studies*, he describes a type of perfectionist account of morality that is articulated in terms of the concept of self-realization. This doctrine is also called the ethics of self-realization. Bradley's conception of “My station and its duties” makes the meaning of self-realization clear. He holds that each person has a place and function in society; his duties relate to his station in life. He can realize his self only by performing his duties relating to his station in society. Self-realization

\* Prof. Dr., Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Felsefe Grubu Eğitimi. emelkoc20@yahoo.com.  
Yazı geliş tarihi: 01.11.2017; kabul tarihi: 04.12.2017.

is not possible apart from society. The highest personal good is in harmony with the highest social or common good.

**Keywords:** Self-realization, my station and its duties, ideal self, social organism

...

## I. Giriş

Francis Herbert Bradley (1846-1924), bazı düşünürlerin “özgün bir Hegelcilik” olarak nitelendirdikleri İngiliz idealizminin kuşkusuz temel figürü ve en popüler ismidir. Bradley’nin düşünceleri, İngiliz empirizmi ve yararcılığına karşı geç XIX. yüzyılda İngiltere’deki reaksiyoner tavrın doruk noktasını oluşturmuştur.

Bradley, İngiliz felsefe sahnesine söz konusu felsefenin gayet canlı ve hareketli olduğu ve birkaç yıl öncesine kadar J.S. Mill’in (1806-1873) düşüncelerinin adeta kesin doğrular olarak kabul edildiği bir dönemde çıkmıştır. Zihnin bir biçimde bireysel arzular, inançlar ve duygulardan oluştuğunu savunan Mill, atomist bir fail insan tanımlamasına sahiptir ve bu bakış açısıyla ahlâkî yaşama dair “yararcılık” esasına dayalı bir açıklamanın ötesine geçebilmek pek mümkün görünmemektedir.

Böyle bir düşünsel atmosferde dönemin diğer bazı idealist düşünürleri gibi, Bradley de Mill’in kuramının pek çok sorunu olduğunu düşünerek, onun yararcılığının temelinde bulunan insan anlayışına karşı eleştirel bir tavır sergileyip, bu eleştirilerini *Ethical Studies/Ahlâk İncelemeleri* adlı eserinde ayrıntılarıyla serimlemiştir.

Bradley, Mill’in “haz için haz” anlayışının da Kant’ın “ödev için ödev” anlayışının da tek yanlı ve yetersiz olduğunu belirterek, daha tatminkâr olacağını düşündüğü “kendini gerçekleştirme” esasına dayalı bir yaklaşım geliştirmiştir. Ahlâkî bakış açısının “kendini gerçekleştirme” ve “toplumda kendi konumunu belirleme” ile ilintili olduğunu düşünen Bradley, “toplum içinde kendini-gerçekleştirme”den söz ederek, bireysel özgürlük ya da kişisel çıkarla, “organik toplum”un değerleri arasında “uyumlu bir bütünlük” sağlamaya çalışan bir bakış açısı sergilemiştir. Bu suretle Bradley, “Durumum ve Ödevleri”ne ilişkin yaklaşımıyla ahlâk felsefesinin temel problemlerinden biri olan “tikel” ile “tümel”in, “içerik” ile “form”un ilişkisinden kaynaklanan problemi aşmaya çalışmıştır.

## II. F. H. Bradley’nin Felsefi Eğilimi

Bradley felsefesinin şekillenmesinde etkili olan düşünsel kaynaklar arasında T.H. Green ve G.W.F. Hegel felsefesi önemli bir yer tutmuştur. Bradley bir yandan empirizme ve yararcılığa karşı bir hareket başlatan idealist düşünür Green’in etkisiyle çalışmalarında Kantçı bir araştırma çizgisini yaşatmaya çalışmış, diğer yandan mantık, metafizik ve etiğinde Hegel’den yola çıkarak “Mutlak” olarak adlandırdığı bir birliği

tanımlama çabası içerisinde olmuştur.<sup>1</sup> İngiliz filozoflarının genelde metafizikten sakınan bir eğilim sergiledikleri yerde Bradley, geleneksel tarzdaki metafiziğin son örneği olarak nitelendirilen metafizik sistemiyle İngiliz düşünürleri arasında özel bir yer tutmuştur.

Bradley, ilk yapıtı olan *The Presupposition on Critical History/Kritik Tarihin Önkabulleri*’ni 1874’te, *Ethical Studies/Ahlâk İncelemeleri*’ni ise 1876’da yayımlamıştır. *Ahlâk İncelemeleri* Bradley’nin ahlâk alanındaki düşüncelerini serimlemesinin yanı sıra onun sonraki yıllarda net bir biçimde şekillendireceği metafizik düşüncelerinden birinin ilk oluşumlarını içermesi açısından da önemlidir. Bu düşünce, “Evrenin de ahlâksal dünya gibi “farklılıklardan oluşan bir birlik” olduğu; bu birliğin öğelerinin kendilerinden daha kapsamlı bir “Bütün”e ait oldukları ölçüde gerçek olacakları” düşüncesidir.

Bradley, *Ahlâk İncelemeleri*’nden sonra 1883 yılında *The Principles of Logic/Mantığın İlkeleri*’ni ve zaman içinde mantık konusundaki çalışmalarını daha tam ve verimli hale getirmek amacıyla da metafizik sistemini sunduğu *Appearance and Reality/Görünüş ve Gerçeklik* (1893) isimli eserini yayımlamıştır.

*Görünüş ve Gerçeklik* adlı eserin *Görünüş* adını taşıyan ilk kitabı, doğası itibarıyla çelişkileri olan fenomenal dünyanın septik ya da yıkıcı bir kritiğidir. *Gerçeklik* olarak adlandırılan ikinci kitap ise birinci kitabın yapısal tamamlayıcısı olup, fenomenlerin çelişkilerinin bir biçimde uzlaştırılması gerektiği düşüncesini temele alarak Mutlak’ın doğasını tanımlamaya yönelmektedir.

İngiliz felsefesinde mutlak idealizmin en önemli ifadesi olarak kabul edilen *Görünüş ve Gerçeklik* Batı’da plüralist bir metafiziğe yönelik en yoğun kritikleri içeren bir çalışma olması açısından önemlidir. Bradley, söz konusu eserinde “monist” dünya görüşüne dolambaçlı ve kritik denilebilecek bir yoldan ulaşmış ve “Gerçekliği bölme konusundaki zihinsel girişimlerimizin bizi çelişkilere götüreceğini” göstermeye çalışmıştır.<sup>2</sup> Bradley’nin “Gerçekliğin Birliği” konusundaki düşünceleri doğrudan doğruya “bağıntı”lara (relation) yönelik kritiği ile ilintilidir. “Bağıntı” çözümlemesi ve bu doğrultudaki kritikleri, Bradley’nin paradoksal yöntemini ortaya koyduğu gibi onun “Çağdaş felsefenin Zenon’u”<sup>3</sup> olarak anılmasını da sağlamıştır.

Bradley’e göre, tüm felsefi problemlerin nihai noktada kendisine indirgenebileceği temel problem “çeşitliliğin birlik karşısındaki durumunu anlama” problemi, yani “birlik-çokluk” problemidir. Bradley, *Görünüş ve Gerçeklik*’te çokluk ya da çeşitliliğin olması durumunda bir bağıntının/ilişkinin olması gerektiği; bağıntının/ilişkinin

<sup>1</sup> Stephen Trombley, *Modern Dünyaya Yön Veren 50 Düşünür*, 1. Baskı, Çev. G. Gülbey, İstanbul: Kolektif Kitap, 2013, s. 116-117.

<sup>2</sup> Jeff Speaks “Bradley’s Monist Idealism” .[https://www3.nd.edu/~jspeaks/courses/2007-8/43904/\\_HANDOUTS/bradley-appearance-reality.pdf](https://www3.nd.edu/~jspeaks/courses/2007-8/43904/_HANDOUTS/bradley-appearance-reality.pdf).p.1.

<sup>3</sup> Frank Thilly, *Çağdaş Felsefe*, Çev. İ. Şener, 2. Baskı, İstanbul: İzdüşüm Yayınları, 2002, s. 392.

ise çelişik bir yapıya sahip olduğu düşüncesinden hareketle plüralist bir metafiziğin imkânsızlığını göstermek suretiyle kendi “monist” öğretisini şekillendirmiştir.

“Bir yanda bir çeşitliliğe ve sonluluğa (finitude)...diğer yanda bir birliğe sahip”<sup>4</sup> olduğumuzu ifade eden Bradley, Gerçekliğin çeşitliliği dışlayan bir şey olarak değil, çeşitliliği kendi karakterine dönüştürecek şekilde içeren bir şey olarak “BİR” olması gerektiğini düşünmüştür.

*Görünüş ve Gerçeklik*’te “Mutlak/Nihai Gerçeklik kendi kendisiyle çelişmeyen bir yapıdadır” ilkesini esas alıp metafizik alandaki kriterini “tutarlılık” olarak belirleyen Bradley, “metafizik kriterini” dünyaya ilişkin pek çok sıradan düşünceye ve gerçekliğe farklı bakış açılarına uygulamak suretiyle, zihnin ne ölçüde tatmin olduğunu araştırmaya başladığında, onların çelişkilerle yüklü oldukları için zihni tatmin edemediklerini ve çelişik yapılarından dolayı “değişen derecelerde gerçeklikten yoksun” olduklarını, yani “görünüş” olduklarını bulgulama imkânı bulmuştur.<sup>5</sup> Bradley, buradan hareketle “metafizik kriter”ini kullanmak suretiyle varolan her şeyin içerisinde düşünüleceği, yani tüm görünüşleri kuşatan, “bağıntı-üstü” olan, herhangi bir dış belirlemeye imkân vermeyen, kendisi ile tutarlı, nihai bir gerçeklik olarak “Mutlak” düşüncesine ulaşmıştır. “Mutlak” düşüncesi, Bradley felsefesinde zihnin nihai anlamda tutarlılık gereksinimini karşılayabilmek için ortaya çıkan bir düşüncedir. Dolayısıyla Bradley felsefesinde tutarlılık,<sup>6</sup> son noktada “kapsamlılık” ve “sistemli olma” ile birlikte değerlendirilmek durumundadır.

Böylece Bradley felsefesinde Mutlak olanın tutarlılığına ilişkin formel standart, “her şeyi kuşatma” düşüncesiyle birlikte düşünülmektedir. Mutlak, herşeyi ihtiva etmeli ve uyumlu olmalıdır. Bradley, görünüşlerin tümünün Mutlak’ta yalnızca ihtiva edilmekle kalmadıklarını aynı zamanda “tamamlandıklarını” düşünür. “Mutlak’ta hiçbir görünüş yitirilmez. Her bir görünüş, Bütünün birliğine katkıda bulunur ve Bütünün birliği için özsel...”<sup>7</sup> bir öneme sahiptir.

<sup>4</sup> Francis Herbert Bradley, *Appearance and Reality*, London: Oxford University Press, 1897, p. 416.

<sup>5</sup> Bradley, *Appearance and Reality*, p.120, 167.

<sup>6</sup> Bradley bir metafizikçi olarak tercihini öncelikle teoriden yana kullansa ve teori alanında teorik standardın kesinlikle mutlak olması gerektiğini ifade ederek, teorik tutarlılığı en üst konuma yerleştirse de o, tecrübemizin pratik olan ve metafizik kriter tam olarak uymayan yönlerini de “salt tutarlılık” adına göz ardı etmemekte; onları, varolan herşeyi anlama eğilimi ve “Bütün”e ulaşma arzusuyla Mutlak’ın her şeyi kuşatan zenginliği ve ahengi içerisinde değerlendirmektedir. Başka bir deyişle, tutarlılık kriteri başlangıçta yalnızca formel bir düşünce olarak ortaya çıkıyor görünümü verse de aranının yalnızca formla ilintili bir tutarlılık olmayıp, içerik bakımından tutarlılığı da beraberinde getirdiği anlaşılacak durumundadır.

<sup>7</sup> Bradley, *Appearance and Reality*, p. 404.

### III. *Ahlâk İncelemeleri*’nin Diyalektik Yapısı

Pek çok yorumcu Bradley’nin eserleri arasında gerek dili, gerekse düşünceleri itibariyle Hegelci izleri en yoğun taşıyan yapıtının, *Ahlâk İncelemeleri* olduğu konusunda uzlaşırlar.<sup>8</sup>

*Ahlâk İncelemeleri* diyalektik yapıya sahip bir çalışmadır; eserin diyalektik yapısı dikkate alındığında ahlâklılığın doğasını sorgularken Bradley’nin ilgisinin salt etik konuların ötesine taşıdığı, onun bakış açısından ahlâklılığın doğasına ilişkin sorunun kaçınılmaz olarak ahlâkın dinle ve dinin felsefe ile ilişkisine bağlı olarak daha muhtevalı bir problemi içerdiği görülür. Bradley, söz konusu eserinde, Hegel’de bulduğumuz, bilincin içindeki tüm karşıtılımların tamamıyla aşıldığı spekülâtif diyalektik biçiminden çok “görünümlerin diyalektiği” ile sonuca ulaşmak amacındadır. Zira Bradley’e göre bağıntısal sistem, “tasarıma” (representation) imkân vermeyen “Gerçek’e ilişkin birşey” olduğu ve hiçbir zaman tam ve eksiksiz olamayacağı için, ahlâk, din ve felsefenin tümünün Mutlak değil, mutlakın görünüşleri olarak düşünülmesi gerekir.<sup>9</sup> Bu durumda ahlâklılığın doğası problemi de doğal olarak salt etik konuların sınırlarını aşmak durumundadır.

Bradley’nin *Ahlâk İncelemeleri*, sırasıyla Özgür-İrade ve Zorunluluk (necessity) Teorileriyle Bağlantı Halinde Basit Sorumluluk Nosyonu; Niçin Ahlâklı Olmalıyım?; Haz İçin Haz; Ödev İçin Ödev; Durumum ve Ödevleri; İdeal Ahlâklılık, Bencillik (selfishness) ve Özveri (self-sacrifice) başlıklarını taşıyan yedi Deneme’den oluşur. Söz konusu eseri oluşturan Denemeler bağımsızmış gibi görünmelerine rağmen, dikkatli bir inceleme onların merkezî bir düşünce bağlamında birleştiğini gösterir. Daha net bir ifadeyle Denemeler, *Ahlâk İncelemeleri*’nin temel tezi olan “kendini-gerçekleştirme olarak ahlâklılık düşüncesi” bağlamında biraraya gelirler.

Bradley *Ahlâk İncelemeleri*’nde yetkinlikçi (perfectionist) bir eğilim sergiler. Yetkinlikçiliğe göre “yetkinlik” ya da “kendini gerçekleştirme” en yüksek iyidir. Yetkinlik, karakterin yetkinliği ya da erdem ve ahlâkî üstünlük ile uyum içinde hislerin, heyecanların ve arzuların rasyonel bir biçimde kontrol edilmesidir. Yetkinlik, aynı zamanda insanlığın yetkinliği ya da insanlar arasında yetkin karakter tipinin gelişimi olarak da düşünülme durumundadır. Bu durum, toplum içindeki her bireyin bu ideale ilişkin bilinçli bir arayış içinde olmasını gerektirir.<sup>10</sup>

Bradley, yetkinlikçi tavrıyla *Ahlâk İncelemeleri*’nin “Durumum ve Ödevleri”ne (My Station and its Duties) ilişkin bir etiği net bir biçimde dile getiren Beşinci Denemesinde, ahlâklılığın doğası meselesi hakkındaki pozisyonunu açık bir biçimde ortaya koyar.

<sup>8</sup> Richard, Wollheim, *F. H. Bradley*, London: Harmondsworth, Pelican Books, 1959, xiii-xv

<sup>9</sup> <https://www.psa.ac.uk/sites/default/files/conference/papers/2015/BRADLEY’S ACCOUNT OF IDEAL MORALITY: SELF-REALIZATION AND ITS EQUIVOCATIONS.pdf>

<sup>10</sup> <http://www.universityofcalicut.info/SDE/Ethics.pdf>

*Ahlâk İncelemeleri* 'nde Bradley, kendini-gerçekleştirmeye (self-realization) ilişkin bazı popüler yorumları eleştirmek suretiyle ahlâklılığa ilişkin tatmin edici bir açıklama yapmak amacındadır. Dolayısıyla Wollheim 'ın, Bradley 'nin düşünme tarzına ilişkin “Bradley düşüncesi başından sonuna değin ilham kaynağı bakımından kritik olup, bir dizi inkârlar, olumsuzlamalar, reddetmeler üzerine inşa edilmiştir.”<sup>11</sup> biçimdeki ifadeleri *Ahlâk İncelemeleri* açısından da geçerliğini korur. Eser hem polemikleri hem de onlara ilişkin yapıcı bir yaklaşımı içerir, yani eser negatif egzersizleri ve farklı yaklaşımlara ilişkin kritikleri içermekle birlikte bu düzeyde kalmamakta, nihai noktada kritiklerin, “bireyin” ahlâkî anlamda “kendini-gerçekleştirmesi” konusunu merkeze alan pozitif bir ahlâklılık teorisi bağlamında, üstesinden gelinmektedir.

Diğer bir deyişle Bradley insanlara ne yapmaları gerektiğini doğrudan söylemekten çok, ahlâklılığın doğasına ilişkin yanlış görüşlerin çürütülmesi ve “ahlâklı olmanın ne anlama geldiğinin” kritik bir tavırla sorgulanması gerektiğini vurgulayan bir eğilim sergilemektedir. Ahlâkî yaşamın yalnızca belirli özellikleri üzerinde odaklaşan felsefi görüşleri, tek yanlı davrandıkları ve “ben”e dair eksik bir görüş sundukları için eleştiren Bradley, bu suretle kendi düşüncelerini de adım adım ortaya koyma imkânı bulur. Bu suretle eser mümkün olduğunca tam olabilme ve “tek yönlü”<sup>12</sup> bir pozisyon sergilemekten uzaklaşma amacındadır. Dolayısıyla eserin “eleştirel ya da negatif” ve “yapıcı ya da pozitif” yönlerini birleştiren devamlılığı gözden kaçırmak Bradley 'i gereği gibi anlama yolunda engel oluşturacaktır.

*Ahlâk İncelemeleri* 'nin ilk Denemesi 'nde Bradley, felsefi determinizm ve indeterminizme ilişkin çifte tehlikeye karşı ahlâkî sorumluluk düşüncesini savunurken, ikinci Denemede “Niçin ahlâklı olmalıyım?” sorusuna yönelir. Burada Bradley bir septiğin “Onda benim için ne var?” sorusunu soran bilme isteğini gündeme getirerek, bu sorudan sakınılması gerektiğini, bu soruya yanıt arama girişiminin ahlâklılığı yalnızca kişisel ilgi (self-interest) ve çıkarlara indirgeyeceğini, ahlâkî kişinin (moral person) böyle bir soru sormaya ihtiyaç duymayacağını öne sürer.

Diğer yandan Bradley, ahlâklılığın, “kendini-gerçekleştirme” ile “ne ölçüde” ya da “hangi formda” uyuşabileceği konusuna netlik kazandırmak ister. Bu nedenle onun çalışması “ahlâklılık” ve “kendini gerçekleştirme” düşüncesi yoluyla şekillenir. Bu soruya yönelik en iyi yanıtı bulabilmek *Ahlâk İncelemeleri* 'nin arta kalanının odak noktasını oluşturur.<sup>13</sup> Zira ahlâkî bağlamda kendini gerçekleştiren “ben”e ilişkin uygun bir düşünce geliştirebilmek her zaman Bradley 'nin ilgisini çekmiştir.

Bradley 'e göre, Niçin ahlâklı olmalıyım? sorusu doğal, ancak tuhaf görünen bir sorudur. Zira ahlâklılık, kendisine yalnızca başka bir şeyden dolayı iyi olarak yönelmediğimizde asla gereği gibi anlaşılabilir. O, ötedeki bir şey için bir “araç” değil, kendisi

<sup>11</sup> Wollheim, F. H. *Bradley*, 1959, p.17

<sup>12</sup> <http://eprints.whiterose.ac.uk/81188/2/IdealismGreenBradleyfinal.pdf>, p.15

<sup>13</sup> <http://eprints.whiterose.ac.uk/81188/2/IdealismGreenBradleyfinal.pdf>, p.15



için istenen bir “amaç”tır. Değeri indirgendiğinde ortadan kaybolur; onu korumak için yalnızca kullanmak değil, istemek gerekir.<sup>14</sup> Oysa Niçin ahlâklı olmalıyım? sorusu ahlâklılığın ötesinde bir amacın var olduğunu ve ahlâksal erdemın uygulanmasının yalnızca bu amacın bir aracı olduğunu telkin etmek durumundadır.

Bu durumda Niçin ahlâklı olmalıyım? sorusunun olası olumlu bir yanıtı yoktur. Soru, ahlâkın kendi içinde bir amacı var mıdır? sorusuna eşdeğer olmadıkça anlamdan yoksun bir sorudur; ve ahlâklılık kendi içinde bir amaca sahipse eğer, bu amaç ne tür bir amaç olacaktır? Ahlâklılık, insan açısından “amaç” ile aynı şey midir?, eğer böyleyse ikisi değiştirilebilir durumdadır; ya da ahlâklılık...kendisinden daha kapsamlı olan bir amacın ögesi midir? O tüm bakış açılarından nihai amaç mıdır ya da bütüne ilişkin bir görüş müdür? İyi bir sanatçı olduğu sürece sanatçı ahlâkı ya da iyi bir filozof olduğu sürece filozof ahlâkından söz edilebilir mi? Onların sanatı ya da bilimi ve onların değeri, aynı bakış açısından bir ve aynı bir şey midir ya da iki farklı şey midir yoksa iki bakış açısından bir şey midir?<sup>15</sup>

Bu soruları gündeme getiren Bradley bunların yanıtı kolay sorular olmadığını ve onları henüz tartışmayacağını ifade etse de ahlâklılığın kendi içindeki amacı açısından en genel ifade olarak “kendini gerçekleştirme” vurgusunu yapar.<sup>16</sup> Başka bir deyişle, Bradley’e göre ahlâk kendi içinde bir amaç içerir; biz onu olduğu gibi kabul ederiz. Bir şey yapılmalıdır, bir iyi gerçekleştirilmelidir. Ancak bu sonuç, kendi başına ahlâklılık (morality) değildir: Ahlâk, edimi (act) sonuca yönelik *salt* (mere) bir araç yapamayacağı için, sanattan farklıdır. Yine de bir araç vardır. Yalnızca yapılmış bir şey değil, fakat benim tarafımdan yapılan bir şey vardır– Edimi *Ben* yapmalıyım, amacı ben gerçekleştirmeliyim. Ahlâk hem bir şeyin yapılmasını hem de onun benim tarafımdan yapılmasını gerektirir; ve eğer onları amaç ve araç olarak düşünürseniz, amaç ve aracı ayıramazsınız....Kısacası ahlâklılık açısından amaç, edimi gerektirir ve edim “kendini- gerçekleştirmeyi” gerektirir.<sup>17</sup>

Bu suretle Bradley, ahlâkî bilincin *içerisinden*, ahlâklılığın bir amaca sahip olduğunu, ahlâklılığın ötesinde değil, fakat en yüksek gerçekleşimi içerisinde bizzat ahlâk tarafından kurulan bir amaca sahip olduğunu net bir biçimde ayırt edebileceğimizi belirtir: “Bu amaç bir bütün olarak “kendini (self) gerçekleştirmek”tir.

<sup>14</sup> Bradley, *Ethical Studies*, London: Henry S. King & Co. 1876, p. 53.

<sup>15</sup> Bradley, *Ethical Studies*, p. 59.

<sup>16</sup> Bradley, *Ethical Studies*, p. 59.

<sup>17</sup> Bradley, *Ethical Studies*, p. 60.

#### IV. Haz İçin Haz ve Ödev İçin Ödev Yaklaşımı

Bradley, *Ahlâk İncelemeleri*'ne “haz için haz” ve “ödev için ödev” prensibiyle hareket eden yaklaşımları kritik ederek başlar. O, bir yandan J. Bentham ve J. Mill'in faydacılığına toplumun bireyden önce geldiği ve bireyin, topluma üye olarak kimliğini kazandığı gerekçesiyle karşı çıkarken, diğer yandan Hegel'in, Kant'ın etiğine yönelik çok “formel” ve yetersiz olduğu, nihai noktada “boş bir forma”, çıplak bir tümele vurgu yaptığı tarzındaki kritiklerini haklı bulur. Bradley, bu görüşlerin temelini oluşturan bireysel insan modelinin esas itibarıyla eksik olduğunu ve kişiliğin aslı sosyal boyutunu görmezden geldiğini iddia eder. Bu doğrultuda o, ahlâklılığın “kendini-gerçekleştirme” ile eşit ölçüde kapsamlı (coextensive) olduğunu kabul ederek, toplumu, bireylerin salt toplamından daha fazlası olarak gören bir yaklaşım geliştirir.<sup>18</sup>

Bradley'e göre, hedonist bakış açısının hatası hazzın “iyi” ile eşdeğer olmasıdır. Haz, “iyi” içerisinde söz sahibi olması gerekirken, kendi içinde ve kendi başına “haz” kesinlikle “iyi” değildir. Yegâne “iyi” olarak hazzı düşünmek suretiyle hedonizm, açıkça ahlâkta “formel” öğeye zarar verecek biçimde ahlâklılığın “içeriğine” ilişkin iddiaları abartır. Buna karşılık “ödev için ödev” etiğinin ahlâkî tecrübeye tümelin yeri hakkındaki hedonist hatayı düzeltmek üzere sahneye çıkması, bir başarı anlamına gelmez. Zira Bradley “ödev için ödev” etiğinin, “haz için haz” etiğine göre diyalektik düzenin daha üst basamağında yer almayı hak etse de kusursuz olduğunu düşünmez. “Ödev için ödev” etiği, hedonizmin hatalarını düzeltmeye çalışırken, ahlâkî formun, ahlâkî içerikle nasıl ilişkilendirileceğinin açıklıkla ifade edilebilmesi konusunda etkisini oldukça yitirir görünmektedir. “İyi istencin”, şu tikel insanın istenci ile nasıl ilişkilendirileceği ve tikel insanın istencinde nasıl gerçekleştirilebileceği açıkta kalan bir husustur. Evet, ahlâktan söz edilmek durumundaysa eğer, tekil istenç üzerinde “iyi istenç” olmalıdır. Yine de ayrıntılı mesele, onun bu ya da o kişinin istenci ile nasıl ilişkilendirileceği meselesidir.<sup>19</sup>

Bu suretle Bradley, hedonizmi, “formu” bir yana bırakıp sadece “içeriği” temele aldığı, Kant'ın ödev ahlâkını ise “içeriği” dışlayıp “formu” önemseydiği, hatta bu suretle “boş bir formüle”<sup>20</sup> yöneldiği için eleştirir. Her iki yaklaşımın da tümel ile tikelin, form ile içeriğin birliğini sağlayamadığını düşünen Bradley, ne hedonistle “ahlâkî içeriğin” yüceltilmesine ne de “ödev için ödev” ahlâkî ile birlikte “ahlâkî formun” yüceltilmesine katlanamayacağını belirterek daha tam bir yaklaşım sergilemek amacındadır.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> <http://people.stfx.ca/wsweet/BOSANQUET&BRADLEY: htm>

<sup>19</sup> <https://www.psa.ac.uk/sites/default/files/conference/papers/2015/BRADLEY'S ACCOUNT OF IDEAL MORALITY: SELF-REALIZATION AND ITS EQUIVOCATIONS. pdf>

<sup>20</sup> Bradley, *Ethical Studies*, p. 146

<sup>21</sup> <https://www.psa.ac.uk/sites/default/files/conference/papers/2015/BRADLEY'S ACCOUNT OF IDEAL MORALITY: SELF-REALIZATION AND ITS EQUIVOCATIONS. pdf>

## V. Kendini Gerçekleştirme

Bradley, “haz için haz” ve “ödev için ödev” yaklaşımının her ikisinin de bir değeri olduğu söylenebilse de onların tümüyle tatmin edici olduklarını düşünmez. Onlar benzer şekilde farklı koşullardaki ve farklı zamanlardaki insanların farklı eğilim ve amaçlarını tek bir prensip dahilinde kategorize etmeye çalışarak eksik bir formül sunmuşlardır.

O hâlde bu yaklaşımların eksikliklerini giderecek yeni bir bakış açısına ya da daha doğru bir ifadeyle bir senteze ihtiyaç vardır. Bu bakış açısının oluşumunda şüphesiz “ahlâk” ile “sosyal ahlâk” birbirinden ayıran Hegel’in Bradley üzerindeki etkisi gözardı edilemez. Öncelikle “Moralitât” ile “sittlichkeit” arasında bir ayrım yapan Hegel’e göre, moralitât bireysel, düşünümsel ve rasyonel olup, bireysel bilincin özerkliğine, kişisel kanaat ve vicdana dayanırken, sittlichkeit ise alışkanlık, gelenek ve görenekler tarafından yönetilen ahlâkî ve ahlâklı davranışı tanımlar. Sittlichkeit, toplumun nesnel yasalarıyla uyumlu olup örf ve adetlere dayanmaktadır; dolayısıyla toplumsal ahlâk olarak nitelendirilebilir. Hegel, “moralitât” ile “sittlichkeit”ı tek başına değerlendirmenin yetersiz olacağını, zira “moralitât”ın içeriğini “sittlichkeit” tan aldığını belirterek bu ikisini bir sentez içinde biraraya getirmenin gerekliliğine vurgu yapar. Böylece Hegel, ahlâkın hem öznel hem de nesnel boyutunu gözardı etmeyen, bireyin çıkarlarının, bütünün çıkarlarıyla uyum içinde olabileceği, rasyonel biçimde düzenlenip örgütlenmiş organik bir toplum anlayışı öne sürer.<sup>22</sup>

Bu yaklaşımıyla Hegel –çıkış noktası her ne kadar Kant olmuş olsa da– sadece bir tutarlılık ya da çelişmezlik yasası olarak düşündüğü Kant’ın evrensel ahlâk yasasından kaynaklanan sorunların üstesinden, “bir toplum içinde biçimlenen ahlâksal doğamız ile varlığımızın rasyonel boyutu”nun bir sentezini yaparak gelmeye çalışır.

Bu düşüncelerden etkilenen Bradley, hazzın, kendini anlama konusunda nihai bir bakış açısı sunamayacağını, ödevin ise insanı, ahlâkî anlamda tatmin etmekte yetersiz kaldığını ifade ederek, Hegel’in *organik toplum* düşüncesini alıp geliştirir.

Bradley, “Durumum ve Ödevleri”ne yönelik yaklaşımıyla, her bir bireyin, içinde spesifik bir yere sahip olduğu, sosyal bir düzenin var olduğunu ileri sürerek, “yükümlülük” ve “ödev” kavramlarını, “toplumsal durum” –toplumsal sınıfı ifade etmek için kullanılmaz– duygusunun ayrılmaz bir parçası olarak değerlendirir. Bradley’nin amacı, bireyin toplum içinde kendi “durumunu” belirleyebilmesi ve bu “duruma” ilişkin “ödevlerini” –o, bu ödevlerin özgün ve somut olmak durumunda olduğunu düşünür– yerine getirebilmesidir.

Zira Bradley, bireyin kendi bireysel iyisinden daha fazlası olan bir “iyi” ile ilişkilendirilen ödevlerini yapmak suretiyle, “kendini gerçekleştirme”yi başarabileceğini ve onun ödevlerinin tatminkâr bir “orta yol” bulunmasına imkân verebilecek biçimde bir içerik ya da bağlam içerisinde verilebileceğini düşünür.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Ahmet Cevzici, *Etüğe Giriş*, 2. Baskı, İstanbul: Paradigma, 2008, s. 219.

<sup>23</sup> <http://eprints.whiterose.ac.uk/81188/2/IdealismGreenBradleyfinal.pdf>.

Hal böyle olunca Bradley'nin "durum" (station) ve "ödev" ile ne kastettiğini anlayabilmek önem kazanır. Ancak Bradley, bir toplumun ögesi olan "durum"lardan söz etmiş olmasına rağmen, "durum" terimini tam olarak belirginleştirmemiş; bireyin hangi birime ya da hangi kurumdaki "durum"a bağlı kalacağı konusunda net bir bilgi vermemiştir. Dolayısıyla Bradley felsefesinde "toplumun" ulus devlet mi yoksa diğer sosyal birimler mi olduğu belirsizdir.<sup>24</sup>

Diğer taraftan "ödev nedir?" sorusu sorulduğunda Bradley şu yanıtı verir: Ödev, basitçe hakkın (right) diğer yönüdür. Diğer kutup ya da an'dan görülen, aynı ilişkidir. O, tikelin tümel ile, tikel üzerine vurgulu ilişkisidir. Ödev, nesnel istenç ile evetleyici bir ilişki içindeki *benim* istencimdir... Ödev, bu tümeli ya yalnızca gerçekleşmiş olarak tasarlayan ya da aktüel olarak bunu yapmaya da çalışan, benim istencimdir. "Bunun benim ödevim olması" "bununla benim özdeşleştiğim/kimliğimi belirlediğim" ya da "kendimi hak ile özdeşleştirerek tasarladığım anlamına gelir."<sup>25</sup>

Bradley'e göre, "hak ve ödev tek bir bütünün yönleridir. Bu bütün, iyidir."<sup>26</sup> Hak ve ödevin herbiri kendi başına birer soyutlama iken, iyi olanda biraraya gelirler ve gerçek anlamlarına kavuşurlar. "Hak, ödevde taşınır. Ödev, kendini hak bağlamında gerçekleştirir."<sup>27</sup>

Bradley, kişinin ödevleri ile kişinin haklarının karşılıklı olduğunu düşünerek, "ödevleriniz olmaksızın, haklarınızın olabileceği" ve "haklarınız olmaksızın, ödevlerinizin olabileceğini" düşünmenin yanlış olduğunu ifade eder. Bunun yanı sıra o, ödevin olası bir zorlamaya dayandığı ve buyruğun daima bir "korku" gerektirdiği düşüncesini de hatalı bulur.<sup>28</sup>

Ancak her ne kadar Bradley "hakların" bireyin "durumu"na uygun olduğunu; haklar ve bağlılaşık yükümlülüklerin, belli durumlarla ilinti olup, o durumlarla birlikte düşünülmesi gerektiğini ileri sürmüş olsa da tam olarak bir kişinin bu hakları nasıl elde edeceği hususunu belirsiz bırakmıştır.

Bradley, bireyin mutluluğunun, arzuları ve gereksinimleri yoluyla değil, değerleri aracılığıyla, yani *gerçekten* ne istediğini temsil ettikleri için kendisine dâhil edip içselleştirdiği istekleri üzerinden anlaşılabilirliğini düşünür. Bu istekler, neyin istenebilir olduğuna ilişkin bir anlayışla biçimlendirilirler ve bireyin "kim olduğunu belirleme" araçlarıdır.<sup>29</sup> Değerlerin koşulu olan seçme özgürlüğü ise, Bradley'e göre, karmaşık toplumsal eğitim sürecinin bir sonucudur.

<sup>24</sup> Bradley, *Ethical Studies*, p. 142-143,181.

<sup>25</sup> Bradley, *Ethical Studies*, p. 188.

<sup>26</sup> Bradley, *Ethical Studies*, p. 188.

<sup>27</sup> Bradley, *Ethical Studies*, p. 189.

<sup>28</sup> Bradley, *Ethical Studies*, p. 192.

<sup>29</sup> Roger Scruton, *Modern Felsefenin Kısa Tarihi*, Çev. U. Özmakas, Ü. H. Yolsal, 1. Baskı, Ankara: Dipnot Yayınları, 2015, s. 250.

Bu düşünceleri doğrultusunda Bradley, bireyin yaşamda hangi “durumu” ya da konumu işgal edeceğine yönelik bir seçim yapabileceğini ifade ederek, bir kez “durumunu” belirledikten sonra bu “duruma” ya da konuma ilişkin “ödevlerin” neler olduğu sorusunun bir seçim meselesi olmadığını altını çizer. Bu nokta, ancak, amaç birey tarafından seçilen bir amaç olmayıp nesnel bir amaç olduğu ölçüde, bireyin kendi bireyselliğini o amaç aracılığıyla gerçekleştirmeyi umut edebileceği anlamına gelmesi sebebiyle gayet önemlidir. Bradley’nin bu konudaki ifadeleri çok belirgin olmasa da bireyin ahlâkî ilerlemesini yargılamak durumunda olduğu kriterlerin, otoritelerini kendi seçimlerinden başka bir kaynaktan alan kriterler olmak zorunda olduğunu; aksi taktirde otoriteye sahip tek şeyin bireyin kendi seçimi olması hâlinde, bireyin “kendi içine kapalı” keyfi bir oyun oynuyor izlenimi verdiğini, bunun yeniden ve yeniden tekrarlanma durumuna sebebiyet verilebileceğini ifade eder.<sup>30</sup>

Bu düşünceler, Bradley’i ahlâksal amacın kendini gerçekleştirmek olduğu ve kendini gerçekleştirmenin ise sonlu ve sınırlı bir varlık olan insan adına yalnızca bir “bütün” olma değil, aynı zamanda “sonsuz bir bütün” olma isteği anlamına geldiği düşüncesine yönlendirir. Sonlu ve sınırlı olmaktan kaynaklanan güçlük, ancak “bir bütünün üyesi” olarak telafi edilebilir. Bütün’de bireysel benin sonluluğu aşılır ve “o, bir organizmanın fonksiyonu haline gelir.”<sup>31</sup> Bu durumda tikel ben, bütünün salt bir “parça”sı değil, fakat bütündeki bir “üye” olmak ve kendini bu bütündeki “durumu” ve “ödevleri” ile bilmek ve istemek durumundadır.

O hâlde ben, kendimi daha önce olduğumdan daha iyi ya da daha yüksek bir şey olma yolundaki çabalarımı ifade eden edimler aracılığıyla gerçekleştirirken, kendilerine uymaya özen gösterdiğim ilkeler benim pratikteki davranışımda ifade edilen ilkeler hâline gelebilmelidir. Zira ben seçenekleri değerlendirirken, seçeneklerden bağımsız şekilde onların karşısında kendimin farkında olduğum ölçüde kendimi gerçekleştirebileceğim gibi, ben’imin bütünü somut formda varlığa getirebileceğim bir seçeneği özbilinçli olarak seçip, “kendimi o seçimle tanıma” edimi dâhilinde de kendimi gerçekleştirebilme imkânı bulurum.<sup>32</sup>

Bu suretle, bireyin olgusal ve mantıksal anlamda toplumdaki ayrı olarak var olmayacağını düşünen Bradley’e göre, “kendini gerçekleştirme” doğal olarak bireysel ben’in yalnızlığı temelinde mümkün olamaz. Goethe’nin “bir bütün ol *ya da* bir bütüne katıl” ifadesini, “bir bütüne katılmadıkça bir bütün olamazsınız”<sup>33</sup> biçimine dönüştüren Bradley, bireyi sadece toplumsal değil, metafizik bir bağlama yerleştirerek toplumsal tahlillerini de gayet metafizik bir üslup içerisinde yürütmüştür.

<sup>30</sup> Alasdair MacIntyre, *Ethik’in Kısa Tarihi*, Çev. H. Hünler, S. Zelyüt Hünler, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2001, s. 278.

<sup>31</sup> Bradley, *Ethical Studies*, p. 72.

<sup>32</sup> MacIntyre, *Ethik’in Kısa Tarihi*, s. 277.

<sup>33</sup> Bradley, *Ethical Studies*, p.72.

Toplumdan bağımsız bir insanın bir soyutlama olduğu ve herhangi bir gerçekliği bulunmadığı kanaatinde olan düşünürre göre, bu durumda bireyin ne olduğunu yalıtılmış hâlde anlayabilmek mümkün değildir.

Kısacası insan sosyal bir varlıktır; o yalnızca sosyal olduğu için gerçektir,<sup>34</sup> ve kendisini yalnızca sosyal olarak gerçekleştirebilir. “Saf birey bir teori aldanmasıdır,”<sup>35</sup> ve pratikte saf bireyden söz etmek ya da bunu hayata geçirmeye çalışmak insan doğasının yetersizliği ve bozuluşudur.

Bradley’e göre bireyin kendine ilişkin bilinci, kendisini bütünü bir organı olarak bilmesinden ayrılamaz...O yabancı bir gövde (body) ile değil, yaşayan bir ahlâksal sistem ile ilişkilidir;...kendisine ilişkin “ben-bilinci” (self-consciousness) kendi içindeki bütüne ilişkin “ben-bilincidir” ve istenci kendi içinde, kendi başına başarısını fark edeceği istençtir;<sup>36</sup> Bradley bu durumu şöyle dile getirir: Çocuk doğar; o bir çöle değil, ancak yaşayan bir dünyaya, kendine ait hakiki bir bireyselliği olan bir bütüne, kendisini bir organizmadan başka bir şey olarak görmenin güç olduğu ve İngiltere’de bile, bizim şimdilerde bu isimle çağırmaya başladığımız bir sistem ve düzene gelir...O kendi ayrı ben’ini bile düşünmez, kendi dünyasıyla büyür, zihni (his mind), kendisini doldurur ve düzenler; kendisini bu dünyadan ayırabildiği ve ondan ayrı bildiği zaman da onun kendi ben-bilincinin nesnesi olan benliğine başkalarının varoluşu nüfuz eder, o başkalarının varoluşuyla etkilenip, onlarla karakterize olur. Onun içeriği tek tek her dokuda toplum (community) ilişkilerini ihtiva eder. O deyim yerindeyse konuşmayı burada öğrenmiştir veya henüz öğrenmektedir, o burada ırkının ortak mirasını kendisine mâl eder, onun kendisinin kıldığı lisan ülkesinin dili, başkalarının konuştuğu aynı lisandır... ve o kendi zihnine ırkının duygu ve düşüncelerini taşır... ve onları zihnine silinmezcesine damgalar. O bir örnek ve genel gelenek atmosferinde yetişir, onun hayatı tek bir küçük hayattan başka ve daha yüksek dünyalara doğru genişler ve o, ardışık duraklar boyunca, içinde yaşamış ve yaşamakta olduğu bütünü kavrar...Onun içindeki ruhu (soul) doyuran, dolduran, koşullayan bu ruhun özümsemiği, cevherini kendisinden aldığı, kendisini kendisinden hareketle inşâ ettiği hayat, tümel (universal) yaşamla bir ve aynı yaşamdır. Onu kendisinden uzaklaştırırsa kendi yaşamsal unsurlarını zedeler; ona saldırırsa silahını kendi kalbine doğrultur. O bütünü yaşamında kendi yaşamını bulmuştur.<sup>37</sup>

Toplumdan kopuk birey, Bradley’e göre gerçeklikten yoksun olduğu için, birey sosyal ortamda başkalarıyla ilişki kurarak, onlarla asli ilişkilere girerek kendini gerçekleştirmek durumundadır. Ben gerçek varlığımı gerçekleştirmek istiyorsam bu yüzden yalnızca bu ya da şu olan varlığımın ötesindeki bir şeyi kavramak durumundayım;

<sup>34</sup> Bradley, *Ethical Studies*, p. 158.

<sup>35</sup> Bradley, *Ethical Studies*, p. 158.

<sup>36</sup> Bradley, *Ethical Studies*, p. 165.

<sup>37</sup> Bradley, *Ethical Studies*, p. 155-156.

benim gerçek varlığım, kendi içinde yalnızca herhangi bir tikelin (particular) hayatı olmayan bir yaşama sahiptir ve bu sebeple tümel bir yaşam olarak isimlendirilmelidir.<sup>38</sup>

Hâl böyle olunca Bradley’e göre bireyin ne yapması gerektiği, onun durum ve konumunun ne olduğuna ve işlevinin ne olduğuna bağlıdır ve onların tümü bireyin organizma içindeki durumuna dayanır. Bradley, “Durumum ve Ödevleri” konusundaki bu düşünceleriyle, bir bakıma, ancak insanların yaşamlarını doğru biçimde tanımlanmış roller ve işlevler dâhilinde yaşayabilecekleri bir toplumsal yaşam formu bağlamında ahlâkîliğin tutarlı bir anlam kazanabileceğini gösterme eğiliminde olmuştur.

Bu açıdan bakıldığında Bradley’nin şu ifadeleri dikkate değerdir: Amaç bizlere üstün (superior) olan iyi istencin gerçekleşmesi ve yine amaç kendini-gerçekleştirmedir. Bu düşünceleri biraraya getirirken biz, amacın, bizlerin üstünde olan istenç olarak kendimizin gerçekleşmesi olduğunu görürüz. Ve bu istencin (eğer ahlâklılık varoluyorsa) subjektif eğilime bağlı olmadığı için objektif olması ve herhangi bir tikel ile özdeşleştirilebilir olmayıp fakat tüm aktüel ve olanaklı tikellerin üzerinde durduğu için tümel olması gerektiğini görürüz. Dahası tümel olduğu hâlde, gerçekleştirilmesi gereken onun özüne ait olduğu ve tikellerde ve tikeller dışında gerçek varoluşa sahip olmadığı için, soyut değildir. İyi istenç (ahlâklılık açısından), yaşayan insan varlıklarının istenci değilse eğer, başka her ne olursa olsun, anlamsızdır. O, yalnızca “üstün” olduğu için değil, fakat varolanların içinde ve baştan başa detaylarında varolduğu ve yalnızca onlar var oldukları sürece olduğu için *somut tümeldir*. O kendi içindekiler ölü olmadıkları sürece, yalnızca onlarda ve onlar yoluyla yaşayabilen yaşamdır; beden yaşadığı sürece yaşayan, yaşayan bir bedeni beden yapan,..ruh bütünlüğüdür. O bir organizmadır ve ahlâksal bir organizmadır; yalnızca kendi bilinçli üyelerinin istenciyle ahlâksal organizma kendisine gerçeklik kazandırabileceği için bilinçli bir kendini-gerçekleştirmedir. Her birinin yaşamında ve eyleminde (action) yaşayan ve edimde bulunan bir ve aynı istenç olduğu için, tüm bedenini kendini gerçekleştirmesidir.<sup>39</sup> Bu durumda kendi olmak kendi ötesine gitmeyi, kendi hayatını yaşamak yalnızca kendininkini değil, bilakis hep daha fazlasını güçlü bir biçimde ve empatik olarak kendi bireyselliğiyle yaşamak anlamına gelir.

Bu ifadeleriyle vurguladığı üzere Bradley, “haz için haz” ve “ödev için ödev” yaklaşımlarında görülebilen “içerik ve form”<sup>40</sup> antinomisini aşmanın yolunu, yani hedonizmin atomizmi ve Kantçılığın formalizmi karşısında çözümü, “ahlâksal organizma” ya da “sosyal organizma” olarak adlandırılacak düşüncede bulur.

Bradley’e göre; Gerçek ahlâkî organizmaya inanç, etik problemlerin çözümüne imkân verir. O, despotizm ve bireycilik karşıtlığını yıkar; her ikisinin doğru yönlerini

<sup>38</sup> Bradley, *Ethical Studies*, p. 157

<sup>39</sup> Bradley, *Ethical Studies*, p. 147

<sup>40</sup> [https://www.psa.ac.uk/sites/default/files/conference/papers/2015/BRADLEY’S ACCOUNT OF IDEAL MORALITY SELF-REALIZATION AND ITS EQUIVOCATIONS pdf](https://www.psa.ac.uk/sites/default/files/conference/papers/2015/BRADLEY’S%20ACCOUNT%20OF%20IDEAL%20MORALITY%20SELF-REALIZATION%20AND%20ITS%20EQUIVOCATIONS.pdf)

muhafaza etmekle birlikte, onları inkâr eder. Biz istekli bir yaşama ve “durum”un üyeleri olarak ben-bilincine sahip olmadıkça, “bütün durum” kemikleşeceği ve sabitleneceği için, bireyciliğin doğruluğu korunur. Üyeler kendi başına ve kendi içinde bütünü gerçekleştirmedikçe, kendi bireyselliklerine ulaşmayı başaramayacakları için de despotizmin doğruluğu korunur. Çoğunlukla en iyi toplumların, üyeleri arasında en iyi insanların bulunduğu toplumlar olduğu ve en iyi insanların en iyi toplumların üyeleri olduğu düşünülür...Kişisel ahlâklılık ile politik ve sosyal kurumlar birbirlerinden bağımsız varolamazlar; ve (genelde) biri ne denli iyiyse, diğeri de o denli iyidir.<sup>41</sup>

Bradley başka bir yerde ise içerik ile form ; tikel ile tümel antinomisinin aşılması şu ifadeleriyle dile getirir: Burada, ve burada herşeyden önce bize sıkıntı veren çelişmeler çözülür- burası amaçsız/değişken isteklerimize belirli ve güçlü bir buyrukla (imperative) karşı durabilen, ancak yine de zihnin gerçeklikten yoksun hiçbir formunun olmadığı, fakat aktüel varoluşun detaylarına nüfuz eden ve geri çekilmeyen yaşayan bir ruh olan bir tümeldir. O, gerçektir ve benim için gerçektir. Ben, ancak “onun sistemi dâhilinde bir kalp-atışı” olarak var olduğum için, benim kendimi evetlemem onun evetlenmesi dâhilindedir. Ben, ona kendimi verirken, o bana yaşamımın mutluluk (happiness) olan nihai idealini, kendi kişisel etkinliğimin gerçekleşmesini verir.<sup>42</sup>

Bu suretle Bradley, devamlı bir süreç dâhilinde kendini evetleyen, beni aşan ve yine de bende ve benimle birlikte burada ve şimdi olan olarak gerçekleşen düşüncede, amacımızı bulduğumuzu; “kendini gerçekleştirme” ile birlikte, “ödev” ve “mutluluğu” birlikte bulduğumuzu ifade eder. Ona göre, sosyal organizmadaki bir organ olarak fonksiyonumuzu, durumumuzu ve o duruma ilişkin ödevleri bulduğumuzda, kendimizi bulmuş oluruz.<sup>43</sup>

*Ahlâk İncelemeleri* 'nde Gerçekleştirmem gereken varlık hangisidir? sorusunu soran Bradley, bu konuda şunları söyler: Bir insanı anlamak için, onu yalnız olarak ele almamak gerekir. O kitle içindeki bir bütünlüktür, bir ailenin içinde doğmuştur,- belirli bir toplumun, belirli bir devletin içinde yaşamaktadır. Yapacağı şey, yerine ve işlevine bağlıdır ve tüm bunlar kolektif organizmadaki durumundan kaynaklanmaktadır...Ahlâksal dünya bir bütündür ve iki görünümü vardır. Bir yandan aileden ulusa kadar kurumların ve sistemlerin görünümü olan dışsal bir görünüm söz konusudur; bu ahlâksal dünyanın iskeleti olarak adlandırabileceğimiz şeydir; aynı zamanda diğer yandan iskeletin parçalanarak yok olmaması için bir ruhunun olması gerekir; herkes ruhsuz kurumların ölü şeyler olduklarını bilir...<sup>44</sup> Bir ulusun ortak ruh olmadan güçlü olamayacağı açıktır ve ulus bu ruhla, ancak mensupları canlı ise, yani toplumsal iyiliği kişisel bir iyilik olarak hissediyorlarsa, bunu kalplerinde taşıyorlarsa canlanır.

<sup>41</sup> Bradley, *Ethical Studies*, p.170.

<sup>42</sup> Bradley, *Ethical Studies*, p.148.

<sup>43</sup> Bradley, *Ethical Studies*, p.148.

<sup>44</sup> Bradley, *Ethical Studies*, p.157,160.



Buradaki önemli nokta, ancak istenirse ahlâksal dünyanın olabileceği, istemek için bunun kişiler tarafından istenmesinin gerektiği ve bu kişilerin, “istençlerinin nesnesi” olarak yalnızca ahlâksal dünyaya sahip olmadıkları, aynı zamanda onların bu nesneyi isteyen olarak bir biçimde kendilerinin bilincine varmalarının gerektiğidir. İstençle canlanmış olarak, içten kendi bilincine varan bu varlık, ahlâksal bütününe içine girer; bunu ruh olarak adlandırabiliriz; bu, kişisel ahlâkın alanıdır veya daha dar anlamda öz ben’in içsel olarak bulunan tümel istençle olan ilişkisine dair bilincinin ahlâkıdır; boyun eğerek ya da başkaldırarak bu tümel istençle birlikte olmayı ya da ona karşı çıkmayı isteyen, bu istencin bilincine varmış olan varlığımdır. Ahlâksal dünyanın var olduğu yerde bu iki görünümün var olduğunu ve var olması gerektiğini hiçbir zaman gözden uzak tutmamalıyız; biri diğeri olmadan varlığını sürdüremez. Kişisel ahlâk olmadan ahlâksal kurumlar ölü birimlerdir ve ahlâksal kurumlardan kopmuş kişisel ahlâk gerçekdışı birşeydir, bedensiz bir ruhtur.<sup>45</sup>

Bradley’e göre sosyal ahlâktan bağımsız kişisel ahlâk bir soyutlama olmaktan öteye gidemez. En yüksek kişisel iyi, en yüksek sosyal iyi ile uyum hâlinindedir. Ahlâksal organizmada heterojenlik kadar homojenlik de söz konusudur. Zira ahlâksal organizmada ortak iyinin homojenliği ile birlikte bireylerin/üyelerin işlevlerinin heterojenliği de söz konusudur.

Bu suretle Bradley “Durumum ve Ödevleri”ne ilişkin etiği yoluyla “tikel” ve “tümel”in birbirlerini dışlayan karşıtlar olmadıklarını vurgulayarak, tikel ile tümel; içerik ile form; ve “eğilim” ile “ödev” ilişkisine yönelik yeni bir bakış açısı getirir. O, “bireycilik karşıtı” tavrını desteklemek ve sosyal organizma anlayışını netleştirmek üzere şu prensipleri kabul etmiştir: Buyruklar verebilen bir “durum”, devlet ya da toplum denilebilen bir realite vardır; birey sosyal ödevlerini takip etmek suretiyle kendisini gerçekleştirebilir; ve birey, bir sosyal bütüne *özden* bağlı olduğu sürece, dış güçler olarak görünebilen ödevlerden dolayı “yabancılaşma” hissetmez.

Sonuç olarak, ahlâk felsefesini mutlak idealizminin bakış açısı bağlamında formüle eden Bradley’e göre, ahlâkî anlamda nihai nokta yalnızca kendini gerçekleştirme değil, aynı zamanda “sonsuz bir bütün olarak” kendini gerçekleştirme düşüncesidir. Bu durumda kendini gerçekleştirme ben’in bir “bütün” olarak kendini evetlemesinden daha öte bir anlama sahip olup, onun toplumun değerleriyle ahenk içerisinde olması, topluma katkısı ve kolektif olarak iyi olduğu konusunda uzlaşılan şeylere ulaşma yönündeki kişisel çabası, kendi istencini tümel istençle uyumlu hale getirebilmesi yoluyla belirlenir. Bu sebeple “kendini gerçekleştirme” bireysel ve kısmi isteklerin tek tek gerçekleştirilmesi olmayıp, bireysel çıkarların toplumun değerleriyle uyumlu olması esasına dayanır.

Kendini gerçekleştiren “ben” kendini bütüne katkıda bulunarak ifade eden ve geliştiren sosyalleşmiş bir “ben”dir. Fakat buradan hareketle toplumdaki sosyal konu-

<sup>45</sup> Bradley, *Ethical Studies*; p.160-161.

mum ve ödevlerimin, ahlâklılığın nihai noktası olduğu sonucu değil, ancak ideal bir ahlâklılığa giden yolun sosyal konumum ve ödevlerimden geçtiği sonucu çıkarılabilir. Başka bir deyişle, sosyal olan ya da olmayan tüm mükemmellik idealleri, sosyal konumum ve ödevlerimin üzerine inşa edilme durumundadır.

Zira ideal ben, ahlâklılığın doğasını yanlış anlamıyorsak eğer, tikel ben'e ya da sosyal ben'e indirgenemez. İdeal ben, tikel beni olduğu kadar sosyal beni de aşan, ancak yine de onlarda bir biçimde içkin olan bir tümel istençtir.

Bradley, *Ahlâk İncelemeleri*'nin "İdeal Ahlâklılık" başlığını taşıyan Denemesinde eserinin başlangıcında sözünü ettiği temel tartışma konusuna tekrar döner:(bkz s.7) Ahlâkın alanı yaşamın toplam alanıdır; onun iddiası, kendini gerçekleştirme kadar kapsamlıdır ve daha önce ortaya atılan soru hala varlığını sürdürmektedir. Ahlâklılık ve kendini gerçekleştirme aynı şey midir? Aralarında hiç fark yok mudur? Bradley'e göre ilk bakışta yok görünmektedir. Ahlâksal amaç "kendini gerçekleştirme" ve "kendini gerçekleştirmenin" tüm biçimleri ahlâk alanına giriyor görünmektedir; böylece ahlâkın "kendini gerçekleştirme" sürecinden başka bir şey olmadığı ve en ahlâklı insanın, insan doğasını en tam ve en enerjik gerçekleştiren kişi olduğunu söylemek doğal görünmektedir. Erdem üstünlüktür, ve en üstün olan en erdemli olandır.<sup>46</sup>

Bradley'e göre, bunları söylesek de bununla birlikte, ahlâkı, her türlü üstünlükten açıkça ayırt eden ve ikincisinin her durumda kendi içinde ahlâklı olmadığını belirten ahlâksal bilinçle doğrudan bir çatışmaya gireriz. Ahlâksal bilincin, "İyi istencin dışında hiçbirşey ahlâklı değildir" biçimindeki maksimde kendini ifade ettiğini görürüz.

Bradley bu maksimi hemen doğru olarak kabul eder ve bu konuda şunları söyler: O halde ahlâklılık, ben'in iyi istenç olarak gerçekleşmesi olacaktır. Bu, herhangi bir bakış açısından kendini-gerçekleştirme değildir; Bu gerçekleşme her zaman istenci içerir ve istencin iyi olması ölçüsünde kendinin gerçekleşmesi ahlâksaldır. Kesin ve uygun anlamıyla ifade etmek gerekirse ahlâkî alanda "genel amaç kendini gerçekleştirme, ideal ben'ini gerçek hâle getirmedi; ve özellikle ahlâksal açıdan, ideal ben, iyi istençtir; benim istencimin bir tümel istenç olarak ideal ile özdeşleşmesidir."<sup>47</sup>

#### KAYNAKLAR

- Bradley, Francis Herbert; *Ethical Studies*, London:Henry S. King & Co.,1876.  
 —; *Appearance and Reality*, London: Oxford University Press, 1897.  
 Cevizci, Ahmet; *Etiğe Giriş*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2008.  
 MacIntyre, Alasdair; *Ethik'in Kısa Tarihi*, Çev. H. Hünler, S. Zelyüt Hünler, 1. Baskı, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.  
 Scruton, Roger; *Modern Felsefenin Kısa Tarihi*, Çev. U. Özmakas, Ü. H. Yolsal, 1. Baskı, Ankara: Dipnot Yayınları, 2015.

<sup>46</sup> Bradley, *Ethical Studies*, p. 206

<sup>47</sup> Bradley, *Ethical Studies*, p. 207

- Speaks, Jeff; “Bradley’s Monist Idealism”. [https://www3.nd.edu/~jspeaks/courses/2007-8/43904/\\_HANDOUTS/bradley-appearance-reality.pdf](https://www3.nd.edu/~jspeaks/courses/2007-8/43904/_HANDOUTS/bradley-appearance-reality.pdf).
- Thilly, Frank, *Çağdaş Felsefe*, Çev. İ. Şener, 2. Baskı, İstanbul: İzdüşüm Yayınları, 2002.
- Trombley, Stephan; *Modern Dünyaya Yön Veren 50 Düşünür*, Çev. G. Gülbey, 1. Baskı, İstanbul: Kolektif Kitap, 2013.
- Wollheim, Richard; *F. H. Bradley*, London: Harmondsworth, Pelican Books, 1959.
- [https://www.psa.ac.uk/sites/default/files/conference/papers/2015/BRADLEY’S ACCOUNT OF IDEAL MORALITY: SELF-REALIZATION AND ITS EQUIVOCATIONS. pdf](https://www.psa.ac.uk/sites/default/files/conference/papers/2015/BRADLEY’S_ACCOUNT_OF_IDEAL_MORALITY_SELF-REALIZATION_AND_ITS_EQUIVOCATIONS.pdf)
- <http://eprints.whiterose.ac.uk/81188/2/IdealismGreenBradleyfinal.pdf>
- <http://people.stfx.ca/wsweet/BOSANQUET&BRADLEY:htm>
- <http://www.universityofcalicut.info/SDE/Ethics.pdf>



## GÜÇLÜ PSİKOLOJİK EGOİZM AHLÂKIN TEMELİ OLABİLİR Mİ?

Hakan Gündoğdu\*

COULD STRONG PSYCHOLOGICAL EGOISM BE THE GROUND  
FOR MORALITY?

### ÖZ

Bu çalışma insan davranışının nihai motivasyonunun her zaman kişisel çıkar olduğunu ifade eden güçlü bir psikolojik egoizm tezinin ahlâki temellendirmek için sağlam bir dayanak olmadığını göstermeyi denemekte; bunu yapmak için de başlıca iki yol izlemektedir: (1) Güçlü psikolojik egoizmin empirik açıdan da analitik açıdan da doğruluğu kanıtlanmamış bir tez olduğunu göstermek ve (2) onun etik egoizmle olan ilişkisinin sorunlu doğasına işaret etmek. Bununla beraber, böyle bir eleştiri, öncelikle, egoizmle ilgili temel kavramların herhangi bir karışıklığa meydan vermeyecek şekilde tanımlanmasını gerektirdiğinden, çalışmanın başında, güçlü psikolojik egoizmin mahiyeti ve içerdiği varsayımlar üzerinde ayrıca durulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Güçlü psikolojik egoizm, kişisel çıkar, psikolojik hazcılık, motivasyonel monizm, motivasyonel çoğulculuk, özgecilik, etik egoizm, doğalcı yanılğı.

### ABSTRACT

This paper tries to show that the thesis of strong psychological egoism, which simply claims that ultimate motivation of human behavior is always self-interest, is not a sound ground for morality. And it traces two ways for doing this: (1) to point out that strong psychological egoism is a thesis not warranted by neither empirical findings nor analytical argumentation and (2) to indicate the problematic nature of its relation to ethical egoism. However, so as not to cause a commotion this kind of critique first of all needs to define the basic

\* Doç. Dr. Gazi Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, hakangundogdu@gazi.edu.tr. Yazı geliş tarihi: 27.10.2017; kabul tarihi: 04.12.2017.

concepts related to egoism accordingly paper also attempts to clarify the nature and assumptions of strong psychological egoism at its outset.

**Keywords:** Strong psychological egoism, self-interest, psychological hedonism, motivational monism, motivational pluralism, altruism, ethical egoism, naturalistic fallacy.

...

## Giriş

Bir ben etiğini, egoizmi destekleyen bazı düşünürlere göre “ahlâkî yaşamda önemli olan yegâne şey, bendir”<sup>1</sup>. Bu durumda, ‘ahlâk başkalarının iyiliği temelinde eylemde bulunmayı gerektirir mi yoksa sadece kişinin kendisi için iyi olduğunu düşündüğü şeyi yapması mıdır?’ sorusu ahlâk felsefesinin temel sorularından biri olarak karşımıza çıkar. Güçlü psikolojik egoizm her insanın eyleminin arkasındaki motivasyonun ancak kendi çıkarı olduğunu söylediğinde, bu soruya her insan kendi kişisel çıkarının peşinde koşmalıdır diyen etik egoizmi destekleyecek bir yanıt vermiş olmaktadır. Fakat böyle bir yanıt sağduyu düzeyinde<sup>2</sup> ahlâkî ahlâk olmaktan çıkarır görünür. Zira sağduyumuz bize bir eylemin, bir davranışın ahlâkî kabul edilebilmesi için onun normalde ‘ahlâkî bir bakış açısına’ dayanması gerektiğini söyler. Ahlâkî bir bakış açısının başkasını kendi başına bir hedef olarak önemseyen, ben ile başkası arasında tarafsız kalabilen bir bakış açısı olması gerektiğini varsaydığımız için de sadece şans eseri veya doğal bir zorunluluk nedeniyle başkasının çıkarına veya yararına olacak bir sonuç üreten eylemleri sırf bu sonuçtan hareketle ahlâkî bir eylem olarak değerlendirmeyiz. Oysa, gerek insan davranışını açıklama iddiasındaki bir tez olarak güçlü psikolojik egoizm, gerekse de ondan destek alan etik egoizm, başkasına önem vermekten uzak görünmektedir. Bu ise etik egoizmin bazı versiyonlarının yaptığı gibi egoist bir ahlâkî temellendirmek için güçlü psikolojik egoizme başvurmanın en azından sağduyu düzeyinde oldukça sorunlu bir yaklaşım olduğuna işaret eder.

Bu yazıda ahlâkî güçlü psikolojik egoizme dayandırma girişimlerinin –sağduyu-muza aykırı görünmesinin yanı sıra– güçlü psikolojik egoizm tezinin kendisinden ve etik egoizm ile olan ilişkisinden kaynaklanan ciddi problemleri olduğu gösterilmeye

<sup>1</sup> Lawrence M. Hinman, *Ethics: A Pluralistic Approach to Moral Theory*, USA: Thomson Wadsworth, dördüncü bs., 2008, s. 10.

<sup>2</sup> Burada sağduyu düzeyindeki bir ahlâk derken, yardımseverlik, dürüstlük, adil olmak gibi ahlâkî değerleri ve ahlâken yapılması gerekeni sadece eylemde bulunanın kişisel çıkarı fikrine dayandırmayan bir ahlâk anlayışından söz edilmektedir. Böyle bir anlayış, ‘ahlâkî bakış açısının bir gereği’ olarak tarafsızlığa önem veren ve başkasını bir araç değil de kendi başına bir amaç olarak gören bir anlayıştır. Bir çok filozof “dar kişisel çıkarları bu şekilde dışarıda tutmanın ahlâkî bakış açısının kalbinde yer aldığı” öne sürmüştür. Ahlâkî bakış açısı hakkında bkz. Hinman, *Ethics*, s.14-15.

çalışılacaktır. Bununla beraber, hemen belirtilmelidir ki güçlü psikolojik egoizm ile etik egoizm arasındaki ilişkinin sorunlu doğası üzerinde durmak, bu yazıda başlı başına bir etik egoizm tartışmasına girişileceği anlamına gelmemektedir. Etik egoizmin sorunları hakkındaki kuşatıcı bir tartışma, güçlü psikolojik egoizm hakkındaki bir tartışmadan farklı boyutlar içerir. O yüzden burada etik egoizm sadece güçlü psikolojik egoizm ile olan ilişkisi bağlamında ele alınacaktır. Yazının temel iddiası, güçlü psikolojik egoizmin hem doğrulanma, yanlışlanabilirlik, anlamlılık, tutarlılık gibi kendisiyle ilgili sorunları hem de etik egoizmle ilişkisinden doğan problemleri ortaya konulduğunda onun ahlâkı temellendirmede yanlış bir zemin olduğunun kendiliğinden açığa çıkacağıdır.

Ancak, öncelikle, psikolojik egoizm, etik egoizm, zayıf psikolojik egoizm ve güçlü psikolojik egoizm ifadeleriyle tam olarak ne kastedildiğini, aralarındaki temel ayrımların neler olduğunu ortaya koymak gerekir. Böylece, genelde egoizm özelden ise psikolojik egoizm hakkındaki yazılarda zaman zaman içine düşülen kavramsal kargaşadan kaçınılmış olunacaktır.

Psikolojik ve etik egoizm arasındaki ayrımı görmenin en iyi yolu, egoizmin, genelde, *deskriptif* ve *normatif* olmak üzere iki farklı şekilde ifade edildiğine dikkat etmekten geçer: Buna göre egoizm, insanların nasıl davranmaları *gerektiğine* ilişkin bir iddia olarak dile getirildiğinde mahiyeti gereği normatif bir tez olarak karşımıza çıkar. Bu tür bir egoizmin en bilinen örneklerinden birisi *etik egoizmdir*. Etik egoizm insanların ahlâken sadece kendi kişisel çıkarlarının peşinden gitmeleri gerektiğini öne sürer. Etik egoizme göre insanın kendi çıkarının ve iyiliğinin peşinden gitmesi ahlâken doğru, gitmemesi yanlıştır. Dahası, eğer insanın kendi iyiliğine zarar verecekse başkalarının iyiliği için çalışması da ahlâken yanlıştır. Etik egoizm açısından kişinin eylemini temellendiren, haklı ve meşru gösteren, ahlâken doğru veya yanlış kılan temel kriter, kişisel çıkar *olmalıdır*. Buna karşın egoizm insanların nasıl davrandıklarına dair bir iddia olarak dile getirildiğinde mahiyeti gereği deskriptif bir tez olarak karşımıza çıkar. Psikolojik egoizm, etik egoizmden farklı olarak, doğrudan etik bir tavsiyede bulunmadığı; yalnızca, insan davranışıyla ilgili olgular ve insan doğası hakkında konuşmakla yetindiği için deskriptif bir tezdır. Psikolojik egoizm, insanların ne yapması gerektiğinden söz eden etik egoizmin tersine, olması gerekenle değil olanla ilgilidir. İnsanların ne yapmaları gerektiğinden bahsetmek yerine, onların gerçekte ne yapıyor olduklarından bahseder.<sup>3</sup> Psikolojik egoizmin Batı Felsefesi Tarihi'nde dikkat çekecek şekilde ifade edilip tartışmaya açıldığı ilk yer Platon'un diyalogları<sup>4</sup> olmakla birlikte,

<sup>3</sup> Lawrence C. Becker ve Charlotte B. Becker, *A History of Western Ethics*, New York: Routledge, 2003, s. 157; Joel Marks, *Ought Implies Kant: A Reply to The Consequentialist Critique*, UK: Lexington Books, 2009, s. 7; Hinman, *Ethics*, s. 100.; Jussi Suikkanen, *This Is Ethics: An Introduction*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2015, s. 55.; Francis Snare, *The Nature of Moral Thinking*, London: Routledge, 1992, s. 44; Joel Feinberg, "Psychological Egoism", *Ethical Theory: An Anthology*, ed. Russ Shafer-Landau, ikinci bs., Wiley-Blackwell, Oxford: 2013, s. 167.

<sup>4</sup> Diyaloglarda dostluk ve adalet gibi farklı konular tartışılırken Kallikles (Callicles), Thrasymakhos

onun Platon'dan sonra da Epiküros, P. Gassendi, T. Hobbes, B. Mandeville, John Gay, C. A. Helvetius, Baron d'Holbach, N. Machiavelli, J. Bentham gibi filozoflar tarafından<sup>5</sup> bazen güçlü bazen de zayıf formuyla dile getirilmiş olduğu görülmektedir.

Psikolojik egoizmin güçlü ve zayıf formları arasındaki ayrım son derece önemlidir ve doğrudan psikolojik egoizmin nasıl tanımlandığıyla ilgilidir. Psikolojik egoizm bazen basitçe 'insanların kişisel çıkarlarına göre eylediklerini' öne süren bir tez olarak tanımlanır. Fakat onun bu tanımı, ilk bakışta oldukça açık bir tanım olarak görünse de aslında durum hiç de öyle değildir. Böyle bir tanım psikolojik egoizm hakkındaki bir çok soruyu cevapsız bırakmaktadır: (i) İnsanlar bazen mi çoğu zaman mı yoksa 'her zaman' mı ya da "sadece"<sup>6</sup> mi kendi çıkarlarına göre hareket etmektedirler? (ii) İnsanlar 'hakiki çıkarları'na göre mi yoksa -kimi zaman hiç de isabetli olmayan bir biçimde- çıkarları olduğunu düşündükleri şeylere göre mi hareket ederler?<sup>7</sup> (iii) İnsanlar doğalarından gelen bir zorunlulukla mı kişisel çıkarlarına göre hareket ederler yoksa bilerek, isteyerek, iradi bir kararla mı bunu yaparlar? (iv) Kişisel çıkar insanların eylemlerinin ardındaki tek motivasyon veya neden midir? (v) Kişisel çıkar iyi ya da haz ile aynı şey midir, hazın dışında da kişisel çıkar olarak tanımlanabilecek şeyler var mıdır?

Güçlü psikolojik egoizm<sup>8</sup> (GPE) ve zayıf psikolojik egoizm<sup>9</sup> (ZPE) ayrımı, genelde, psikolojik egoizm savunucuları tarafından bu sorulara özellikle de birinci soruya verilen farklı yanıtlardan doğar: Psikolojik egoizm, 'insanlar çoğu ya da bazı durumlarda kişisel çıkara göre hareket ederler' şeklinde yorumlandığında buna ZPE denilir. Buna karşın, o, 'herkes, her zaman, kendi çıkarına göre hareket eder' şeklinde yorumlandığında ortaya GPE çıkar. "İnsanların eylemlerinde, en azından dengeli ve tatminkâr bir iyi olma ve güvenlik durumuna ulaşana kadar, kişisel çıkarı gözetme eğiliminin ağır bastığını" ifade eden görüşler ZPE kapsamına girmektedir. Benzer

(Thrasymachus), Glaukon (Glaucón), Prätogaras gibi farklı isimlerin ağzından dile getirilen psikolojik egoizmin güçlü formu Platon'un kendisi tarafından benimsenmiş gözükmemektedir. Bununla beraber, "insanlar her zaman kendi iyiliğine olduğuna inandıkları şeyin peşinde koşarlar, başka türlü hareket etmek insan doğasında yoktur" şeklindeki Sokratesçi anlayışın bir tür psikolojik egoizm olduğu söylenebilir. Psikolojik egoizmin Platon'un diyaloglarında nasıl ele alındığı hakkında bkz. Gordon Graham, *Eight Theories of Ethics*, London: Routledge, 2004, s. 20.; Robin Waterfield, "Introduction", Plato, *Meno and Other Dialogues*, çev. Robin Waterfield, Oxford: Oxford Univ. Press, 2005 içinde s. xxv; Plato, *Meno and Other Dialogues*, s. 81/Lysis: 212e-213a; Plato, Prätogaras, çev. C. C. W. Taylor, Oxford: Clarendon Press, 2002, s. 52 (358d).

<sup>5</sup> Bkz. J. B. Schneewinf, *Moral Philosophy From Montaigne to Kant*, ed. J. B. Schneewinf, New York: Cambridge University Press, 2005, s. 353-480; C. Daniel Batson, *The Altruism Question: Toward A Social Psychological Answer*, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 1991, s. 17-32.

<sup>6</sup> Hugh LaFollette, "The Truth in Psychological Egoism", *Reason and Responsibility*, ed. J. Feinberg, yedinci bs., Belmont, Calif.: Wadsworth, 1988, s. 503.

<sup>7</sup> Hinman, *Ethics*, s. 100.

<sup>8</sup> Bundan sonra GPE olarak ifade edilecektir.

<sup>9</sup> Bundan sonra ZPE olarak ifade edilecektir.



şekilde, çoğu insanın çoğu durumda eylemlerinde başkalarının değil de kendilerinin kişisel çıkarlarını gözettiği görüşü de ZPE kapsamında değerlendirilir. ZPE'nin her iki şekli de başkasını *kendinde hedef* olarak gören ahlâkî davranışların yani özgeci diye adlandırılacak eylemlerin mümkün olduğu fikrine açıktır. GPE, söz konusu olduğunda ise durum farklıdır. GPE, '*herkes, her zaman*, kendi çıkarına göre hareket eder' iddiasıyla, ZPE'den farklı olarak, başkasını kendinde bir hedef olarak göremediği için, başkacı ya da özgeci olabilecek eylemleri mümkün eylemler alanının dışında tutmaktadır.<sup>10</sup>

## 1. Güçlü Psikolojik Egoizmin Mahiyeti ve Önemi

Görülebileceği üzere, ZPE, insanların davranışlarında bazen egoist olduğu bazen de olmadığı şeklindeki yaygın kanıyla uyumludur. Bundan dolayı da onun doğruluğu iddiası çoğu insanın ahlâkî inançları üzerinde sarsıcı bir etki yapmaz. Fakat GPE'nin doğruluğunu kabul etmek konusunda aynı şey söylenemez. Eğer GPE'nin doğru olduğu ortaya çıkarsa bu, merhamet, yardımseverlik, cömertlik, fedakârlık, dostluk gibi ahlâkî değerleri kendinde bir hedef veya kendi başına bir iyi olarak görmenin önünde engel teşkil eder. Bu ise sağduyu düzeyindeki geleneksel ahlâkî inançlarımızı sarsar veya en azından onların temellerinin yeniden gözden geçirilmesini talep eder.<sup>11</sup> Bu durum, –bu yazıda yapılmaya çalışıldığı gibi– psikolojik egoizmle ilgili herhangi bir tartışmada ZPE ve GPE ayrımının ne kadar önemli olduğunu ve böyle bir tartışmanın için ZPE değil de GPE üzerinden yürütülmesi gerektiğini tam olarak açıklamaktadır.

Peki GPE nasıl bir tezdir?<sup>12</sup> GPE'nin iddiasını ve ahlâk açısından yarattığı sorunları tam olarak değerlendirebilmek için GPE'nin mahiyetini, içerdiği varsayımları ve ilişkileri açıkça ifade etmek gerekir:

(a) GPE, her şeyden önce, *ben yönelimli* ya da benle ilgili bir tezdir. Her insanın her eylemi öncelikli olarak o insanın kendisiyle alakalıdır. Önemsenen, özünde, eylemde bulunanın kendi benidir.

(b) İkinci olarak, GPE, *motivasyonel bir monizm* varsayımında bulunan bir tezdir. O, ben yönelimli bir tez olarak insan eyleminin motivasyonunu da hedefini de son noktada kişisel çıkar arzusuyla açıklar. GPE açısından “eylemlerimizin ardında bir ya da birden fazla benle ilgili motivasyon vardır ve bunlardan en azından biri ya da

<sup>10</sup> Hinman, *Ethics*, s. 101.

<sup>11</sup> a.g.e., s. 101.

<sup>12</sup> GPE ve ZPE ayrımı psikolojik egoizmden söz edilen bütün kaynaklarda her zaman özel olarak belirtilmiş bir ayrım değildir. Dolayısıyla, burada ve daha sonra GPE'nin mahiyetini açıklamak için kullanılan kaynaklar psikolojik egoizmi zayıf değil güçlü bir tez olarak yorumladıkları değerlendirilen kaynaklardır.

daha fazlası eylemin psikolojik nihai nedeni yani failin eylemini yapmasının gerçek nedenidir.”<sup>13</sup> Buradaki nihai, gerçek neden vurgusu eylemin nihai amaçsal motivasyonu ile araçsal motivasyonları arasında bir ayrım yapıldığını gösterir.<sup>14</sup> Bu açıdan bakıldığında, güçlü psikolojik egoistlere göre, “herkesin yapmakta oldukları şeyleri yapmaları için kendilerini gerçekte motive eden yalnızca bir tane nihai ya da temel amacı ... vardır.”<sup>15</sup> Eylemlerimiz temelde kendimizi ilgilendiren sebeplerle belirlenmektedir; ancak “eylemlerimizin başka insanlarla ilgili sebepleri varsa bile, bunlar yalnızca ikincil sebeplerdir.”<sup>16</sup> İnsanlar başkalarının yararına olacak şekilde hareket ediyor gördükleri durumlarda aslında o şekilde hareket etmenin kendileri için yararlı olacağı inancıyla motive edilmişlerdir; ve eğer buna inanmasaydılar yaptıkları eylemi yapıyor olmazlardı.<sup>17</sup> Zira “hiç kimse kendi hedefleri bakımından kötü sonuçları olan bir eylemi bilerek yapmaz.”<sup>18</sup> Böylece, GPE, eylemin de eyleyenin de nihai noktada kişisel çıkar hedefi ve motivasyonu dışında başka bir açıdan değerlendirilmesini imkânsız kılan bir teze dönüşmektedir.<sup>19</sup> Kendinde bir hedef olarak sadece başkasına yarar verme amacı taşıyan bir motivasyon özgeci sadece eylemde bulunanın kendisine yarar verme arzusu içeren bir motivasyon ise egoistik olarak nitelenebileceğine göre<sup>20</sup>, GPE, eylemlerimizin “başkasını önemseme” gibi nihai bir motivasyonu veya nedeni olduğunu ya da eylemlerimizde “her zaman başka insanların iyiliğini aradığımızı”<sup>21</sup> öne süren psikolojik özgeciliğin tam karşısında yer almaktadır. Buna rağmen, hemen belirtilmelidir ki GPE, insan eylemlerinin arkasında hem kişisel çıkara hem de başkasının çıkarına yönelik motivasyonlar olabileceği fikrini tümüyle reddetmemekte; sadece başkasının çıkarına yönelik motivasyonların nihai motivasyonlar olduğu iddiasını reddetmektedir.<sup>22</sup>

(c) Üçüncü olarak, GPE herkesin her zaman ve her durumda kendi çıkarının olduğunu *bildiğini* öne süren bir tez değildir. Onun herkes her zaman kendi kişisel çıkarına olanı yapar iddiası, aslında, sadece herkesin her zaman, en fazla kendi kişisel çıkarına olduğuna *inandığı* şeyi yaptığı demektir.<sup>23</sup> İnsanların gerçekte neyin kendi

<sup>13</sup> Mark Mercer, “Psychological Egoism and Its Critics”, *The Southern Journal of Philosophy*, c. 36, 1998, s. 558.

<sup>14</sup> Mark Timmons, *Moral Theory: An Introduction*, ikinci bs., Plymouth, UK: 2013, s. 185.

<sup>15</sup> a.g.e., s. 183.

<sup>16</sup> Juhana Lemetti, *Historical Dictionary of Hobbes's Philosophy*, Scarecrow Press, Plymouth, UK: 2012, s. 116.

<sup>17</sup> James Rachels, “Egoism and Moral Scepticism”, *Philosophy for the 21st Century: A Comprehensive Reader*, ed. Steven M. Cahn, New York: Oxford University Press, 2003, s. 603.

<sup>18</sup> Mercer, “Psychological Egoism and Its Critics”, s. 558.

<sup>19</sup> Scott Berman, “A Defence of Psychological Egoism”, *Desire, Identity and Existence*, (A Special Issue of the Journal *Apeiron*), ed. Naomi Reshotko, Academic Printing and Publishing, 2003, s. 143-144.

<sup>20</sup> Timmons, *Moral Theory*, s. 183.

<sup>21</sup> Suikkanen, *This Is Ethics*, s. 55.

<sup>22</sup> Feinberg, “Psychological Egoism”, s. 167; Mercer, “Psychological Egoism and Its Critics”, s. 559.

<sup>23</sup> Snare, *The Nature of Moral Thinking*, s. 44.

kişisel çıkarlarına uygun olduğunu her zaman bildiklerini öne sürmek, zaten insan davranışı hakkındaki sıradan gözlemlerimize ters düşen gayri makul bir tezdir. Çoğu insanın gerçekten istediği bir şeyi elde ettikten sonra onun kendisini mutlu etmediğini veya bir amaç olarak istemeye değer olmadığını, dolayısıyla kendisini neyin mutlu ettiği konusunda yanıldığını deneyimlediği durumlar az değildir.<sup>24</sup> GPE, insanların her durumda *hakiki çıkarlarına* uygun hareket etmediklerini kabul eder; fakat, bu, onun insanların kişisel çıkar motivasyonu ile hareket etmediklerini kabul ettiğini göstermez. GPE açısından, insanlar hakiki olmasa da en azından *görünür kişisel çıkarlarına* göre hareket etmektedirler.<sup>25</sup> Hakiki ve görünür kişisel çıkar arasında yapılan bu ayırım, kimi zaman *uzun süreli* ve *kısa süreli* kişisel çıkar ayrımı şeklinde de ifade edilmiştir: Örneğin, sigara içenler sigarayı muhtemelen sigara içmekten haz aldıkları –ya da psikolojik bir takım acılardan kaçmak istedikleri– için içmektedirler. Onların çoğu yaptıklarının sağlıkları için kötü olduğunu ve uzun vadede kendi çıkarlarına uygun olmadığını bilmektedirler. Fakat psikolojik egoiste göre bu durum onların eylemlerinin arkasında kişisel çıkar motivasyonu bulunmadığını ispatlamaz, sadece kişisel çıkarlarını farklı yorumladıklarını gösterir.<sup>26</sup>

(d) GPE, kişisel çıkar kavramına verilen anlam değiştikçe farklı versiyonları ortaya çıkan bir tezdir. Egoistik denilebilecek birçok motivasyon ve arzu bulunduğundan bunların her birine karşılık gelecek şekilde farklı psikolojik egoizmlerden bahsetmek mümkündür.<sup>27</sup> Kişisel çıkar kavramı soyut ve içeriksiz bir anlama işaret edecek şekilde kullanıldığında *Standart ya da Hakiki GPE* diye adlandırabileceğimiz bir tez söz konusudur. Bununla beraber kişisel çıkar kavramı haz gibi nispeten daha somut bir nitelikle özdeşleştirilerek tanımlandığında, karşımıza *Hazcı Psikolojik Egoizm* denilebilecek daha özel bir tez çıkmaktadır. Hazcı psikolojik egoizm, insanların *her zaman* haz verici deneyimler edinmek ve acı verici deneyimleri azaltmak ile sonuçlanacağına inandıkları eylemlerde bulduklarını, eylemlerinin *nihai motivasyonunun* acıdan kaçıp haz elde etmek olduğunu savunan psikolojik hazcılık ile psikolojik egoizmin birleşimidir.<sup>28</sup> Hazcı psikolojik egoizm, psikolojik egoizm ile psikolojik hazcılığın birleşimi olmakla birlikte ikisi arasındaki ilişki eşit bir ilişki değildir. Psikolojik egoizmin kaplamı mantiken psikolojik hazcılığı içine alır. Psikolojik hazcılık psikolojik egoizmin ancak bir örneği ya da çeşididir.<sup>29</sup> Bir kişinin psikolojik bir hazcı olmadan psikolojik bir

<sup>24</sup> LaFollette, “The Truth in Psychological Egoism”, s. 502; Timmons, *Moral Theory*, s. 184.

<sup>25</sup> Hinman, *Ethics*, s. 101.

<sup>26</sup> Timmons, *Moral Theory*, s. 184; Hinman, *a.g.e.*, s. 100.

<sup>27</sup> Feinberg, “Psychological Egoism”, s. 167.

<sup>28</sup> Timmons, *Moral Theory*, s. 184; Elliott Sober, “Psychological Egoism”, *Blackwell Guide to Ethical Theory*, ed. Hugh LaFollette, Oxford: Blackwell, 2000, s. 131; Snare, *The Nature of Moral Thinking*, s. 43; Elliott Sober, “The ABCs of Altruism”, *Altruism and Altruistic Love: Science, Philosophy and Religion in Dialogue*, ed. Stephen G. Post v.dğr., New York: Oxford University Press, 2002, s. 19.

<sup>29</sup> Sober, “Psychological Egoism”, s. 131; Sober, “The ABCs of Altruism”, s. 19.; Snare, *The Nature of Moral Thinking*, s. 43.

egoist olması mümkündür. Kişisel çıkar, acıdan kaçıp haz elde etme arzusundan başka arzular için de geçerli olacak şekilde yorumlanabildiğinden, psikolojik egoist olmak zorunlu olarak psikolojik bir hazzı olmayı gerektirmez. Örneğin psikolojik bir egoist pekâlâ bir tür başarıyı kişisel çıkar kapsamı içinde görüp başarı arzusunu egoist bir arzu olarak tasavvur edebilir; ama buna karşın söz konusu başarıyı hazzın bir “aracı” olarak değerlendirmeyebilir.<sup>30</sup> Yine örneğin, bir insan hazzı değil de hayatta kalmayı kendi başına bir hedef olarak arzu edebilir.<sup>31</sup> Özetle, psikolojik egoizm her ne kadar psikolojik hazzılıkla bir arada olabilse de özünde, psikolojik hazzılıktan bağımsız olarak da savunulabilir. Hazzı psikolojik egoizmin iyi birer örneği, *Ahlâkın ve Yasamanın İlkelerine Giriş*’in hemen başında tüm insanların bütün iradi davranışlarının haz elde etme arzusu gibi ancak tek ve bencil bir nihai motivasyonu olduğuna işaret eden J. Bentham<sup>32</sup> ile her insanın her zaman kendi hazzını nihai hedef alacak şekilde eylediğini ileri süren Epiküros’un<sup>33</sup> ahlâk felsefeleridir.

(e) GPE, –PE’den veya ZPE’den farklı olarak–, hazzı olsun ya da olmasın, genelde, insan davranışıyla ilgili psikolojik determinizm varsayımını içinde barındıran bir tezdır.<sup>34</sup> Bazen psikolojik egoizmin rastgele ya da düşünmeden yapılan eylemlerle değil de düşünmeye<sup>35</sup> ve istemeye<sup>36</sup> dayalı olarak yapılan eylemlerle ilgili bir tez olduğu söylenerek insanların ancak istedikleri şeyi yaptıkları ve yapabilecekleri görüşünün psikolojik egoizmin tanımlayıcı bir özelliği olduğu ifade edilir.<sup>37</sup> Bu ise insanın egoist olup olmamayı seçebileceğini düşündürür. Oysa böyle bir düşünce, ZPE açısından doğru olsa da GPE açısından doğru değildir. Daha önce de işaret edildiği üzere, GPE insanların kişisel çıkarları olduğuna inandıkları şeyi yapmaktan başka bir şey yapamayacaklarını öne süren bir tezdır; ve insanların “doğal olarak” bencil olduklarını ve her zaman “zorunlu olarak” kişisel çıkar motivasyonu ile hareket ettiklerini varsaymaktadır.<sup>38</sup> Bu durumda insanların kendi kişisel çıkarlarını nasıl etkileyeceğini düşünmeden

<sup>30</sup> Snare, *The Nature of Moral Thinking*, s. 44.

<sup>31</sup> Sober, “Psychological Egoism”, s. 131.

<sup>32</sup> Jeremy Bentham, *The Principles of Morals and Legislation*, Amherst-New York: Prometheus Books, 1988, s. 1-2; Feinberg, “Psychological Egoism”, s.167; Bentham’ın faydacı ahlâkı özünde Hobbes’in eylemlerini gerçekleştirirken kişisel çıkar hesaplaması yapan insan anlayışına ve psikolojik egoizm varsayımına dayanmaktadır. Onun fayda ilkesi bile esasında insanlara kişisel çıkarlarını uyum içinde kılmanın bir yolu olduğunu gösterme çabasının sonucu olarak okunabilir. Bkz. Batson, *The Altruism Question*, s. 25.; J. B. Schneewinf, “Introduction: Epicurians and Egoists”, *Moral Philosophy From Montaigne to Kant*, New York: Cambridge University Press, 2005, s. 25.

<sup>33</sup> Her insanın her zaman *kendi hazzını* nihai hedefi alacak şekilde eylediğini ileri süren Epiküros’un hazzı psikolojik egoizm varsayımını Bentham’inkinden ayıran tek nokta, onun psikolojik hazzılığının Bentham gibi niceliksel değil niteliksel bir psikolojik hazzılık olmasıdır. Bkz. Nicholas White, *Individual and Conflict in Greek Ethics*, Oxford: Clarendon Press, 2002, s. 308.

<sup>34</sup> Hinman, *Ethics*, s. 109.

<sup>35</sup> Timmons, *Moral Theory*, s. 185; Sober, “Psychological Egoism”, s. 131.

<sup>36</sup> Graham, *Eight Theories of Ethics*, s. 22.

<sup>37</sup> Graham, *Eight Theories of Ethics*, s. 22.

<sup>38</sup> Jan Österberg, *Self and Others: A Study of Ethical Egoism*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers,

yaptıkları eylemlerinde bile kişisel çıkar motivasyonu nihai neden olmaktadır.<sup>39</sup> O hâlde, GPE açısından bakıldığında egoist olarak davranan kişi egoist olup olmamayı seçmemektedir. O, sadece bir insan olduğu için yani doğası gereği egoisttir.<sup>40</sup> Tüm insanların kendi kişisel çıkarlarına öncelik vermesi insan olmakla, insan doğasıyla alakalı bir meseledir. Evrensel bencillik (egoizm), der Feinberg, rastlantı ya da seçim konusu olarak var olan bir şey değildir; o, insan doğasıyla ilgili psikolojik yasaların kaçınılmaz bir sonucudur.<sup>41</sup>

## 2. Güçlü Psikolojik Egoizmin Sorunları

Görüldüğü üzere, motivasyonel monizm ve psikolojik determinizm varsayımına yer veren ben yönelimli deskriptif bir tez olan GPE'nin kişisel çıkar kavramının soyut ve somut olarak anlaşılmasına bağlı olarak standart ve hazcı GPE diye adlandırılabilen çeşitleri bulunmaktadır. Bununla beraber, ister standart ister hazcı formu söz konusu olsun her hâlükârda GPE'nin etik egoizm için sağlam bir temel oluşturmadığı öne sürülebilir. Her şeyden önce GPE'nin kendisiyle ilgili doğrulanma, yanlışlanma, anlamlılık gibi gerek empirik gerekse de mantıksal-kavramsal bir takım sorunlar söz konusudur. Öte yandan onun EE ile olan ilişkisi de problemlidir. GPE ilk bakışta insan davranışına dair olgulardan söz eden empirik bir tez olarak görüldüğünden öncelikle doğrulanma sorununa değinmek yerinde olur. Ancak hazcı GPE'nin kişisel çıkar kavramını standart GPE'den daha somut bir şekilde yorumladığı dikkate alındığında onu ayrı bir başlık altında ve daha önce değerlendirmek daha doğru olacaktır.

### 2.1. Hazcı Güçlü Psikolojik Egoizmin Sorunları

Hazcı GPE'yi desteklemek için sunulan argüman basitçe şu şekilde ifade edilebilir: (i) İnsanlar her zaman yaptıklarından haz veya tatmin üretirler; onların istediklerini elde ettiklerinde bundan haz aldıkları genel bir doğrudur. (ii) O hâlde insanlar davranışlarını haz adına yapmaktadırlar: Onların gerçekte peşinde koştukları kendi hazlarıdır. Başka her şey ancak kendi hazlarının bir aracıdır. (iii) O hâlde insan davranışları sonuçta kişisel çıkara dayanmaktadır.<sup>42</sup> Argüman ilk bakışta makul gibi görünmektedir. Lakin derinlemesine bir tahlil onun altı noktada ciddi problemleri olduğunu ortaya koyar:

(1) Öncelikle, insanların her yaptıklarından haz aldıkları ve eylemlerinin haz ürettiği doğru olsa bile buradan onların yaptıklarını haz adına yaptıkları sonucunu

1988, s. 72-73; Timmons, *Moral Theory*, s. 182-183, 191.

<sup>39</sup> Timmons, *Moral Theory*, s. 184.

<sup>40</sup> Timmons, *Moral Theory*, s. 182.

<sup>41</sup> Feinberg, "Psychological Egoism", s. 167.

<sup>42</sup> Hinman, *Ethics*, s. 103.; Feinberg, "Psychological Egoism", s. 168.

çıkarsamak fazla ileri gitmek olur. Doğal felaket zamanlarında başkalarını kurtarmak için kendi yaşamlarını riske atıp başarılı olan insanların yaptıklarından haz aldıklarını öne sürmekte yanlış bir şey yoktur; fakat daha ileri gidip de onların yaptıkları bu kurtarma eylemini sırf haz hissetmek, hazzı deneyimlemek gibi bencil motivasyonlarla yaptıklarını iddia etmek, ispatlanmamış bir varsayımda bulunmaktan başka bir şey değildir.<sup>43</sup> İnsan eylemlerinin arkasından hazzın geldiği olgusundan, her eylemin amacının eylemde bulunan kişinin haz alması olduğu çıkmaz.<sup>44</sup> Zira bir eylemin belli sonuçları olması eylemde bulunanın eylemini kesinlikle bu sonuçlara ulaşma motivasyonu ile yaptığını göstermez.<sup>45</sup> Dolayısıyla haz, eylemin amacı değil bir yan ürünü de olabilir. Argümanın gözden kaçırıldığı nokta şudur: Sonuçlar her zaman amaçlara işaret etmezler.

(2) Ayrıca hazzı GPE'nin yaptığı gibi haz ile sonuçlanan eylemler alanını sadece kişisel çıkarıya dayalı eylemlerle sınırlamak da tartışmaya açıktır.<sup>46</sup> Arzu ve isteklerimiz karşılandığında bundan haz aldığımızı söylemek bir şey, şimdiye kadar arzu ettiğimiz tek şeyin kendi tatminimiz ve haz deneyimimiz olduğunu söylemek başka bir şeydir. İnsanlar, egoist davranışlar kadar özgeci davranışlar sergilerken de hazzı deneyimleyebilirler. İstenilen elde edildiğinde hazzın eyleme eşlik etmesinden istenilen şeyin her zaman eylemde bulunanın kendi hazzı olduğu sonucunu çıkarmak, ancak, başkalarına yardım etme istek ve arzusunun arkasında bu arzunun kendisinden haz almak gibi egoist bir arzu olduğunu varsaymakla mümkündür.<sup>47</sup> Böyle bir varsayımı doğru kabul etmek ise 'ispat edilecek olanı varsayma yanlışına' düşmek anlamına gelir.

(3) Bunun dışında haz kavramına yüklenen anlam da GPE açısından sorun çıkarır. Kavram ister "hoşlanılan duyular" (fiziksel hazlar) isterse de "tatmin" anlamında kullanılmış olsun, her iki durumda da hazzı GPE'yi makul bir tez olarak görmeyi engeller. (3.1.) Diyelim ki o, hoşnut olunan duyular manasında kullanılmıştır. Bu tür duyumsal hoşnutluk hissi veren anların elde edilmesi güç, geçici ve nadir anlar olduğu açıktır. Bu durumda Hazzı GPE insanların her şeyi böyle nadir bir an bulma ümidiyle yaptıkları gibi sağduyu deneyimimize zıt ve olgularla desteklenemeyen, dolayısıyla da makul görünmeyen bir teze dönüşmüş olur.<sup>48</sup> (3.2.) Öte yandan varsayalım ki haz, tatmin anlamında kullanılmış olsun. Bu da hazzı GPE'yi kısır döngüye düşmeden ifade edilemeyen bir teze çevirir. Şöyle ki: Tatmin anlamındaki haz anlayışında, hazzın mevcudiyeti arzunun mevcudiyetini gerekli kılar. Bu ise hazzı GPE'yi "Tüm insanlar her zaman ancak kendi tatminlerini arzu ederler" şeklinde yorumlamayı gerektirir. Oysa bu durumda hazzı GPE'yi açıklamaya yönelik herhangi bir girişim bir kısır döngüye düşmekten kaçınmaz: "Neyin tatmini?: arzuların tatmini; Ne arzuları?: tatmin arzuları;

<sup>43</sup> Hinman, *Ethics*, s. 103.

<sup>44</sup> Feinberg, "Psychological Egoism", s. 169.

<sup>45</sup> Lafollette, "The Truth in Psychological Egoism", s. 501.

<sup>46</sup> Hinman, *Ethics*, s. 104.

<sup>47</sup> Feinberg, "Psychological Egoism", s. 169.

<sup>48</sup> Feinberg, "Psychological Egoism", s. 172; Mercer, "Psychological Egoism and Its Critics", s. 560-561.

Neyin tatmini?: arzuların;...” Bu şekilde yorumlanan bir hazzı GPE’de insan eyleminin yegâne motivasyonu kendinden başka bir şeyi arzu etmeyen yani kendi kendini yok eden içi boş, anlamsız bir arzu olmaktadır. Böylece, insanlar arzularının tatminini arzu ettikleri için arzularının tatminini arzu ederler şeklinde kendini tekrar eden bir ifadeye dönüşen GPE sonunda olgusal deskriptif bir tez olma iddiasını kaybetmektedir.<sup>49</sup>

(4) Dahası, haz, mutluluk ve tatmin ile beraber düşünülen bir şey olarak ele alındığında, hazzı GPE paradoksal bir iddia olduğu için de eleştirilebilir. Çünkü haz, mutluluk ve tatmin, arzu ile özel bir ilişkisi olan zihin hâlleridir. Fakat bunlara yönelik özel bir arzu, aynı zamanda, onların meydana gelmesini engellemenin de en emin yoludur. Örneğin mutluluk, “bir yan üründür”<sup>50</sup> yani insanlar başka şeylerle meşgulken ortaya çıkan bir şeydir, yoksa insanların mutlu olmak üzerine düşünüp ona odaklanarak peşinden koşup elde edecekleri bir şey değildir. Mutluluğu elde etme hedefine odaklanmak, onun elde edilmesini engelleyen, mutluluğun kendisini yok eden bir şeydir. O hâlde mutluluğu elde etmenin yolu onu unutmaktır. Aynısı, haz ve tatmin arayışı için de geçerlidir: Feinberg’e göre, haz ya da tatmin meydana getiren şeylerle ilgilenmeden sırf hazzın veya tatminin kendisi amaç edinildiğinde, ne haz ne de tatmin ortaya çıkar. İnsanın haz ya da tatmin üretmesi için, öncelikle, onların kendisini değil ama onlardan başka bir şeyi arzu etmesi sonra da arzu ettiği bu şeyi elde etmesini sağlayacak araçları bulması gerekir. O hâlde denilebilir ki, mutluluğun, hazzın veya tatmininin varlığı, bunların kendileri dışındaki şeylere yönelik arzuların varlığını varsaymaktadır. Bu arzular olmadan onlar da olamaz. Fakat insanların kendi mutluluk, haz veya tatminlerinden daha güçlü arzuları olduğu anlamındaki bu sonuç, açıkça, insanın en nihai arzusunun, motivasyonunun kendi hazzı olduğunu ileri süren Hazzı GPE’nin kendisiyle çelişiktir. Başka deyişle, Hazzı GPE kendi içinde bir paradoks barındırmaktadır.<sup>51</sup>

(5) Kaldı ki insanların her yaptıklarından ya da istediklerini elde etmelerinden haz aldıkları iddiası da doğru değildir.<sup>52</sup> İstenilen bir şeyin elde edilmesi ya da bir arzunun karşılanması, otomatik olarak, onu isteyen kişinin bundan haz almasını, zihninde bir hoşnutsuzluk hissi doğmasını garanti etmez. İnsanların bazen istediklerini elde ettiklerinde bir hoşnutsuzluk ve rahatsızlık hissi deneyimledikleri bilinmektedir. Nitekim, en güçlü arzularımızın tatmininin hemen ardından tatminsizlik hissini ortaya çıkışı, günümüzde çağımızın yaygın psikolojik problemlerinden birisi olarak görülmektedir.<sup>53</sup>

(6) Tüm bunların dışında, Hazzı GPE, ahlâk eğitimindeki pratik sonuçları bakımından da makul görünmemektedir. Psikolojik egoistler ahlâk ve davranış eğitiminin çoğu zaman Bentham’ın vurguladığı şekliyle haz ve acının yaptırım gücünden yararlandığına

<sup>49</sup> Feinberg, “Psychological Egoism”, s. 173.

<sup>50</sup> Lafollette, “The Truth in Psychological Egoism”, s. 502.

<sup>51</sup> Feinberg, “Psychological Egoism”, s. 171.

<sup>52</sup> Hinman, *Ethics*, s. 103.

<sup>53</sup> Feinberg, “Psychological Egoism”, s. 169; Lafollette, “The Truth in Psychological Egoism”, s. 502.

dikkat çekerler. Fakat ahlâk eğitimi konusunda böyle bir yaptırım gücüne dayalı ödülendirme ve cezalandırmanın bir takım sınırları olması gerekir.<sup>54</sup> Eğer çocuk ahlâklı olmanın yegâne sebebinin cezanın getireceği acıdan kaçmak veya ödülün getireceği hazı elde etmek olduğuna inanmaya başlarsa bu ikisinin yokluğundan emin olduğu durumlarda onu gayri ahlâkî şeyler yapmaktan alıkoyacak bir şey bulamayacaktır. Sadece acı korkusuyla veya haz arayışıyla ahlâkî davranışlar sergileyen biri hiç de güvenilir birisi değildir. Bu durumda ahlâk eğitiminin pek de başarılı olamayacağı ortadadır. Zira sağduyu düzeyindeki asgari bir ahlâk anlayışında ahlâken doğru olan davranış, ancak doğru olduğu için yapılan davranıştır; yoksa güvenli veya beğenilen bir davranış olduğu için değil.<sup>55</sup> Hâlbuki, hazcı GPE ahlâk eğitiminin temelini oluşturacak olursa sonuç, tam tersi olacaktır.

## 2.2. Doğrulanma Sorunu

(Standart) GPE kişisel çıkar kavramına haz gibi özel bir anlam atfetmediğinden, Hazcı GPE'ye yöneltilen itirazlar onun için büyük bir sorun teşkil etmeyebilir. Fakat o, motivasyonel monizmi savunan bir tez olarak, her hâlükârda, doğrulanamama sorundan kurtulamaz. GPE kendisini empirik bir iddia olarak sunduğunda doğruluğunu insan davranışıyla ilgili *dış ve iç gözleme* dayandırmaktadır. Ancak dış gözlem de iç gözlem de insanların sadece ben yönelimli eylemlerde bulunmadığına işaret ettiğinden GPE'nin doğruluğunu kanıtlamaktan uzak görünmektedirler.<sup>56</sup> Gerek psikolojik egoizm tezine karşı çıkan Hume ve Rousseau gibi filozofların sıradan deneyim ve gözlemlerimiz hakkındaki değerlendirmeleri gerekse de insan davranışı hakkındaki son zamanların bilimsel çalışmaları bu sonucu destekler mahiyettedir.

### 2.2.1. Rousseau ve Hume'un Sıradan Deneyim Argümanı

Her insanın doğası gereği her zaman kişisel çıkar motivasyonu ile hareket ettiği görüşü, felsefe tarihinde herkesin paylaştığı bir görüş olmamıştır. Bazı filozoflar, kişisel çıkarın insan davranışının güçlü bir motivasyonu olduğunu reddetmemekle birlikte, insanların *kendi başına bir hedef* olarak başkasının çıkarını gözetken özgeci davranışlar sergilediğini de savunmuştur.<sup>57</sup>

Hume ve Rousseau bunların arasında en çok dikkat çekenleridir. Rousseau'ya göre, en fazla yararlı ama en az ilerlemiş olan bilğimiz insan hakkındaki bilğimiz olmasına

<sup>54</sup> Feinberg, "Psychological Egoism", s. 168.

<sup>55</sup> Feinberg, "Psychological Egoism", s. 172.

<sup>56</sup> Mercer, "Psychological Egoism and Its Critics", s. 564-565.

<sup>57</sup> Batson, *The Altruism Question*, s. 27.



karşın<sup>58</sup> yine de sıradan deneyimimiz bize insan doğasının birbirinden ayrılabilir egoistik ve özgeci iki temel eğilime sahip olduğunu açıkça göstermektedir.<sup>59</sup> O, şöyle yazar: “İnsan ruhunun ilk ve en basit işlemleri üzerinde derinlemesine düşünüldüğünde, onda akıldan önce gelen iki ilke bulunduğunun görülebileceğini düşünüyorum: Bunlardan birisi kendi iyiliğimizi gözetme ve koruma bakımından bizi derinden ilgilendirmektedir; diğeri ise herhangi bir duyarlı varlığın ve özellikle de kendi türümüzden herhangi birisinin acı çekişini veya ölümünü izlemekle ilgili doğal isteksizliktir.... İnsan kendi içinden gelen merhamet dürtüsüne diremediği sürece bir başka insana ya da hatta başka bir duyarlı varlığa –kendini koruma gibi meşru durumlar dışında– asla zarar vermez.”<sup>60</sup>

Rousseau gibi Hume da insan davranışı hakkındaki gözlem ve deneyimin güçlü psikolojik egoizmi desteklemediğini düşünür.<sup>61</sup> Ona göre, “erdemle ve ahlâkî duyarlılıkla ... hiçbir şekilde bağdaşmayan”<sup>62</sup> fakat yine de bir takım filozoflar tarafından ısrarla savunulan “yardımseverliğin bir ikiyüzlülük, dostluğun bir aldatmaca, merhametin bir kandırmaca, sadakatin güven ve itimat kazanmak için bir tuzak olduğunu; hepimizin sadece kendi özel çıkarımızın peşinde”<sup>63</sup> koştüğünü öne süren egoist görüş gerçeği yansıtmamaktadır. Hume, “kişinin başkaları için hissettiği ya da duyduğu muhabbet ne olursa olsun, bu arzu çıkarısız değildir ya da olamaz, en samimi dostluklar, ne kadar samimi olurlarsa olsunlar, kendini-sevmenin farklı bir şeklinden ibarettir”<sup>64</sup> şeklindeki egoist görüşe, “hiç kimsenin yardımseverliğin varlığını inkâr edemeyeceğini, ... hatta pratikte, bir Epikürosçu’nun veya bir Hobbescu’nun bile dünyada içinde hilekârlık ya da iki yüzlülük bulunmayan bir dostluğun var olduğunu reddedemeyeceğini”<sup>65</sup> ileri sürerek yanıt verir. Zira Hume için “insan doğasının hiçbir niteliği hem kendi başına hem de sonuçları bakımından başkalarına karşı duyduğumuz sempati meylinde ve bizden ne kadar farklı ya da hatta bize ne kadar zıt olurlarsa olsunlar bu başkalarının temayülleri ve duyarlılıklarından haberdar olma isteğimizden daha fazla dikkat çekici değildir.”<sup>66</sup> Ona göre bencil hipotezin yanlışlığına dair en açık kanıt, “onun sağduyumuza ve en ön yargısız fikirlerimize zıt oluşudur”. Hume şöyle yazar: “En dikkatsiz gözlemcilere göre, yardımseverlik ve cömertlik gibi eğilimler var görünmektedir, sevgi, dostluk, şefkat, minnettarlık gibi duygular ve onların nedenleri, sonuçları, nesnelere ve işleyişleri vardır. Ortak dil ve gözlem bunların bencil arzulardan açık bir şekilde

<sup>58</sup> J. J. Rousseau, “Discourse On the Origin of Inequality”, *Basic Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, çev. Donald A. Cress, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing, 1987, s. 33.

<sup>59</sup> Batson, *The Altruism Question*, s. 28.

<sup>60</sup> J. J. Rousseau, “Discourse On the Origin of Inequality”, s. 35.

<sup>61</sup> Batson, *The Altruism Question*, s. 29-30.

<sup>62</sup> David Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, ed. J. B. Schneewind, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing, 1983, s. 88.

<sup>63</sup> Hume, *An Enquiry*, s. 88-89.

<sup>64</sup> Hume, *An Enquiry*, s. 89.

<sup>65</sup> Hume, *An Enquiry*, s. 89.

<sup>66</sup> David Hume, *A Treatise Of Human Nature*, ed. David Fate Norton ve Mary J. Norton, (Works of David Hume, volume 1: Texts), Oxford: Clarendon Press, 2007, s. 206.

ayrılabilirdiğini göstermektedir.”<sup>67</sup> Sonuçta insan doğasına dair bir açıklama için çoğu zaman yaptığı gibi sıradan deneyime başvurarak, “koruması ve desteğine muhtaç olan değerli bir dostu için derin bir endişe ve üzüntü duyan bir insanın; bu derin hassasiyetinin kişisel çıkarla alakalı olduğunun düşünülmemeyeceğini”<sup>68</sup> savunan Hume’un gözünde, tüm bunların kendini sevmeye indirgenebileceğine dair açık bir kanıt ortaya konana kadar bencil hipotezin kabulü makul değildir.

### 2.2.2. Dış Gözleme ve Empirik Bilimsel Araştırmalara Dayalı Argümanlar

İnsanın her zaman kişisel çıkar motivasyonu ile hareket etmediği, sıradan deneyimimize ilişkin felsefi değerlendirmeler dışında, günümüzde insan davranışıyla ilgili olarak 1980 sonrası ortaya konulmuş bilimsel araştırmalarla da desteklenen bir görüştür. Örneğin, Piliavin ve Charng son zamanlardaki bilimsel literatürün kişisel çıkara indirgenemeyen hakiki bir özgeciliğin insan doğasının bir parçası olduğu görüşüne ağırlık kazandırdığını ifade eder.<sup>69</sup> Yine, C. Daniel Batson’ın insanların gerçekten özgeci davranıp davranmadıklarını anlamak için gerçekleştirdiği ve özgeciliğin varlığı lehine olumlu sonuçlar elde ettiği deneyler, bu tür araştırmaların iyi bir örneğidir.<sup>70</sup> Benzer şekilde, J. Philippe Rushton, *Psychological Research*’de (1991) özgeciliğin doğuştan olup olmadığı sorusuna, evet yanıtını verirken, bu görüşünü, insanların özgeci eğilimlerinin ve insanlar arasındaki empatinin genetik kökeninden söz eden araştırmalara dayandırmıştır. İkizler hakkında yapılan bazı çalışmalarda empatinin genetik kökleri olduğunun saptandığına dikkat çeken Rushton’a göre, bebekler bile empati yapmaktadır. Empati duygusu ve özgeci davranışlar önce aile içinde ortaya çıkmakta ve sonra giderek gelişmektedir. Bu sayede, insanlar, bilişsel ve entelektüel güçleri geliştikçe, binlerce yıl önce yaşamış veya daha dünyaya gelmemiş başka insanlarla bile empati kurabilmektedir.<sup>71</sup>

İnsan özgeciliğine dair en dikkat çekici kanıtlardan bazıları ise, insanın sosyal davranışını biyolojinin ve genetik biliminin verileri ışığında inceleyen nispeten yeni bir disiplinden, sosyo-biyolojiden gelmiştir. Sosyo-biyolojlara göre, özgeci davranış sadece insan dünyasında değil aynı zamanda hayvan dünyasında da mevcuttur.<sup>72</sup> Birçok hayvan türünde görülmekte olan özgeciliğin kökeni evrimsel tarihe atıfla ve evrimci biyolojinin bakış açısından izah edilebilir durumdadır. Hayvanlarda özgecilik ebeveynlerin çocuklarına bakmaları, uyarı mekanizmaları, ortak savunma, hayat kurtaran

<sup>67</sup> Hume, *An Enquiry*, s. 90.

<sup>68</sup> Hume, *An Enquiry*, s. 91.

<sup>69</sup> Jane Allyn Piliavin ve Hong-Wen Charng, “Altruism: A Review of Recent Theory and Research”, *Annual Review of Sociology*, c. 16, 1990, s. 28.

<sup>70</sup> Timmons, *Moral Theory*, s. 188, 191.

<sup>71</sup> J. Philippe Rushton, “Is Altruism Innate?”, *Psychological Inquiry*, c. 2, S. 2, 1991, s. 141.

<sup>72</sup> Hinman, *Ethics*, s. 105.

yardımlar, “bir yarasanın kendi yiyeceğini aç olan ve aralarında ilişkisi bulunmayan bir başka yarasa sunması”<sup>73</sup> gibi yiyecek paylaşımı ve hatta kimi zaman bal-arısının kovanı, dolayısıyla da diğer arılarla paylaştığı genleri korumak için iğnesini kullanarak ölmesi örneğinde gözlemlendiği üzere kendini-feda şeklinde ortaya çıkmaktadır.<sup>74</sup> Hayvan dünyasıyla ilgili bu gözlemlerin insan davranışına dair açıklamalarla ilişkisi, genellikle şu mantığa dayandırılmaktadır: Özgeci davranış örnekleri insandan daha düşük düzeydeki hayvanlar arasında bile varsa onların insan dünyasında olmadığını düşünmek pek makul bir hipotez değildir.

### 2.2.2.1. Darwin, Toplumsallık Dürtüsü ve Özgecilik

Doğrusu, özgeciliğin insan dünyasındaki varlığı, sosyo-biyolojiden çok önceleri insanın ahlâkî bir fail oluşuna dair evrimci bir açıklama vermek isteyen Darwin tarafından kabul görmüştür. Özgeciliğin insan doğasının merkezi bir özelliği olduğuna işaret eden Darwin’e göre, insan ile daha düşük hayvanlar arasındaki tüm farklardan en önemlisi, insanın hiç duraksamadan hemcinsi için kendi yaşamını riske atmasına veya muhakemeden sonra derin bir hak ya da ödev hissiyle yaşamını feda etmesine yol açan ve bundan dolayı da insanın tüm sıfatları içinde en soylusu olan ahlâk duygusu ya da vicdandır.<sup>75</sup> Kant’ın insan ruhundaki bu yalın yasanın kökeni hakkındaki muhteşem sorusuna ilgisiz kalınamayacağını vurgulayan Darwin, sorunun yanıtının, insanın toplumsallık dürtüsünde yattığını ileri sürer. İnsanın toplumsal bir hayvan olduğu iddiasını insanın yalnızlıktan hoşlanmamasına ve kendi ailesinin ötesinde başkalarıyla toplum içinde yaşama isteğine dayandıran Darwin’e göre, insan gibi toplumsallık dürtüleri gelişmiş bir hayvanın ahlâk duygusuna ya da vicdana sahip olması kaçınılmazdır. Böylesi dürtüler bunlara sahip olanların hem hemcinsleriyle birlikte bir toplum içinde yaşamaktan haz almasına hem de hemcinslerine sempati duyup onlara yardımcı olmasına neden olan dürtülerdir.<sup>76</sup> Bu yüzden, dayanışmanın sınırlandırılması insan için uygulanabilecek en kötü cezalardan biridir.<sup>77</sup> Gözlemlerimizin hemcinsine duyulan sempati dâhil toplumsal dürtülerin insan yaşamına rehberlik eden temel dürtüler arasında olduğunu gösterdiğini ifade eden Darwin, bunu, ahlâk duygusunun temelde toplumsallık dürtüsünden doğduğunun bir kanıtı olarak değerlendirmiştir. Bu tür dürtüler, ona göre, insandan daha düşük hayvanlarda bile topluluğun (genel mutluluğu olmasa da) genel iyiliği istikametinde gelişmiş dürtülerdir. Dolayısıyla

<sup>73</sup> Nicholas Humphrey, “Varieties of Altruism and the Common Ground Between Them”, *Social Research*, c. 64, S. 2, 1997, s. 199.

<sup>74</sup> Rushton, “Is Altruism Innate?”, s. 141; Hinman, *Ethics*, s. 105.

<sup>75</sup> William A. Rottschaefer, “Naturalizing Ethics: The Biology and Psychology of Moral Agency”, *Zygon: Journal of Religion and Science*, c. 35, S. 2, 2000, s. 254.

<sup>76</sup> Charles Darwin, *The Descent of Man and Selection in Relation To Sex*, c. 1, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, s. 70-72, 84.

<sup>77</sup> Darwin, *The Descent of Man*, s. 84.

onların bencillikten kaynaklandığını düşünmek saçmadır.<sup>78</sup>

Bununla beraber, o, hepimizin hemcinslerimize karşı bir sevgi ve sempati hissine sahip olduğumuzun farkında olduğumuzu ifade etse de bu farkındalığın, böyle bir sevgi ve sempatinin doğuştan mı yoksa uzun yıllar içinde kazanılmış bir şey mi olduğu konusunda kesin bir şey söylemediğine işaret etmekten de geri durmaz. Fakat ona göre kökeni ne olursa olsun ortada olgusal bir durum vardır: Hiç duraksamadan, hesap kitap yapmadan, kendi yaşamını riske atarak başkasını kurtaran insanlarla ilgili gerçek olgular bulunmaktadır; ve bu durumun kendisi, onlarda toplumsallık dürtüsünün kendini koruma gibi başka dürtü ya da motivasyonlardan daha ağır bastığının bir kanıtıdır.<sup>79</sup> Elbette bu gibi durumlarda, her insan her zaman böyle davranmayabilir. Zira, insan eylem anında genellikle daha güçlü dürtülerini izleme eğilimindedir; ve güçlü olan dürtü genelde onu başka insanları bir tarafa bırakıp kendi arzularını tatmine yönlendirir, yoksa onu her zaman soylu eylemlere yöneltmez. Buna karşın, insan toplumsallık dürtülerine aykırı hareket ettiği durumlarda bile sonradan, bu davranışından dolayı, kendisiyle ilgili bir tatminsizlik, diğer deyişle bir pişmanlık hissedebilir; ve bu da onu gelecekte az ya da çok farklı bir şekilde eylemeye yönlendirir. İşte, der Darwin, bu, vicdandır; çünkü vicdan insanın geriye dönüp bakmasını, geçmiş eylemleri hakkında yargıda bulunmasını sağlayan şeydir.<sup>80</sup> Bu açıdan bakıldığında, ona göre, dildeki, yapmalı (ought) sözcüğü bile ister doğuştan ister –kısmen– sonradan kazanılmış olsun, insana rehberlik eden daimi bir dürtünün var olduğuna işaret etmektedir.<sup>81</sup> Darwin, tüm bu değerlendirmelerin sonunda şu kanaate varır: Bazı filozoflarca savunulan ahlâkın temelini bir tür bencillikte yattığı görüşü yanlıştır; ve şöyle yazar: “Bu kanıtlar ışığında doğamızın en soylu kısmının temelini bencillik ilkesine dayandırma ayıbı silinmiş olmalıdır.”<sup>82</sup>

#### 2.2.2.2. Sober, Özgeçilik ve Evrimci Avantaj Argümanı

Darwin'den çok sonra, Elliott Sober, evrimci biyolojinin verilerinden hareketle, güçlü psikolojik egoizm aleyhine, insan ebeveynlerin davranışına ilişkin gözlemlere dayalı farklı türden bir argüman daha sunmuştur: (ia) Çoğu insan doğal olarak kendi çocuklarını önemseme ve koruma eğilimi sergilemektedir; ve (ib) bu eğilim hayvanlarda gözlemlenen aynı eğilimden çok daha uzun bir süre varlığını devam ettirmektedir. (ii) İnsanlardaki bu eğilim ve arzunun bir açıklaması olmalıdır. Evrimci biyolojiye göre bu açıklama böyle bir eğilim ve arzuyla hareket edenlerin bu şekilde hareket etmeyenlerle karşılaştırıldığında evrimci süreçte daha avantajlı bir konuma sahip olduklarıdır: Onlar, başkalarına göre daha güçlü ve rekabet edebilir bir insan nüfusu oluşturmaktadır.

<sup>78</sup> Darwin, *The Descent of Man*, s. 97-98.

<sup>79</sup> Darwin, *The Descent of Man*, s. 87.

<sup>80</sup> Darwin, *The Descent of Man*, s. 91.

<sup>81</sup> Darwin, *The Descent of Man*, s. 92.

<sup>82</sup> Darwin, *The Descent of Man*, s. 98.

(iii) Psikolojik egoizm de psikolojik özgecilik de bu durumu izah etmek için farklı açıklamalar verebilir: Örneğin psikolojik egoistlere göre, insan ebeveynler çocuklarını önemseyip korumakta, onların acılarını azaltmaya çalışmaktadırlar; ama bunu özünde çocuklarının durumundan dolayı kendilerinde ortaya çıkan acıyı azaltmak için yapmaktadırlar. Buna karşın, psikolojik özgeciler göre, ebeveynler aynı eylemi özünde sırf çocuklarının çıkarlarını, iyiliğini artıracığı için yapmaktadırlar. İki açıklama arasında yapılan eylem bakımından bir fark yoktur (iv) Ancak sağladıkları evrimci avantaj bakımından aralarında ciddi bir fark vardır: Aynı eylemi özgeci motivasyonlarla yapan ebeveynler ile onu egoist motivasyonlarla yapan ebeveynlerin ürettikleri sonuçlar karşılaştırıldığında özgeci motivasyonla hareket edenlerin insanların zor koşullarda tür olarak hayatta kalmasına daha fazla yardımcı oldukları görülmektedir. Çünkü özgeci motivasyonlarla hareket eden bir ebeveyn çocuğunun kötü bir durumda olduğuna inanırsa *doğrudan* ona yardım etmek ister. Halbuki egoist motivasyonlarla hareket eden ebeveynlerin çocuklarına yardım etmeleri için onların kötü bir durumda olması tek başına yeterli değildir. Onların eyleme geçmesi için önce (a) çocuklarının kötü durumda oluşu nedeniyle kendilerinin bir acı veya rahatsızlık deneyimine sahip olmaları; (b) ve ardından da çocuklarına yardım ettiklerinde kendilerindeki bu rahatsızlığın ortadan kalkacağına inanmaları gereklidir. Kısacası, özgeci motivasyonlar ebeveynlerin nasıl davranacağı konusunda daha doğrudan bir etki üretmekteyken, egoist motivasyonların etkisi daha dolaylı olup ancak iki adımlı bir süreç sonunda ortaya çıkmaktadır. Kaldı ki egoist motivasyonlarla hareket eden ebeveynler çocukları acı hissettiğinde bundan rahatsızlık duymayabilirler veya çocuklarına yardımcı olmayı kendi rahatsızlıklarını ortadan kaldıracak araçlardan biri olarak görmeyebilirler. O halde, ebeveynlerin çocuklarına yardımcı olmasını sağlamada egoist motivasyonlar özgeci motivasyonlara göre daha az etkili ve daha az güvenilirdir. (v) O hâlde sonuçta egoist motivasyonlarla hareket eden ebeveynlerden oluşan bir topluluğun hayatta kalması özgeci motivasyonlarla hareket eden bir topluluğun hayatta kalmasına göre daha az olasıdır. (vi) Fakat insan nüfusu hayatta kalmıştır. (vii) Evrimci güçler en etkili ve güvenilir yolları izleme eğilimindedirler. (viii) O hâlde, bu demektir ki insan doğasında özgeci motivasyonlar hem vardılar hem de etkindirler.<sup>83</sup>

### 2.2.2.3. Sober ve Motivasyonel Pluralizm Argümanları

Psikolojik egoizm gibi insan davranışının motivasyonu ile ilgili monist teorilerin gerçeği yansıtmadığını düşünen Sober<sup>84</sup>, motivasyonel plüralizm lehinde ve psikolojik egoizm aleyhine farklı kanıtlamalar da ortaya koyar. Bunlardan ilki, Psikolojik egoizmin

<sup>83</sup> Suikkanen, *This Is Ethics*, s. 60-61.

<sup>84</sup> Elliott Sober, "Evolutionary Altruism, Psychological Egoism, and Morality: Disentangling the Phenotypes", *Evolutionary Ethics*, ed. Matthew H. Nitecki, Doris V. Nitecki, New York: State University of New York Press, 1993, s. 207-208.

savunulmasında *ekonomi ilkesinin yanlış kullanıldığı fikrine*, ikinci ve üçüncü kanıtlamalar ise gözlemlerimizin motivasyonel plüralizmi desteklediği düşüncesine dayanır:

(1) Sober'e göre, psikolojik egoizm bazen parsimoni yasası (ekonomi ilkesi) diye adlandırılan en az varsayımla en fazla şeyi açıklayan teori iyidir prensibinden hareketle savunulmaktadır. Bu savunmaya göre, motivasyonel bir monizm demek olan psikolojik egoizm insan davranışıyla ilgili her şeyi kişisel çıkar peşinde koşmak gibi basit ve tek yani en az varsayımda bulunarak açıklamaktadır. Oysa insan davranışının hem özgeci hem de egoist motivasyonlarının olduğunu kabul eden motivasyonel plüralizm davranışı açıklamak için en azından iki şeye ihtiyaç duyar. O hâlde ekonomi ilkesi uyarınca, psikolojik egoizm daha makul bir teoridir. Fakat Sober'e göre böyle bir savunma motivasyonel monizm ve motivasyonel plüralizmin kabul etmek durumunda kaldıkları nedensel inançların sayısını hesaba katmamaktadır. Motivasyonel bir monizm olarak psikolojik egoizm her ne kadar motivasyonel plüralizme kıyasen çok daha kısa bir nihai arzu veya motivasyon listesine sahip olsa da onun motivasyonel plüralizmden çok daha fazla bir nedensel inançlar listesi vardır. O hâlde ekonomi ilkesinden hareketle psikolojik egoizmin daha iyi bir teori olduğunu öne sürmek doğru değildir.<sup>85</sup>

(2) Ayrıca Sober'e göre, insan davranışının egoist tek bir motivasyonu olduğu iddiası, *gözlemlerimizle* doğrulanan bir iddia değildir. İnsanların *çoğu zaman* kendi çıkarlarını dikkate alarak hareket ettikleri doğrudur; ama onların *her zaman* bu şekilde hareket etmedikleri de doğrudur. İnsanların başkalarının çıkarlarına yönelik davranışlarda bulunurken bunları kendi çıkarlarının bir aracı olarak seçmedikleri durumlar gözlemlenmektedir. Üstelik, ben yönelimli seçimler ile başkası yönelimli seçimleri birbirinden keskin bir şekilde ayırmak her zaman doğru değildir: Genelde, ben-yönelimli seçimlerin kişinin kendisinin ne istediğini ifade ettiği fakat başkasının çıkarıyla ilgili bir şey söylemediği; buna karşın, başkası yönelimli seçimlerin kişinin başkaları için ne istediğini ifade ettiği ama kendi için ne istediğini söylemediği düşünülür. Bu durumda ben yönelimlilik kişinin sadece kendi iyiliğiyle ilgilendiği *aşırı egoizm* ve başkası yönelimlilik de kişinin kendi iyiliğini hiç dikkate almadığı *aşırı özgecilik* gibi birbirini dışlayıcı iki aşırı psikolojik tez şeklinde anlaşılır. Ne var ki insan davranışı bu keskin ayrımla açıklanamaz. İlimli egoizm ve ilimli özgecilik şeklinde iki motivasyonun bir arada var olabildiği durumlar bulunmaktadır. Kanlı, canlı, yaşayan insanlar, eylemleriyle hem ben hem de başkası yönelimli seçimlerde bulunabildiklerini göstermektedir.<sup>86</sup>

(3) Bundan başka, insan davranışının ardındaki motivasyon veya arzular ya egoist ya da özgeci olmak durumunda da değildir. Sober ilişkisel arzular ve ahlâk ilkeleriyle ilgili arzular gibi ne tümüyle ben-yönelimli ne de tümüyle başkası-yönelimli olan en az

<sup>85</sup> Sober, "Psychological Egoism", s. 141.

<sup>86</sup> Sober, "Evolutionary Altruism, Psychological Egoism, and Morality: Disentangling the Phenotypes", s. 207-208.

iki arzu türü bulunduğunu ileri sürer: (i) İlişkisel arzular: Bazı arzular ben ve başkası arasında bir ilişki içerirler. Başka insanlar tarafından tanınmak ve ünlü olmak arzusu bunlardan biridir. Böyle bir arzu başkalarıyla ilişkili bir arzudur ve onda bir şekilde başkaları önemsenmiş olabilir. Öte yandan ünlü olmak başkalarıyla olan ilişkiye özel bir önem verilmeden sırf arzu sahibinin kendisine getireceği yarar ve haz adına arzu edilmişse onda egoist bir arzu ya da motivasyon söz konusudur. Ne var ki ilişkisel bir arzu olan tanınma, ünlü olma kendi başına bir hedef olarak arzu edilmişse bunu, egoizm ya da özgecilik içinde değerlendirmeye gerek yoktur. Egoizmi nihai ilişkisel arzuları içine alacak şekilde değerlendirmeye çalışmak, der Sober, egoist teoriyi kendisini yanlışlayan vakalar karşısında durumu kurtarmaya çalışan bir teze (bir ad hoc teoriye) dönüştürür. (ii) Ahlâk ilkeleriyle ilgili arzular: Sober'e göre, ilişkisel arzular gibi ahlâk ilkeleri hakkındaki arzular da egoist veya özgeci diye adlandırılmaya uygun değildir. Zira onlar gayri-şahsi arzulardır; ne benin ne de başkasının arzularıyla ilgilidirler. Faydacı ahlâk ilkesi bunun bir örneğidir. Olabilecek en fazla sayıda insan için en fazla mutluluk veya yarar sağlama arzusu böyle gayri şahsi bir arzudur. Bu tür arzular arzu sahibi dâhil bütün duyarlı varlıkları kapsar; ama özel olarak ne arzu sahibinin kendisi ne de bir başkasıyla ilgilidir. O yüzden de egoist veya özgeci diye adlandırılmaya uygun arzular değildirler.<sup>87</sup>

Sober'in GPE'ye itiraz ederken motivasyonel pluralizme dayanması, Batson tarafından paylaşılan bir yaklaşımdır. Batson'a göre insan davranışının egoist ve özgeci motivasyonlar dışında başka motivasyonlarının var olması mantıken mümkündür. Gözlemlerimiz davranışlarımızın sonuçlarıyla ilgilidir ve bir davranışın sadece sonucuna bakarak onun arkasındaki motivasyonun mahiyeti hakkında kesin bir şey söylenmesini beklemek makul değildir. Örneğin, başkasına yardım etme davranışının arkasında egoist veya özgeci motivasyonlar olabileceği düşünülebilir; ama aynı zamanda her ikisinin de olabileceği ya da hiçbirisinin olmayacağı da düşünülebilir.<sup>88</sup>

### 2.2.3. İç Gözlem ve Kendini Aldatma Argümanının Eleştirisi

Buraya kadar GPE'nin daha çok dış gözleme dayalı olarak ortaya çıkan doğrulama sorunlarından söz edildi. Ancak, bir GPE savunucusu dış gözleme dayanarak ortaya konulan itirazların GPE'yi çürütemeyeceğini iddia edip GPE'yi desteklemek için iç gözleme atıfta bulunarak kökeni Platon'un *Devlet*'inde Glaukon'un sözlerine kadar uzanan ve "kendini aldatma argümanı" olarak adlandırılan bir argümana başvurabilir.

*Devlet*'in ikinci kitabında adaletin kökeni ve mahiyetiyle ilgili bir tartışmada Glaukon Grekler arasında Gyges'in yüzüğü olarak bilinen bir hikayeden söz eder: Hikayeye göre, Lydia'lı yöneticilerin hizmetindeki bir çoban, fırtınalı bir günde ko-

<sup>87</sup> Sober, "Psychological Egoism", s. 131.

<sup>88</sup> Batson, *The Altruism Question*, s. 9.

yunlarını otlattığı yerde bir yarık açıldığını görür ve şaşkınlık içinde yarıktan aşağıya iner. Orada içi oyuk bronzdan bir at bulur ve insandan daha büyük görünen ve üzerinde parmağındaki altın yüzükten başka hiçbir şey olmayan bir ceset görür. Yüzüğü alan çoban her ay geleneksel olarak yapılan çobanlar toplantısına katılır ve orada yüzüğün kendisini görünmez kıldığını fark eder. Sonra kendisinin krala bilgi vermek için gönderilen habercilerden biri olmasını sağlar ve saraya vardığında kralın karısını ayartır, kralı öldürür ve krallığın başına geçer. Şimdi, der Glaukon, diyelim ki birini adil diğerini de adil olmayan iki insanın kullandığı bunun gibi iki tane yüzük olduğunu varsayalım. Böyle bir durumda onların ikisi de adil davranmayacaktır. Adil olan da adil olmayan gibi davranacaktır. Yakalanmayacağına farkına vardığında insanların evlerine girecek, her istediğini alacak, dilediği kimseyle ilişkiye girecek, dilediği kimseyi öldürecek ya da hapisten kaçırarak ve onu insanlar arasında bir tanrı gibi kılan tüm diğer şeyleri yapacaktır. Glaukon bu düşünce deneyinden herkesin her zaman kişisel çıkarımın peşinde olduğu görüşünü destekleyen bir sonuç çıkarır: “Bu ise, bazılarına göre, dışarıdan gelen zorlama dışında hiç kimsenin isteyerek adil olmadığını güçlü bir kanıtıdır. Onlara göre herkes fark edilmeden adaletsizlik yapabileceğini düşündüğünde adaletsiz davranacaktır. Yaptığı şey gizli kaldığı sürece hiç kimse adaletin iyi bir şey olduğuna inanmaz. Doğrusu, tüm insanlar adaletsizliğin kendileri için adaletten çok daha kârlı olduğuna inanmaktadır.”<sup>89</sup> Glaukon bu düşünce deneyini ve sonucunu ister kendi adına ister başkaları adına dile getirmiş olsun, ana fikri güçlü psikolojik egoizmin kendini aldatma argümanına çok benzer.

Argümana göre, çoğu insan önceden özgeci bir motivasyonla hareket ettiğine inandığı ama sonradan gerçekte kişisel çıkar motivasyonu ile hareket ettiğinin farkına vardığı deneyimlere sahiptir. Bu deneyimlerin bir açıklaması olmalıdır. Bu açıklama, kişisel çıkar motivasyonu ile yapılan davranışların özgecilik kılıfı altında sunulduğunda toplum tarafından çok daha kabul edilebilir bulunması olabilir. Bu ise, bencil motivasyonları diğer insanlardan gizlemenin ötesine geçen ve özünde iyi insanın tanımıyla ilgili bir açıklamadır. Buna göre, toplum iyi insanı özgeci olarak davranan biri diye tanımladığı ve biz de kendimizi doğal olarak iyi insanlar diye görmek istediğimiz sürece, gerçekte öyle olmasak bile kendimizi özgeci motivasyonlarla hareket eden birisi olarak görmek istemekteyizdir. Bu, kendimizi daha iyi hissettirmektedir.<sup>90</sup> Fakat böyle bir şey bir kendini aldatmadır. Çoğu zaman gerçekte istediğimiz aslında başkaları tarafından iyi biri olarak tanınmak ve kendimizi yüceltmek, iyi bir vicdana sahip olmanın getirdiği hazzın tadına varmak olmasına karşın, soylu bir davranışta bulunduğumuzu düşünerek kendimizi aldatmaktayızdır. İnsanların gerçek motivasyonlarını kendilerinden bile gizlemek için bazen yaptıklarını erdem ve ödev gibi kelimelerin ardına saklanarak yaptıkları bilinen bir gerçektir. Şimdi hem kendimizin

<sup>89</sup> Plato, *A Plato Reader: Eight Essential Dialogues*, ed. C. D. C. Reeve, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing, 2012, s. 304-305: (Republic, Book II, 359d-360d).

<sup>90</sup> Lafollette, “The Truth in Psychological Egoism”, s. 500-501; Hinman, *Ethics*, s. 104.



hem de başkalarının gerçek motivasyonları hakkında çoğu zaman yanıldığımızı göre, acaba çıkarsız ya da özgeci motivasyonlarla hareket ettiğimizi düşündüğümüz her durumda yine kendimizi aldatmış olabileceğimizden şüphelenmek makul değil midir?<sup>91</sup>

Kendini aldatma argümanı Batı kültüründe o kadar derin ve köklüdür ki sadece felsefe ya da ahlâk felsefesiyle ilgili yazılarda değil, Mark Twain gibi ünlü bir edebiyatçının eserlerinde bile görülür. Twain, *İnsan Nedir?*'inde (What Is Man?, 1906) açıkça erdemın insan davranışının değişmez bencilliğini gizleyen bir illüzyon olduğundan söz edip insanın tüm motivasyonun temelinde kendini koruma ihtiyacının yattığını ifade eder. Ona göre, insanın her eyleminin ardındaki yegâne dürtü ve motivasyon her ne pahasına olursa olsun kendi çıkarını, tatminini güven altına alma zorunluluğudur.<sup>92</sup> Bundan dolayı da insanlar kaçınılmaz bir şekilde bencildirler ve umutsuzca kendi aşağı doğaları hakkında kendilerini aldatmaktadırlar.<sup>93</sup>

Glaukon'un da Twain'in de dikkat çektiği kendini aldatma argümanı öyle görünüyor ki insanın içine dönüp kendisine şu soruyu sormasını talep etmektedir: Fark edilme, yakalanma, cezalandırılma, utanma, iyi bir insan olmadığını düşünme gibi korkular olmadığında nasıl davranırdınız? Güçlü psikolojik egoizmi savunan birisi sorunun yanıtının kendi lehinde olacağını varsayar. Fakat, kendini aldatma argümanı iki noktada sorunlu görünmektedir:

(1) İlk olarak, insanlardan davranışlarının nihai motivasyonu ile ilgili soruya kendi içlerine bakarak cevap vermelerini istemek genelde insanların aynı olduğu varsayımına dayanır. Ancak, bir insanın kendi içine bakıp davranışının nihai motivasyonunun ne olduğunu keşfedebilmesi bir şey; kendi nihai motivasyon veya arzusunun herkes için aynı olduğunu öne sürmesi başka bir şeydir. Burada bireysel farklılıklar göz ardı edilmektedir. Bu durumda herkes sadece kendi kalbinde olanı söyleyecektir. İnsan zihni, nihai motivasyonlarını belirleme noktasında herkese açık bir kitap değildir.<sup>94</sup> Failin kendisi dışında hiç kimse onun eyleminin arkasında gerçekte gerçekte hangi nihai motivasyonun bulunduğunu bilemez; hatta failin kendisi bile arzularının gerçek doğasını bilmeyebilir.<sup>95</sup>

(2) İkinci olarak, kendini aldatma argümanı bir düşünce deneyine dayanmaktadır. Ancak, böyle bir düşünce deneyi, kendimizi bir tür görünmezlik peçesi ardına saklanmış tasavvur etmemizi istemekle bizi içinde yaşadığımız dünyanın gerçekliğinden koparmaktadır. İnsan normal dünyada başkalarıyla insani ilişkiler, etkileşimler içinde olan toplumsal bir varlıktır. Hâlbuki kendini aldatma argümanı, insanı ilişkisiz, gerçek

<sup>91</sup> Feinberg, "Psychological Egoism", s. 168.

<sup>92</sup> Mark Twain, *What Is Man? and Other Essays*, The Floating Press, 2010, s. 41-42; Forrest G. Robinson, "Dreaming Better Dreams: The Late Writing of Mark Twain", *A Companion to Mark Twain*, ed. Peter Messent ve Louis J. Budd, Oxford: Blackwell Publishing, 2005, s. 455.

<sup>93</sup> Twain, *What Is Man? and Other Essays*, s. 136.

<sup>94</sup> Sober, "Psychological Egoism", s. 132.

<sup>95</sup> Feinberg, "Psychological Egoism", s. 170.

insani etkileşimden yoksun ve bu manada başka insanlardan yalıtılmış bir varlık olarak betimlemektedir.<sup>96</sup> Bu ise, deyim yerindeyse, insanın tanımını insan doğasının egoistik olduğu sonucu çıkaracak şekilde değiştirmeye çalışmak demektir.

### 2.3. Yanlışlanamazlık ve Anlamsızlık Sorunu

Popper bir iddianın bilimsel ve anlamlı bir iddia olarak kabul edilmesi için, onun en azından ilkece yanlışlanabilir bir iddia olması gerektiğini savunur. Eğer bir teori ya da iddia, kendisini geçersiz kılacak empirik verileri hiçbir şekilde aleyhinde bir kanıt olarak kabul etmiyor ve aleyhine olabilecek her şeyi ne olursa olsun kendi doğruluğu lehinde yorumlamaya çalışıyorsa aslında hiç de öne sürdüğü gibi empirik ve bilimsel bir tez değildir. Bu tür bir değerlendirme, egoist olmayan motivasyonlarla yapıldığı söylenen her davranışı, böyle davranan insanların dürüstlüğüne sorgulayarak veya dürüstlerse bile kendilerini aldatıp aldatmadıklarını düşünmemizi isteyerek kuşkuyla karşılayan ve insanların davranışlarının kendileri farkında olmasalar da bilinçaltındaki derin bir bencillik motivasyonuna dayandığını ileri süren GPE için de geçerlidir. Poppercu yaklaşım açısından ele alındığında, Freudcu psiko-analitik teori gibi GPE'nin de iptali mümkün olmayan, yanlışlanamaz bir teze dönüştüğü söylenebilir.<sup>97</sup>

Psikolojik egoistlerin özgeciliğin lehine yorumlanan bilimsel deney ve gözlemleri reddetmek için izledikleri stratejiler bu durumu destekler mahiyettedir. Joshua May, psikolojik egoistlerin insanların kötü bir durumda acı çeken bir kişiyle empati kurarak ona yardımcı olduğu davranış örneklerinin özgecilik lehine ve egoizm aleyhine yorumlanmasına karşı çıkmak için<sup>98</sup> iki farklı taktik izlediğine dikkat çeker: (1) Bunlardan birincisi *inancı değiştirme taktiği*dir. Burada başkalarına yardım eden insanların kendi iyiliklerini düşünme şeklindeki nihai istek ve motivasyonlarını değiştirmedikleri, bunun yerine başkalarının acı çekişinden kendilerinin de acı çektiklerini fark edip kendilerinin acı çekmedikleri *normal duruma* geri dönmelerini sağlayacak yeni bir inanç yani başkalarına yardım etmenin kendi iyiliklerine olduğu gibi yeni bir inanç edindikleri varsayılmaktadır.<sup>99</sup> (2) İkinci taktik, *isteği değiştirmedir*. Bu sefer, başkasına yardım eden kişinin, bunu, acı çeken kişinin acı çekişine üzülme durumunu değiştirmek istediği için yaptığı varsayılmıştır. Yardım eden kişinin nihai isteği önceki açıklamada olduğu gibi normal duruma dönmeye çalışmak değil -başkasına yardım etmek suretiyle- bu başkasının acısından dolayı üzgün olmaktan kurtulmaktır.<sup>100</sup>

<sup>96</sup> Hinman, *Ethics*, s. 104.; Horatio W. Dresser, *Ethics in Theory and Application*, New York: Thomas Y. Crowell, 1925, s. 300.

<sup>97</sup> Graham, *Eight Theories of Ethics*, s. 49.; Hinman, *Ethics*, s. 106.; Berman, "A Defence of Psychological Egoism", s. 156.

<sup>98</sup> Joshua May, "Relational Desires and Empirical Evidence against Psychological Egoism", *European Journal of Philosophy*, c. 19, S. 1, Blackwell Publishing, 2011, s. 47-49.

<sup>99</sup> May, *a.g.m.*, s. 52.

<sup>100</sup> May, *a.g.m.*, s. 54.

Her hâlükârda psikolojik egoist durumu kendi lehine yorumlamaya devam etmekte ve psikolojik egoizmin düşünülebilir tüm olaylarla tutarlı olduğunu varsaymaktadır. Lakin, bu, daha önce de ifade edildiği gibi, onu yanlışlanamaz bir iddiaya dönüştürür. Fakat, eğer o yanlışlanamazsa empirik bir iddia olarak görülemez. Ve eğer empirik bir iddia olarak görülemezse o zaman, empirik manada olmak kaydıyla, anlamlı bir iddia olarak da görülemez.<sup>101</sup> Nielsen'in da vurguladığı üzere, GPE'nin anlamlı empirik bir iddia olarak görülebilmesi, bir dogmadan daha fazla bir şey olması için onu neyin yanlış kılacağına bilinmesi gerekir.<sup>102</sup>

#### 2.4. Mantıksal ve Kavramsal Sorunlar

GPE ilk başta, empirik bir iddia olarak sunulduğu için doğrulanabilir bir iddia olduğu kabul edilmiş olsa da görüldüğü üzere, onun doğruluğu empirik olarak kanıtlanabilmiş değildir. Üstelik, o, yanlışlanabilir bir iddia da değildir. Bundan dolayı, kimi zaman, onun doğruluğu deneyimden gelen empirik kanıtlar yerine sözcüklerin veya kavramların anlamına dair çözümlenmelere ya da “tüm bekârlar evli olmayan insanlardır” gibi tanımı gereği zorunlu olarak doğru olan önermelerden çıkarsanan “masa başı” felsefi argümanlara dayandırılmaya çalışılmıştır.<sup>103</sup> Snare ve Timmons özünde birbirine benzeyen iki tür argümandan söz eder. Bunlar kısaca şu şekilde özetlenebilirler:

Birinci argüman: (i) İnsanlar yalnızca kendi motivasyonlarıyla motive olmaktadır. O hâlde (ii) İnsanlar yalnızca kendi (temel) arzuları ve istekleriyle motive olmaktadır. O hâlde (iii) İnsanlar yalnızca bencil arzu ve istekler ile motive olmaktadır. O hâlde (iv) hiç kimse bilerek ve isteyerek, kişisel çıkarına aykırı olduğuna inandığı bir eylemde bulunmamaktadır.<sup>104</sup> İkinci argüman: (i) Bir insan her ne zaman bir eylemde bulursa, zorunlu olarak, her defasında, yapmayı en fazla istediği şeyi yapar. (ii) Eğer bir insan yapmayı en fazla istediği şeyi zorunlu olarak yapıyorsa, o zaman, bu insan zorunlu olarak kişisel çıkar motivisiyle eylemde bulunuyordur. O hâlde (iii) insan her ne zaman eylemde bulursa, zorunlu olarak her defasında kişisel çıkar motivisiyle hareket etmektedir.<sup>105</sup> Şimdi, bu argümanların ikisi de eleştiriye açıktır.

##### 2.4.1. Çıkarım Sorunu

Öncelikle, iki argümanda da her öncülün kendinden sonra gelen öncülü içerdiği veya gerektirdiği varsayılmış, böylece de birinden diğerine mantıksal bir geçiş olduğu

<sup>101</sup> Mercer, “Psychological Egoism and Its Critics”, s. 566.

<sup>102</sup> Kai Nielsen, “Egoism in Ethics”, *Philosophy and Phenomenological Research*, c. 19, S. 4, 1959, s. 504.

<sup>103</sup> Feinberg, “Psychological Egoism”, s. 168, 173.; Timmons, *Moral Theory*, s. 192.

<sup>104</sup> Snare, *The Nature of Moral Thinking*, s. 60-61.

<sup>105</sup> Timmons, *Moral Theory*, s. 192.

düşünölmüştür. Oysa böyle bir varsayım doğru değildir. Çünkü öncüllerdeki temel kavramlar her birinde farklı anlamda kullanılmaktadır. Bu durum, hem arzu hem bencillik (kişisel çıkar) hem de isteme kavramları için söz konusudur. Arzu, motivasyon ve isteme kavramları en baştaki önermelerde eylemde bulunan kişinin ontolojik olarak sahip olduğu bir niteliğe işaret etmek için kullanılırken içerdikleri varsayılan sonraki önermelerde eylemin yönelimine veya eyleyenin amacına işaret etmek için kullanılmaktadır. Fakat bu durumda insanların arzu ve motivasyonları olan varlıklar olduğu tespitinden, onların sahip oldukları arzu, motivasyon ve isteklerinin amaç ve yönelim bakımından bencil veya kişisel çıkar odaklı özel bir tür arzu, motivasyon ve istek olduğu sonucunu çıkartmaya çalışmak mantıken pek uygun değildir. Buradaki hata, bir eylemin mahalli veya kaynağı ile amacının ya da doğasının aynı şey olduğu varsaymaktan kaynaklanmaktadır.

#### 2.4.2. Bastırılmış İlişki Yanlışı

Buna karşın bir GPE savunucusunun bu itiraza her iki argümanda da bencil veya kişisel çıkar kavramlarının sıradan dilden farklı bir anlamda kullanıldığını, dolayısıyla söz konusu argümanlarda bir mantıksal çıkarım hatası olmadığını söyleyerek yanıt vermesi mümkündür. Bu durumda kişinin arzu, istek veya motivasyonunu bencil veya kişisel çıkar odaklı kılan temel kriter, onun sadece kişinin kendi arzusu, isteği veya motivasyonu olmasıdır. Ancak burada “bastırılmış ilişki yanlışı” olarak adlandırılan bir yanlışı söz konudur. Feinberg’e göre, dildeki bencil ve bencil olmayan, iyi ve kötü, büyük ve küçük gibi belli kelime ve kavramlar, normalde, birbirinin zıddına işaret edecek şekilde ikili bir yapıda kullanılmaktadır. Onlardan birinin anlamını bilmek için diğersinin anlamını da bilmek gerekir. İyi’nin anlamını kavramak için kötünün, kötünün anlamını kavramak için de iyinin anlamını bilmek durumundayızdır. Aynı husus bencil kavramı için de geçerlidir: Eğer bir eylemin bencil-olmayan bir eylem olmasının nasıl bir şey olduğuna dair bir fikrimiz olmazsa bencil olmanın nasıl bir şey olduğu anlamayız. Feinberg’in bastırılmış ilişki yanlışı adını verdiği yanlışı, aralarında zıtlık ilişkisi olan bu gibi kavramlardan herhangi biri ilişki içinde olduğu diğer kavramın anlamını ortadan kaldıracak şekilde yeniden tanımlandığında ortaya çıkmaktadır. Her iki argüman da bencil kavramını (ikinci argümanda kişisel çıkar kavramını) zıddının anlamını ortadan kaldıracak şekilde yeniden tanımladığı için bu yanlışa düşmüştür.<sup>106</sup>

#### 2.4.3. Dildeki Yararlı Ayrımlar Sorunu

Bastırılmış ilişki yanlışının pratikte de zararlı sonuçları vardır: Sıradan dilde iki kavram farklı anlamlara sahiptir. Bencil kavramı genelde kınama, ayıplama içeren

<sup>106</sup> Feinberg, “Psychological Egoism”, s. 176.

olumsuz bir anlamda kullanılırken bencil-olmayan tam tersi övgü ve onaylama içeren olumlu bir anlamda kullanılır. Bu, arzu veya motivasyon türleri arasındaki farka dikkat çeken oldukça önemli ve yararlı bir ayrımdır.<sup>107</sup> Böylesi yararlı ayrımları ifade eden kavramların normal sıradan anlamları dışında yeniden tanımlanması, ancak bunun bir yarar getirmesi ile haklı çıkarılabilir. Fakat mevcut durumda bencil sözcüğüne verilen yeni anlam bir yarar değil tam tersine –dildeki anlamlı ve önemli bir ayrımı yok saymak gibi– dil ve anlam dünyamızı yoksullaştıran bir zarar getirmektedir.<sup>108</sup>

Benzer bir sorun bencil kavramı ile isteme veya irade arasındaki ilişki için de söz konusudur. Sıradan dildeki anlamında bencil eylem iradi eylem kategorisi içinde yer alır. Normalde bir insanın bir şeyi onu yapmayı istediği için yaptığını söylemek mantiken sadece yapılanın iradi bir eylem olduğunu söylemektir. Herhangi birisinin yapmayı istediği şeyi yapıyor olması, onun eylemini bencil kılmaz. Eylemin bencil olup olmadığı, eylemde bulunanın onunla neyi istediğine, neyi amaçladığına bağlıdır: Eğer sadece kendi iyiliğini istiyor ve başkalarını umursamıyorsa bencildir; ama eğer başkalarının da iyiliğini ve mutluluğunu istiyorsa ve gerçekte de bu arzuya göre hareket ediyorsa bencil değildir.<sup>109</sup> Oysa, GPE lehindeki analitik argümanlar, iradi eylemi bencil eylem kategorisinde değerlendirmekle, iki kavram arasındaki ilişkiyi tam tersine çevirmekte; ve böylece iradi kelimesinin sıradan anlamını yok etmektedir.<sup>110</sup>

#### 2.4.4. Totoloji Sorunu

Tüm bu itirazların işaret ettiği sonuç, GPE'yi desteklemek için sunulan analitik argümanların ikisinin de onu totolojik bir teze dönüştürmüş olduğudur. Zira insanın davranışı kendi arzu veya motivasyonlarından kaynaklandığı için tüm davranışın bencil ya da kişisel çıkarıya dayalı olduğunu iddia etmek, ancak, bencil veya kişisel çıkar kavramının anlamını basitçe insanın arzu ve motivasyonunun kaynağının kendisi olmasıyla sınırlandırmakla mümkün olmaktadır. Her iki argümanın temel yanlışı, analitik önermelerden, totolojilerden sentetik önermeler çıkmaz şeklindeki genel mantık kuralını ihlal etmesinde yatar. ‘Her iradi eyleme failin kendi motivlerinin neden olduğu’ cümlesi bir totolojidir; dolayısıyla bu cümle, ‘birisi her zaman kendisi için bir şeyler arar’ ya da ‘bir kişinin tüm motivleri bencildir’ cümlesinin eşdeğeri olamaz. Egoistin ispatlaması gereken, sadece (i) her iradi eylemin failin kendi motivinin nedeni olduğu değildir, ama daha ziyade (ii) her iradi eyleme oldukça farklı türden bir motivin, bencil bir motivin neden olduğudur. Açıkçası, birinci ifade (i) (analitik bir) doğrudur, ama

<sup>107</sup> Snare, *The Nature of Moral Thinking*, s. 58.

<sup>108</sup> Feinberg, “Psychological Egoism”, s. 175.

<sup>109</sup> Kai Nielsen, *Why be Moral*, New York: Prometheus Books, 1989, s. 152.

<sup>110</sup> Feinberg, “Psychological Egoism”, s. 169.

bu, ikinci ifadeye (ii) mantıksal bir destek sağlamaz.<sup>111</sup> Bu durumda GPE, insanın motivasyonlarının ne olduğuna dair sentetik, empirik bir hipotez olmaktan çıkar ve ‘tüm motive edilen eylemler motive edilmektedir’ gibi analitik, totolojik bir ifadeye dönüşür.<sup>112</sup> Kişinin sahip olduğu herhangi bir motivin sadece bu kişinin kendi motivisi olduğu için bencil veya kişisel çıkarıya dayalı diye tanımlandığı bir psikolojik egoizm ise ancak “totolojik bir egoizm” olarak adlandırılabilir.<sup>113</sup>

#### 2.4.5. Kişisel Çıkar (Kendini Sevme) Kavramının Analizinin GPE’yi Çürütmesi

GPE’nin motivasyonel monizm varsayımında bulunan bir iddia olmasına karşın, kişisel çıkar ya da J. Butler’ın (1692-1752) terminolojisiyle kendini-sevme kavramının dikkatli bir analizi bunun tam tersini kanıtlar. Bu analize göre, kişisel çıkar/kendini sevme bir arzu olduğuna göre, mantıken, arzu kavramından sonra gelmek durumundadır. Eğer insanın hususi nesnelere yönelik somut arzuları olmasaydı, kişisel çıkar arzusundan söz etmek de mümkün olmazdı. Muhtevalı somut arzuları olmadan muhtevalı soyut kişisel çıkar gibi bir kavrama sahip olabilecek herhangi bir varlık düşünmek mümkün değildir. Kişisel çıkar kavramı, ancak hususi somut arzuların mevcudiyetinin kabul edilmesinden sonra ortaya çıkan soyut ve türetimsel<sup>114</sup> bir kavramdır. Hususi somut arzular, kişisel çıkar arzusunun üzerine inşa edildiği bir temeldir. O hâlde kendini sevme ya da kişisel çıkar davranışının ardında yer alan birincil veya temel arzu ya da motivasyon olamaz.<sup>115</sup>

Başka deyişle, doğası dikkate alındığında insanın ne tür şeyleri arzu edebileceğine dair hiç kuşkusuz empirik bir takım sınırlar vardır; fakat başkasının çıkarına yönelik arzuların varlığını imkânsız gösterecek mantıksal ya da kavramsal sınırlar yoktur. Mantıken, somut temel arzularımız kendi başına bir amaç olarak vardılar. Bunların arasında ben-yönelimli olanlar da başkası-yönelimli olanlar da olabilir; hatta bu iki yönelimin iç içe geçtiği, birinin ya da ötekini kapsayamayan sınırlı değerlendirilemeyen sınır vakalardan söz etmek de mantıken mümkündür.<sup>116</sup> Kısacası kişisel çıkar/kendini sevme kavramının dikkatli bir analizi onun özgeci davranış imkânını dışlayamayacağını gösterir. Özgecilik mantıken mümkündür; yeterli empirik bir araştırmaya dayanmadan

<sup>111</sup> Feinberg, “Psychological Egoism”, s. 169.

<sup>112</sup> Feinberg, “Psychological Egoism”, s. 176; Hinman, *Ethics*, s. 106.

<sup>113</sup> Hinman, *Ethics*, s. 106.

<sup>114</sup> Kişisel çıkar/kendini sevme türetimsel bir kavram olarak somut temel arzuları organize etme veya aralarındaki çatışmayı önleme ile alakalı ikincil bir motivasyona işaret eder. Gerek somut temel arzuların kendi içindeki çatışmaları gerekse de onların kendini sevme arzusu yani kişisel çıkarı gözetme isteğiyle olan çatışmaları, –özellikle de irade zayıflığına atıfta bulunulan durumlar dikkate alındığında– bu ikisinin iki farklı motivasyon ilkesi olduğunu göstermektedir. Bkz. Snare, *The Nature of Moral Thinking*, s. 54.

<sup>115</sup> Snare, *The Nature of Moral Thinking*, s. 52, 53, 55.; Batson, *The Altruism Question*, s. 27-28; krş. Joseph Butler, “Sermon XI: Upon the Love of Our Neighbour”, *Moral Philosophy From Montaigne to Kant*, ed. J.B. Schneewind, New York: Cambridge University Press, 2005, s. 536-537, (paragraf: 5-8).

<sup>116</sup> Snare, *The Nature of Moral Thinking*, s. 56.

hiç kimse salt kavramsal argümanlarla, başkasını kendinde bir hedef olarak gören yani ben yönelimli-olmayan amaçların, arzu edilebilir mümkün amaçlar alanının dışında olduğunu öne süremez.<sup>117</sup>

### 3. Güçlü Psikolojik Egoizm ve Etik Egoizm İlişkisinde Ortaya Çıkan Sorunlar

Buraya kadar GPE'nin kendisiyle ilgili sorunlardan söz edildi ve GPE'nin gerek empirik gerekse de analitik-kavramsal açıdan doğruluğunun tartışmalı olduğu gösterilmeye çalışıldı. Bununla beraber, GPE'nin etik egoizm (EE) ile olan ilişkisi de başlı başına sorunludur. İkisi arasındaki ilişki bazı etik egoistler tarafından EE'nin doğruluğunu göstermeye çalışan bir argümana dayanarak kurulmaktadır. Buna göre; eğer her insan doğal ve kaçınılmaz bir şekilde kişisel çıkarıya göre hareket etmekteyse bizim başka bir şekilde hareket edebileceğimizi düşünmek doğru değildir. Fakat ahlâk bizden ancak yapabileceğimiz şeyleri talep edebilir: Ahlâk'ın "yapmalı"sı, "yapabilir"i varsayar; aksi takdirde ahlâkın bir anlamı olmaz. Başka deyişle, insan eğer GPE'nin ifade ettiği gibi doğası gereği son noktada sadece kendisini önemseyen bir varlıksa hiçbir etik teori onun başkalarını kendisi gibi önemsemesini sağlayamaz. Bu durumda etik egoizm dışındaki her alternatif etik teori doğamıza aykırı bir şekilde bizi aslında olmadığımız bir şeye dönüştürmeye çalışmaktadır. Bu ise boşuna bir uğraştır. O hâlde etik egoizm doğru olmalıdır.<sup>118</sup> EE ve GPE arasında kurulan bu tür bir ilişkide hem bir takım tutarsızlıklar hem de sorgulanması gereken bazı temel varsayımlar vardır.

#### 3.1. Doğal Olanın İyiliği Varsayımı

GPE'ye dayanarak EE'nin doğruluğunu savunmaya çalışan bu argümanda doğal olanın iyi olduğu gibi üstü örtük bir varsayım söz konusudur. Denilmektedir ki: (i) doğal olan iyidir, doğal olmayan ise kötüdür; (ii) psikolojik egoizm doğaldır; (iii) öyleyse psikolojik egoizm iyidir; (iv) öyleyse egoist olarak davranmak gerekir. Sorun, her doğal olanın iyi olarak değerlendirilmesinde yatmaktadır. Gerek sağduyumuz gerekse de George C. Williams gibi evrimci biyolojinin verilerini doğal iyi anlayışının yanlışlığına işaret etmek için kullanan düşünürlerin açıklamaları bize tam tersini söylemektedir.

Sağduyumuz insanın doğal eğilimlerinin her zaman ve mutlak bir şekilde iyi olarak adlandırılmayacağını söyler. Örneğin insanın şiddet ya da cinsellik gibi doğal eğilim ve arzuları vardır; ama onlar sırf insanın doğasından kaynaklanan biyolojik eğilim ve arzular oldukları için otomatik olarak iyi diye nitelendirilemezler. Sağduyumuz

<sup>117</sup> Snare, *The Nature of Moral Thinking*, s. 57.

<sup>118</sup> Marks, *Ought Implies Kant*, s. 14; krs. J. B. Schneewinf, "Introduction: Epicurians and Egoists", s. 25.

onların –en azından ahlâken– iyi veya kötü olarak değerlendirilmesi için hangi amaç ve sınırlamalarla kullanıldığına bakılmasını tavsiye eder.

Williams’a gelince, o, “Doğa Ana Kötü Yaşlı Bir Cadıdır” başlıklı yazısında, doğanın hem hayvan hem de insan dünyasında tecavüze, enseste, güçsüzün yok olup güçlünün, en uyumlunun hayatta kalmasına ve normalde ahlâken iyi olarak adlandırmayacağımız diğer kötü şeylere izin verdiğine dikkat çekmek suretiyle, bizim, ahlâk söz konusu olduğunda doğal iyi anlayışına güvenemeyeceğimizi ileri sürer. Ona göre dostluk ve dayanışma gibi davranışlar biyolojik dünyanın ancak küçük bir boyutunda görülmektedir. Biyolojik organizmalar genelde insanın ahlâkî duyarlılıklarını ihlal edecek şekilde işlemektedir.<sup>119</sup> Evren insan yaşamına ve değerlerine düşmandır. Dolayısıyla, doğal olan çoğu zaman peşinden gitmeyi, taklit edilmeyi değil kınanmayı hak etmektedir.<sup>120</sup> Doğal seçilimin ilk dile getirildiği zamanlardan bu yana ahlâken kabul edilebilir bir süreç olmadığının dürüst olan düşünürler tarafından açıkça görüldüğünü ileri süren Williams bunun en iyi örneklerinden birisi olarak, Huxley’in doğal olanla iyi olan arasında ayırım gözetken yaklaşımını verir. Huxley’e göre ahlâka en uyumlu olanların hayatta kalması yerine hayatta kalması mümkün olan en fazla kişinin uyumu esas alınmalıdır.<sup>121</sup> “Toplumun etik ilerlemesi”, der Huxley, “kozmetik süreci taklit etmeye değil, hatta ondan kaçmaya da değil ama onunla mücadele etmeye dayanır.”<sup>122</sup> Huxley gibi Williams da insanın doğal, biyolojik eğilimlerine teslim olarak yaşamaktan çok onları aşmaya çalışması gerektiği kanaatinde.<sup>123</sup> Huxley’in veya Williams’ın görüşlerine katılalım ya da katılmayalım, onların bu değerlendirmeleri, GPE’nin içerdiği doğal iyi anlayışının en azından tartışmalı bir varsayım olduğuna işaret etmesi bakımından önemlidir.

### 3.2. Doğalcı Yanılgı ve Haklı Çıkarım Sorunu

GPE’den EE’ye geçilirken belli bir eylem tarzını haklı çıkarma ile bir insanın belli bir şekilde eylemesinin motivasyonunu açıklama arasındaki ayırım ortadan kaldırılmaktadır.<sup>124</sup> Etik teoriler açıklama yerine haklı çıkarımla ilgilidir.<sup>125</sup> GPE ise bir olgunun yani insan davranışının motivasyonuna dair betimleyici bir açıklamadan ibarettir. Olgulara dair betimleyici açıklamalar olana işaret ederler. Bu yüzden de betimleyici

<sup>119</sup> George C. Williams, “Mother Nature Is an Wicked Old Witch”, *Evolutionary Ethics*, ed. Matthew H. Nitecki and Doris V. Nitecki, New York: State University of New York Press, 1993, s. 228.; krş. Michael Cavanaugh, “A Retrospective Sociobiology”, *Zygon: Journal of Religion and Science*, c. 35, S. 4, 2000, s. 817.

<sup>120</sup> Williams, “Mother Nature Is an Wicked Old Witch”, s. 228.

<sup>121</sup> Williams, “Mother Nature Is an Wicked Old Witch”, s. 227.

<sup>122</sup> Thomas Henry Huxley, *Evolution and Ethics*, New York: Cambridge University Press, 2009, s. 34.

<sup>123</sup> Huxley, *Evolution and Ethics*, s. 34.

<sup>124</sup> Snare, *The Nature of Moral Thinking*, s. 43.

<sup>125</sup> Marks, *Ought Implies Kant*, s. 12.



açıklamanın öncül olarak kullanıldığı bir akıl yürütmenin sonucu yine olana işaret eden bir sonuçtur. Halbuki, GPE ile EE ilişkisinde olana dair bir açıklamadan ahlâken olması gerekene dair haklı çıkarıcı bir yargıya geçiş yapılmıştır. Bu ise Hume'un çok önceleri “dır-meli farkı”na (is-ought gap) işaret etmek için “doğalcı yanlış/doğalcı yanılığ” (naturalistic fallacy) diye adlandırdığı bir çıkarım hatasıdır.

Zegura ve Simon'a göre, bazı sosyo-biyologlar, psikolojik egoizme ilişkin açıklamalardan etik egoizme geçerken bu hataya düşmüşlerdir. Bununla beraber, onlara göre, psikolojik egoizmin etikle olan ilişkisinin kavramsal olmak yerine nedensel olduğunu iddia ederek bu tür itirazlardan kurtulmaya çalışmak da faydalı değildir. Zira ahlâkî yargıların nedenselliğinden söz etmek için onların ya duygusal ya da genetik tepkiler olduğunu kabul etmek gerekir. Ne var ki etik, rasyonel ve normatif bir disiplindir. Eğer ahlâkî yargılar duygusal tepkilerle eşitlenirse bu, etikte rasyonel değerlendirmenin rolünü ortadan kaldırır. Öte yandan ahlâkî yargılar genetik tepkilere indirgenirse bu da normatif bir disiplin olan etik ile bilimsel teşebbüs arasında keskin bir ayırım çizgisi ortaya konulmasına mani olur.<sup>126</sup>

### 3.3. Tutarsızlık ve Anlamsızlık Sorunu

EE'nin doğruluğunun GPE'nin doğruluğuna dayandırılmaya çalışıldığı argümanda, anımsanacağı üzere, ‘yapmalı’, ‘yapabilir’i gerektirdiği için EE'nin kabul edilebilecek tek olası teori olduğu iddia edilmişti. Oysa bu iddia GPE ve EE arasındaki tutarsızlığı göz ardı etmektedir. Şöyle ki: Etikte ‘yapmalı’ın ‘yapabilir’i gerektirdiği mantiken doğrudur; ve bu, insanın bir eylemin yapılması gerektiğini düşündüğü her durumda o eylemi yapmayı da yapmamayı da seçebileceğini; eş deyişle alternatif eylem olanakları arasında seçimde bulunabileceğini kabul etmek demektir. EE ise ahlâken ‘yapmalı’ veya ‘yapmamalı’ türünden yargılarda bulunan etik bir teoridir. Fakat insanın kaçınılmaz bir şekilde her zaman kişisel çıkarının peşinde koştuğunu ifade eden GPE, doğası gereği, insanın başka türlü yapabileceği fikrini reddeder. Diğer deyişle, EE'ye göre, ‘yapmalı’ ‘yapabilir’i gerektirirken GPE'ye göre ‘yapabilir’ reddedilmiştir. Bu durumda ise birbirleriyle tutarsız olduklarından GPE ile EE'nin aynı anda doğru olması mantiken mümkün değildir.<sup>127</sup>

Dahası, GPE'nin sözde doğruluğu EE'ye destek olarak sunulduğunda, burada sadece mantıksal bir tutarsızlık değil, aynı zamanda anlamsız bir tavsiyede bulunmak gibi bir acayıplık de söz konusudur. Eğer GPE doğruysa yani insanlar zaten doğaları gereği her zaman kişisel çıkarlarına göre eyleyen varlıklarsa EE'nin insanlara kendi kişisel çıkarlarına göre eylemelerini söylemesinin, (egoist davranışları nedeniyle ken-

<sup>126</sup> Robert L. Simon ve Stephen L. Zegura, “Sociobiology and Morality”, *Social Research*, c. 46, S. 4, 1979, s. 777.

<sup>127</sup> Nielsen, “Egoism in Ethics”, s. 502.

dilerini ve başkalarını kınamaktan vazgeçmelerini sağlamaya çalışmak dışında) bir anlamı olmazdı. Açıkçası, GPE'nin doğru olduğu bir dünyada EE gereksiz bir teoridir.<sup>128</sup>

### 3.4. Yükümlülüğün Temellendirilmesi Sorunu

GPE'den EE'ye geçişte GPE doğru olduğu için EE'nin kişinin çıkarına en uygun etik teori olduğunun savunulduğu görülmektedir. Fakat, böyle bir savunma hipotetik öncüllere dayanan bir tedbir etiğine benzer: Eğer bir şey kişi için iyi ise –bir tavsiye ve tedbir anlamında– onu yapmalıdır demek, etiği koşullu yargılara dayandırmak demektir. Oysa ödevci ahlâk geleneğinden gelen filozoflarca benimsendiği üzere gerçek ahlâk hipotetik değil ama kategorik olmak durumundadır. Kısacası, EE gerçekten bir etik teori olacaksa tedbiri veya tavsiyeyi değil yükümlülüğü ön plana çıkarmalıdır. Joel'e göre nasıl yapmanın yapılabilirini gerektirmesi bir meta-etik ilke olarak kabul ediliyorsa ahlâkın yapmalıyı gerektirmesi de benzer bir şekilde herhangi bir teoriyi etik teori olarak görmenin temel ölçütü, meta-etik bir ilke olarak görülmelidir. Bu durumda bir teorinin etik bir teori olarak kabul edilebilmesi için yükümlülük talebini haklı çıkarabilmesi gerekir. EE'ye gelince, o, gerçek, kategorik yükümlülüğü haklı çıkaramamaktadır. Zira, o, GPE'yi doğru kabul ettiğinden insanın kendisi dışında başka birisini hipotetik değil de kategorik olarak önemseyebilme imkânını dışarıda tutmuş olur. Onda başkasını önemseme kişisel çıkarın aracı olarak vardır. Dolayısıyla, o, niçin doğruyu söylemeliyim sorusuna kategorik bir yanıt vermede ve güvenilir doğru sözlü birisi olmamızı sağlayacak yükümlülüğü temellendirmede sorun yaşar. GPE'nin insanın kaçınılmaz bir şekilde kişisel çıkara göre eyleme eğilimine işaret ettiği insanın 'başka türlü yapamadığı' demektir. Başka türlü yapamama ise yapmalıyı yani yükümlülüğü temellendiremez. Örneğin içinde neredeyse başka türlü yapamayacak şekilde doğal ve kaçınılmaz bir öldürme arzusu olan birisinin cinayet işleme yükümlülüğü olduğunu iddia etmek pek anlamlı bir iddia olmaz.<sup>129</sup> GPE'ye dayalı bir EE'nin yükümlülüğü temellendirmede sorun yaşayacağı şeklindeki bu değerlendirme, esasen, Kant'ın *Ahlâk Metafiziğinin Temel İlkeleri*'nde dile getirdiği insanın ahlâk söz konusu olduğunda doğal eğilimlerinden dolayı değil ama ödevden dolayı eylemesi gerektiği fikrine dayanmaktadır.<sup>130</sup>

<sup>128</sup> Hinman, *Ethics*, s. 110-111.

<sup>129</sup> Marks, *Ought Implies Kant*, s. 8, 14. Metinde verilen örnek Marks'ın orijinal örneği olmayıp aynı mantığa dayalı farklı bir örnektir.

<sup>130</sup> Batson, *The Altruism Question*, s. 32.

## Sonuç

Bu yazının başında güçlü psikolojik egoizm tezinin hem kendisiyle ilgili sorunları hem de etik egoizmle ilişkisinden doğan problemleri ortaya konulduğunda onun egoist bir ahlâkı temellendirmede yanlış bir zemin olduğunun kendiliğinden açığa çıkacağı öne sürülmüştü.

Görüldüğü üzere, güçlü psikolojik egoizm tezinin kendisiyle ilgili ciddi sorunlar bulunmaktadır. O, empirik deskriptif bir iddia olarak sunulduğunda, doğrulanamakta, Hume ve Rousseau'nun da dikkat çektiği gibi gerek sıradan sağduyu deneyimimiz açısından gerekse de Darwin, Sober ve Batson'ın işaret ettiği gibi özgecilliği ve motivasyonel plüralizmi destekleyen empirik veriler açısından yanlış bir iddia olarak karşımıza çıkmaktadır. Benzer şekilde güçlü psikolojik egoizmi savunmak için iç gözleme ve kendini aldatma argümanına başvurmanın da onun doğruluğunu kanıtlamaktan uzak olduğu ortadadır. Doğrusu, bu tür yaklaşımlar psikolojik egoizmi empirik açıdan yanlışlanamaz bir teze dönüştürerek onun anlamlı bir iddia olarak değerlendirilmesine engel oluşturmuştur.

Öte yandan, güçlü psikolojik egoizmi analitik argümanlar aracılığıyla ispatlama çabası da çıkarım hataları, bastırılmış ilişki yanlışı, dildeki yararlı ayrımların ortadan kalkması, Güçlü psikolojik egoizmin bir totolojiye dönüşmesi gibi sorunlar nedeniyle başarısızdır. Kişisel çıkar kavramının dikkatli bir analizi bile tek başına güçlü psikolojik egoizmin kendi kendini çürüten bir iddia olduğuna işaret etmektedir.

Kaldı ki güçlü psikolojik egoizm tezinin kendisiyle ilgili tüm bu sorunlar bir tarafa bırakılıp onun doğru olduğu varsayılsa dahi onun egoist bir ahlâkı temellendirmek için kullanılması uygun değildir. Zira, güçlü psikolojik egoizm ile etik egoizm arasında kurulan ilişkide doğalcı yanılığa düşülmekte, doğal olanın iyi olduğu gibi tartışmalı varsayımlarda bulunulmakta ve yükümlülük talebi karşılanamamaktadır.

O hâlde sonuçta üç noktayı vurgulamak gerekiyor: Birincisi; güçlü psikolojik egoizm doğru olmadığından onun herhangi bir ahlâk anlayışını ya da etik teoriyi temellendirebileceğini söylemek doğru olmaz. İkincisi; insanın her zaman kişisel çıkarıya göre hareket ettiğini ifade etmesi nedeniyle güçlü psikolojik egoizm tarafsızlığı ve başkasını araç değil ama amaç olarak önemsemeyi gerektiren bir ahlâkî bakış açısına imkân vermediği için sorunludur. Üçüncüsü; güçlü psikolojik egoizm -katı determinist etik teoriler dışında- genelde ahlâkî sorumluluğun kendisine dayandırıldığı önemli bir etik ilke olan başka türlü yapabilme ilkesine izin vermediğinden dolayı da -determinist olmayan bir- ahlâkî temellendiremez. Güçlü psikolojik egoizmi etik egoizmi temellendirmek için kullanmaya yönelik herhangi bir girişim bu açıdan problemlidir. Ayrıca etik egoizmde başka türlü yapabilme ilkesi temel varsayım olarak kabul edilirken güçlü psikolojik egoizmde reddedildiği için ikisinin aynı anda doğru olmasından söz etmek de makul değildir.

## KAYNAKLAR

- Allyn Piliavin, Jane ve Charng, Hong-Wen; "Altruism: A Review of Recent Theory and Research", *Annual Review of Sociology*, c. 16, 1990, ss. 27-65.
- Batson, C. Daniel; *The Altruism Question: Toward A Social Psychological Answer*, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 1991.
- Becker, Lawrence C. ve Becker, Charlotte B.; *A History of Western Ethics*, New York: Routledge, 2003.
- Bentham, Jeremy; *The Principles of Morals and Legislation*, Amherst-New York: Prometheus Books, 1988.
- Berman, Scott, "A Defence of Psychological Egoism", *Desire, Identity and Existence*, ed. Naomi
- Reshotko, Canada: Academic Printing and Publishing, 2003, ss. 143-157.
- Butler, Joseph; "Sermon XI: Upon the Love of Our Neighbour", *Moral Philosophy From Montaigne to Kant*, ed. J.B. Schneewinf, , New York: Cambridge University Press, 2005, ss. 527-541.
- Cavanaugh, Michael; "A Retrospective Sociobiology", *Zygon: Journal of Religion and Science*, c. 35, S. 4, 2000, ss. 813-826.
- Darwin, Charles; *The Descent of Man and Selection in Relation To Sex*, c. 1, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Dresser, Horatio W.; *Ethics in Theory and Application*, New York: Thomas Y. Crowell, 1925.
- Feinberg, Joel; "Psychological Egoism", *Ethical Theory: An Anthology*, ed. Russ Shafer-Landau, ikinci bs., Wiley-Blackwell, Oxford: 2013, ss. 167-177.
- Graham, Gordon; *Eight Theories of Ethics*, London: Routledge, 2004.
- Hinman, Lawrence M.; *Ethics: A Pluralistic Approach to Moral Theory*, USA: Thomson Wadsworth, dördüncü bs., 2008.
- Hume, David; *A Treatise Of Human Nature*, ed. David Fate Norton ve Mary J. Norton, (Works of David Hume, volume 1: Texts), Oxford: Clarendon Press, 2007.
- ; *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, ed. J. B. Schneewind, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing, 1983.
- Humphrey, Nicholas; "Varieties of Altruism and the Common Ground Between Them", *Social Research*, c. 64, S. 2, 1997, ss. 199-209.
- Huxley, Thomas Henry; *Evolution and Ethics*, New York: Cambridge University Press, 2009.
- Lafollette, Hugh; "The Truth in Psychological Egoism", *Reason and Responsibility*, 7. bs., ed. J. Feinberg, Belmont, Calif.: Wadsworth, 1988, s. 500-507.
- Lemetti, Juhana; *Historical Dictionary of Hobbes's Philosophy*, Scarecrow Press, Plymouth, UK: 2012.
- Marks, Joel; *Ought Implies Kant: A Reply to The Consequentialist Critique*, UK: Lexington Books, 2009.
- May, Joshua; "Relational Desires and Empirical Evidence against Psychological Egoism", *European Journal of Philosophy*, c. 19, S. 1, Blackwell Publishing, 2011, ss. 39–58.
- Mercer, Mark; "Psychological Egoism and Its Critics", *The Southern Journal of Philosophy*, c. 36, S. 4, 1998, s. 557-576.
- Nielsen, Kai; "Egoism in Ethics", *Philosophy and Phenomenological Research*, c. 19, S. 4, 1959, ss. 502-510.
- ; *Why be Moral*, New York: Prometheus Books, 1989.
- Österberg, Jan; *Self and Others: A Study of Ethical Egoism*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988.

- Plato; *A Plato Reader: Eight Essential Dialogues*, ed. C. D. C. Reeve, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing, 2012.
- ; *Meno and Other Dialogues*, çev. Robin Waterfield, Oxford: Oxford Univ. Press, 2005
- ; Protogaras, çev. C. C. W. Taylor, Oxford: Clarendon Press, 2002.
- Rachels, James; “Egoism and Moral Scepticism,” *Philosophy for the 21st Century: A Comprehensive Reader*, ed. Steven M. Cahn, New York: Oxford University Press, 2003, ss. 603-610.
- Robinson, Forrest G.; “Dreaming Better Dreams: The Late Writing of Mark Twain”, *A Companion to Mark Twain*, ed. Peter Messent ve Louis J. Budd, Oxford: Blackwell Publishing, 2005, ss. 449-465.
- Rottschaefer, William A.; “Naturalizing Ethics: The Biology and Psychology of Moral Agency”, *Zygon: Journal of Religion and Science*, c. 35, S. 2, 2000, ss. 253-286.
- Rousseau, J. J.; “Discourse On the Origin of Inequality”, *Basic Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, çev. Donald A. Cress, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing, 1987, ss. 25-111.
- Rushton, Philippe; “Is Altruism Innate?”, *Psychological Inquiry*, c. 2, sy. 2, 1991, ss. 141-143.
- Schneewinf, J. B.; “Introduction: Epicurians and Egoists”, *Moral Philosophy From Montaigne to Kant*, New York: Cambridge University Press, 2005, ss. 24-26.
- Schneewinf, J. B.; *Moral Philosophy From Montaigne to Kant*, ed. J. B. Schneewinf, New York: Cambridge University Press, 2005.
- Simon, Robert L. ve Zegura, Stephen L.; “Sociobiology and Morality”, *Social Research*, c. 46, S. 4, 1979, ss. 766-786.
- Snare, Francis; *The Nature of Moral Thinking*, London: Routledge, 1992.
- Sober, Elliott; “Evolutionary Altruism, Psychological Egoism, and Morality: Disentangling the Phenotypes”, *Evolutionary Ethics*, ed. Matthew H. Nitecki, Doris V. Nitecki, New York: State University of New York Press, 1993, ss. 199-216.
- ; “Psychological Egoism”, *Blackwell Guide to Ethical Theory*, ed. Hugh LaFollette, Oxford: Blackwell, 2000, ss. 129-148.
- ; “The ABCs of Altruism”, *Altruism and Altruistic Love: Science, Philosophy and Religion in Dialogue*, ed. Stephen G. Post v.dğr., New York: Oxford University Press, 2002, ss.17-28.
- Suikkanen, Jussi; *This Is Ethics: An Introduction*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2015.
- Timmons, Mark; *Moral Theory: An Introduction*, 2. bs., Plymouth, UK: 2013.
- Twain, Mark; *What Is Man? and Other Essays*, The Floating Press, 2010.
- Waterfield, Robin; “Introduction”, Plato, *Meno and Other Dialogues*, çev. Robin Waterfield, Oxford: Oxford Univ. Press, 2005, ss. vii-xxvii.
- White, Nicholas; *Individual and Conflict in Greek Ethics*, Oxford: Clarendon Press, 2002.
- Williams, George C.; “Mother Nature Is an Wicked Old Witch”, *Evolutionary Ethics*, ed. Matthew H. Nitecki and Doris V. Nitecki, New York: State University of New York Press, 1993, ss. 217-231.



# İSLÂM AHLÂK FELSEFESİ: BİREY VE ÖZGÜRLÜK MERKEZLİ BİR İNCELEME

Aygün Akyol\*

ISLAMIC MORAL PHILOSOPHY:  
AN EXAMINATION BASED ON INDIVIDUAL AND FREEDOM

## ÖZ

İslâm ahlâk felsefesi; Tanrı, evren, insan ilişkisi düzleminde bir değerler bütünü ifade eder. Günümüzde yaşanan sıkıntılar bu noktadaki eksikliklere işaret etmektedir. Makalede bu bütünlüğün tekrar sağlanması amacıyla İslâm ahlâk felsefesinin imkânı, teolojik ve felsefi etik ayrımı üzerinden müzakere edilmektedir. Buradan hareketle bireyin teşekkülü ve özgürlük alanı tartışılmaktadır. İslâm ahlâk felsefesinin imkânından bahsedebilmek için akıl ve irade kavramları üzerinde durulmakta, bunun ortaya çıkabilmesi içinse özgür bir toplumsal düzenin varlığı vurgulanmaktadır. İslâm ahlâk felsefesinde bireyin özgürlük alanının temel belirleyicilerine değinilerek, problemlerle başa çıkabilen, kendini bilen bir kimlik ve kişilik gelişimi önerilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm, ahlâk, felsefe, birey, özgürlük.

## ABSTRACT

Islamic moral philosophy stands for a relationship between God and the universe and human beings on the whole. The troubles experienced nowadays refers to the deficiencies of this relationship. The possibility of Islamic moral philosophy is negotiated through the theological and philosophical ethical distinction so as to ensure integrity. Thus the formation of the individual and freedom are discussed. For the possibility of Islamic moral philosophy the concept of reason and will and related to these the existence of a free social order are emphasized. By referring to the fundamental determinants of the freedom of the individual in the

\* Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Felsefesi Anabilim Dalı, aygunakyol@hitit.edu.tr.  
Yazı geliş tarihi: 29.10.2017; kabul tarihi: 04.12.2017.

moral philosophy of Islam, a self-aware identity and personality development that can cope with problems are suggested.

**Keywords:** Islam, morality, philosophy, individual, freedom.

...

## Giriş

İslâm ahlâk felsefesi denildiğinde Tanrı, evren, insan ilişkisi düzleminde bir değerler bütünlüğü akla gelir. Bunu İslâm filozoflarının düşünce dünyalarına baktığımızda daha açık görebiliyoruz. İslâm filozofları ahlâk sahası ile ilgili değerlendirmelerini felsefi sistemlerinin bütünlüğü içerisinde açıklamışlar; bu anlamda bireyin zihninde bütüncül bir değerler alanı ve metafizik bütünlük ortaya koymaya çalışmışlardır. Bunun en önemli unsuru ise fizik ve metafizik arasındaki ilişkinin anlamlı ve tutarlı bir değerlendirmesini yapmaya dayanır.

Günümüzde İslâm dünyasına baktığımızda ciddi bir kriz ile karşı karşıya kaldığımızı görüyoruz. Bu kriz; fikri, ahlâkî ve siyasi pek çok yönü olan derin bir yapı olarak kendini göstermektedir. İşin kötü tarafı, krizden çıkış olarak gösterilen kimi çözüm önerileri esasında bu krizin temel sebebi olarak karşımızda durmaktadır. Bu nedenle, bu sıkıntılı durumdan kurtulmak için öncelikle düşünsel bir çabanın içine girmek ve bunun arka planında yatan unsurları tespit etmek gerekmektedir. Eğer bu tespit edilebilirse karşılaştığımız sorunlar daha iyi anlaşılıp uygun çözümler üretilebilecektir.

Bu sorunların tespiti noktasında en önemli hususlardan birisi de birey ve onun hareket sahası olan ahlâkî tasavvurdur. Ahlâk sahası ile ilgili doğru, tutarlı ve sürekliliği olan bir yaklaşım ortaya koyabilmek için her şeyden önce doğru bir düşünce sistemi ve bunun gereğini yapacak bir iradeye sahip olmak gerekmektedir. Bunun ilk basamağını dil, düşünce ve mantık ilişkisi oluşturur. Bireyin hayatı anlamlandırırken kullandığı dil, düşünce sistemi ve mantıksal kurgusu yaşamının her yönüne etki etmekte ve belirleyici bir role sahip olmaktadır.<sup>1</sup> Bu üç hususu besleyen ikinci unsur ise bireyin fiziksel gerçekliği anlaması, bunun üzerinde tahayyül ve tefekkür yaparak soyut düşünce becerisini geliştirmesi ve son olarak kendine uygun bir metafizik kurgu ortaya koymasındır. Bu sağlandığı takdirde bireyin hayata bakışı ve anlamlandırması bir bütünlük arz edeceği için vereceği kararlar sağlıklı, tutarlı ve anlamlı olacaktır.

İslâm dünyasındaki ahlâk tasavvuruna baktığımızda bütüncül bir yapı ortaya koymaktan uzak, arka plandan yoksun, bireyi ve şahsiyet eğitimini önemsemek yerine, onu örseleyen, düşünme ve irade melekelerini kötürüm hâle getiren anlayışın yaygın

<sup>1</sup> Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, "Fârâbî ve Felsefeye Giriş Olarak İlimlerin Sayımı Adlı Eserinin Analizi", *İslâm Felsefesi Teşekkül Dönemi* içinde, Elis Yay., Ankara 2017, s. 92, 93.



olduğunu üzümlere ifade etmek istiyoruz. Bu tip bir öğretime maruz kalan kişinin akletme ameliyesi kötürümleşerek kaba ve şiddet eğilimli bir birey hâline dönüşmektedir. Sonuç olarak kadın erkek ilişkisine indirgenmiş bir ahlâkî tasavvurda, bireyi örseleyen, içe kapanmacı, özgürlükleri elden alan yaklaşımların sancılılarıyla uğraşmak zorunda kalıyoruz.

Ahlâk ve değerler sahası ile ilgili yapılan değerlendirmelerde özgürlük ve evrensel insani nitelik merkeze alınması gerekirken, çoğu zaman ideolojik ve siyasi mülahazalar öne çıkmaktadır. Ancak bu şekilde verilen bir ahlâk ve değer eğitimi toplum içerisinde insani değerleri, huzuru ve barışı sağlamak yerine çatışmacı anlayışı beslemektedir. Bu nedenle gerek din eğitimi gerekse ahlâk ve değerler eğitimi sahasında yapılacak yorumlamalarda ortak insani değerler merkeze alınmalı, çocuk yaşta ideoloji yüklenen baskı altında kalmış, bilişsel ve zihinsel gelişimlerini tamamlayamamış kişilikler çıkaran sistemler ise terk edilmelidir.

İnsanların bireysel özgürlük alanlarını korumaları, bireysel alanlarına yapılan saldırıları karşılamaları ise bir kültür ve bilinç durumunu gerektirir. Bu nedenle olsa gerek bugün din ve değerler eğitimi adı altında yapılan kimi faaliyetlerin içinden akletme, sorgulama ve değerlendirme bilinçli bir şekilde çıkartılmakta, olayları ve gerçekleri algılayamayan bir dindar kişilik ve kimlik hedeflenmektedir. Millet ve devletin geleceği için sağlıklı bir din ve değerler eğitimi ne kadar önemliyse doğru kanallardan alınmamış, problemleri bir din ve değerler eğitimi de bir o kadar tehlikelidir. Çünkü bu eğitimi aldıktan sonra insanların hayata bakış, duruş ve düşüncelerini değiştirmek çok daha zor olmaktadır. Yaptığı yanlışları, insanlara verdiği eziyetleri, algılama ve değerlendirme sorunlarını dahi Allah'ın bir emri gibi algıladığı için tarihte görülmüş en büyük felaketlerden biriyle karşı karşıya kalınmaktadır.

İslâm Ahlak Felsefesi, yaşanan sorunları çözmeye ve nitelikli insanlardan oluşan bir toplum hedefini gerçekleştirme noktasında hem dini hem de felsefi arka plana sahip bir disiplin olarak, yerelden evrensele ulaşacak bir ahlâk ve değerler dünyası inşa etmek için ana unsurları barındırmaktadır. Biz de yaşadığımız sorunlardan hareketle, İslâm filozoflarının ahlâk ve değerler alanı ile ilgili ortaya koydukları birikimden faydalanarak, günümüz insanı için bir İslâm Ahlak Felsefesinin imkânını tartışmaya açacağız. Bu bağlamda öncelikle etik ve ahlâk kavramlarından hareketle İslâm ahlâk felsefesi ifadesinin tutarlılığını, buradan hareketle de birey ve onun özgürlük alanını müzakere etmek istiyoruz.

## 1. İslâm Ahlak Felsefesinin Neliği Sorunu?

İslâm ahlâk felsefesi sahasında yapılan yorumlarda belirleyici unsur, ahlâkın kaynağı sorununu ele alış şeklidir. Bu konuda filozofların bildiği ahlâka giden tutumuyla, kelamcılarının naslardan ahlâka giden tutumu müzakere konusu olmuştur. Bu husus,

İslâm düşüncesindeki ahlâk tasavvurunun *İslâm Ahlâk Felsefesi* mi, yoksa *Teolojik Etik* olarak mı nitelenmesi gerektiği sorusunun cevabını araştırmayı gerektirir.<sup>2</sup>

### 1.1. Etik: Felsefi mi, Teolojik mi?

İslâm düşünce tarihine baktığımızda ahlâkî önermelerin kaynağını vahiy ve ondan mülhem olan peygamberin söz, fiil ve takrirleriyle temellendirmek, teolojik/dini etik olarak nitelendirilir. Ahlâk felsefesi ya da felsefi etik ise, bilgi temelli bir kurgu ortaya çıkarmakta, inceleme ve eleştiriyi temel almaktadır. *Teolojik/dinî ahlâk*, temelini Kur'an ve Sünnet'ten alarak metnin zahirinin aynen kabul edilme veya cedelî bir şekilde yorumlanma derecesine göre "nassi" veya "kelâmî" diye nitelendirilen ahlâk türlerini içerir. Ayrıca "dinî ahlâk" farklı Yunan felsefe akımlarının etkisini yansıtan felsefi ahlâk teorilerini de kapsar. *Felsefi ahlâk anlayışı*'nda ise, ahlâkî meselelerle ilgili epistemolojik bir yaklaşım söz konusu olup; Yunan felsefesiyle bağlantılı olarak doğru ile yanlışın veya dinî teklifin tabiatı ve temelleri gibi belirli rasyonalist tezlerle yönetsel olarak ilgilenme önceliklidir. Bu nedenle, İslâm filozofları ahlâk teorilerini nassları da dikkate alarak bilgiden ahlâka giden bir yöntemle açıklamaya çaba göstermişlerdir.<sup>3</sup>

Ahlâkî kararın belirlenmesinde aklın ve iradenin devreden çıkartılarak emir ve nehiy üzerinden bir değerler alanı oluşturmaya çalışmak iki risk ortaya çıkarır. Bunlardan *birincisi*, her toplumda ahlâk ve değerler alanının kendine ait hususiyetler barındırması sebebiyle farklı kültür ve coğrafyalarda yaşayan insanların hakikati elde etmek için ellerinde bir ölçünün olmasının gereğidir. *İkinci olarak* da Allah'ın muradının anlaşılmasının, yine akli anlamlandırmaya ihtiyaç duymasındır. Din üzerinden ortaya konulan söylemlerin akıl ve mantık süzgecinden geçmediğinde ne büyük felaketlere yol açabileceği bunun önemini bizlere göstermektedir.<sup>4</sup>

Bu tartışmaların diğer bir boyutu ise İslâm ahlâk felsefesi ifadesindeki *felsefe* ibaresi etrafında ortaya çıkmıştır. Felsefenin eleştirel, rasyonel, tutarlı fikir yürütme/üretme çabası; vahyin ise sorgusuz sualsiz kabullenme olduğunu ifade eden kesimler, bunlar arasında büyük bir çelişki olduğunu iddia etmişlerdir. Bu noktada ilginç olan husus ise bu tepkiyi kendisini dindar olarak tanımlayanlardan da tanımlamayanlardan da duymaktır. Hâlbuki hakikatin bilgisini elde etmek ve buna göre davranmak inanan insan için aslı bir görevdir. Her insan için geçerli olan, düşüncelerini ve eylemlerini sorgulamak, maddi ve manevi bakımdan anlamlı ve tutarlı bir düşünce ve eylem bü-

<sup>2</sup> Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, *İslâm Ahlâk Felsefesi*, Elis Yay., Ankara 2013, s. 30; Aygün Akyol, "Gazali'de Ahlâkî Önermelerin Kaynağı ve Tutarlılığı Meselesi", *İslâm Düşüncesinde Ahlâkî Önermelerin Kaynağı*, ed.: Eşref Altaş, Mervener Yılmaz, Nobel Yay., Ankara 2016, s. 169-186.

<sup>3</sup> Uyanık-Akyol, *İslâm Ahlâk Felsefesi*, s. 30; Macit Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, çev.: M. İskenderoğlu, A. Arkan, Litera Yay., İstanbul 2004, s. 17 vd.

<sup>4</sup> Aygün Akyol, *Ahlâkî Önermelerin Kaynağı*, s. 184.

tünlüğüne sahip olmak, inanan bir birey için de geçerlidir. Özellikle Kur'an'ın "Allah akletmeyenleri pislik içinde bırakır"<sup>5</sup> ya da Hz. Peygamberden rivayet edilen "İlim Çin'de de olsa alınır"<sup>6</sup> şeklindeki hadisi düşünecek olursak akletmek ve sorgulamak hakikati bulmanın en temel yoludur.<sup>7</sup>

Bu anlamda dinin de ahlâkın da temel şartı bize göre *akıl* ve *irade*'dir. Bundan kasıt, iyi düşünebilme ve doğruyu seçebilme yetisinin olmasıdır. Kişinin hür olarak nitelendirilmesi bu hususlarla ortaya çıkar. Kişi, fikir ve ifade hürriyetinden yoksunsa orada ahlâktan bahsedebilmek mümkün olmamaktadır. Cebr, şiddet ve baskı ikliminin oluşturduğu takıyyeci anlayış, İslâm'ın özellikle dışladığı münafık bir yapıyı beslemekte ve dinin ruhuna aykırı pek çok sorun ortaya çıkmaktadır. Bugün dini sahada sorgulama ve eleştiriden uzak bir zihin inşası derdinde olanların varlığı, her geçen gün kendisiyle barışık, hayata anlam katan bireylerin teşekkülünü engellemektedir. Bu da ahlâk tasavvurunun emir ve nehiy üzerinden kurgulanmasına sebebiyet vermektedir. Bu nedenledir ki İslâm ahlâk felsefesinde davranışın "ahlâkiliği"ni belirlerken iradeye dayalı ve kasıtlı yapılması üzerinde ısrarla durulur.

Ahlâkî açıdan doğru seçim yapma ve doğru karar verme öğretisi olarak tanımlanabilen etikte de temel soru "neyi seçmeliyim?"dir. Bu soru, en yüksek iyi nedir, hangi hayat biçimini seçmeliyim, nasıl bir insan olmalıyım, ne istemeliyim, ne yapmalıyım sorularını da beraberinde getirir. Bu nedenledir ki insanın yapıp etmelerinde mutlak anlamda bir bilinç ve irade gerekmektedir. Bu da ahlâkın teorik, yani ilmi boyutunun önemini ortaya koyar.<sup>8</sup>

İslâm Ahlak Felsefesi ile ilgili yapılan değerlendirmelerde özellikle vurgulanması gereken husus, akıl ve iradenin olmadığı bir ahlâk anlayışının geçerliliğinin olmadığıdır. Bu nedenle insanlar duruş, düşünüş ve davranış tarzlarında özgür oldukları ölçüde, akıllarını kullandıkları ölçüde ahlâkî tercihlerde bulunabilirler. Bu noktada Kur'an ve Sünnetin anlaşılma şeklinde de belirleyici unsurlar akıl ve iradedir. Bunlar devreden çıkartıldığında İslâm ahlâkı adına söylenecek bir söz de kalmamaktadır.

## 1.2. Dindar Kimlik Tasarımı ve İslâm Ahlak Felsefesi

Özellikle büyük bir değer çözülmesi yaşanan günümüzde etik'in "ahlâkî hayat nedir?" sorusunu araştırması önemlidir. Aynı şekilde dinin verilerinin özellikle ilahi dinlerin en son ifadesi olan İslâm dininin verilerinin rasyonel, eleştirel analizi de önemlidir. İslâm dünyasının içinde bulunduğu dönem, nereye gidiyoruz sorusunu sormayı gerektiriyor. Bu soruyu sormadığımız sürece ne durum tespiti ne de çözüm

<sup>5</sup> 10/Yunus Suresi, 100.

<sup>6</sup> Suyutî, *Câmiü's-Sağîr*, 1/310, H. No: 640; Beyhakî, *Şuabu'l-İman*, Beyrut, 1410, 2/253.

<sup>7</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, met. ve çev.: Bekir Karlığa, İşaret Yay., İstanbul 1992, s. 64.

<sup>8</sup> Uyanık, Akyol, *İslâm Ahlak Felsefesi*, s. 32.

bulabilme imkânımız var. Günümüzde Müslümanların yoğun bir şekilde yaşadığı yerlerin yolsuzluk, yoksulluk, ahlâk erozyonu, cinsiyet ayrımcılığı, terör ve şiddetle anılması artık insanlar tarafından kanıksanmaya başlandı. Bu da insanların dini hayatını daraltmakta ve bireylerin sağlıklı bir dünya görüşü oluşturmaya engel olmaktadır.<sup>9</sup>

Bu noktada Tanrı-evren ve insan ilişkisini araştıran Müslüman filozofların ahlâkî bilinci geliştirme hususunda söyledikleri önemlidir. Çünkü ahlâk felsefesinin görevi; ahlâkî kavramları temellendirerek, anlamlarını güncelleştirmek ve hayatımıza geçirmektir. Bunu sağlamak için de vahyi bilgiler birinci derecede önem arz eder. Filozoflarımız bu nedenle olsa gerek, Tanrı-Evren/Bir-Çok ilişkisini temellendirmeyi önceliklemişler, felsefe ve din, akıl ve vahiy arasındaki ilişkiyi her daim yeniden kurgulamışlar, insanın özgür iradesiyle kötünden uzaklaşıp, iyi olanı tercih etmesinin, yanlış bilip doğruyu yapmasının imkânı üzerinde durmuşlardır.<sup>10</sup>

Akletmeyi ve irade etmeyi eylemlerimizden çıkardığımız zaman günümüzde ortaya çıkan çelişkili durumları yaşamak doğal hâle gelmektedir. Kişi, ahlâk ve değerler adına ahlâkî olmayan, ahlâkî olmadığı gibi hukuki de olmayan pek çok şeyi yapmakta, tüm bunları yaparken de büyük bir gönül rahatlığı, manen bir huzur bulmaktadır. Ahlâk ve değerler dünyasından kişinin yaptığı eylemlerin hesabını verme, fikir ve ifade hürriyeti çıkartıldığında zorbalık ve bağınazlık kendisini göstermekte, bu da kişinin hayatını zindan ettiği gibi etrafındaki insanların da yaşamını zindan etmektedir.

Bugün insanlar din ve değerler dünyası adına kendi dindarlıklarını ya da tutumlarını değerlendirmek yerine başkalarına istikamet vermeye çalışmakta, bu da bireysel hayatta, ailede ve toplumun tamamında şiddeti egemen kılmaktadır. Bireysel hayatta sürekli olarak başkalarının yapıp etmelerini kendisine sorun edinen kişi, hakkı ve haddi olmayan alanlara girmekte, huzursuzluk yaratmakta ne kendisi mutlu olmakta ne de karşısındakine huzur vermektedir. Aynı şekilde müstakil bireylerden teşekkül ettirilmesi gereken birey, aile ve sosyal hayatı kadın erkek eşitsizliği üzerinden kurduğu için erkek tahakkümü devreye girmektedir. Tahakkümün olduğu yerde ise sağlıklı bir iletişim ve ilişkinin olması da mümkün değildir. İletişim; temelde anlama, dinleme ve birbirinin özgürlük alanlarının kabulünü gerektirir.

Bu anlamda İslâm ahlâk felsefesinden hareketle kurgulanan etik bir tutum, kişi ve grupların ahlâkî hayatlarını tekrar bir temele bağlı olarak kurmaya yardım etmeyi hedefleyerek, davranışlarımızın ahlâkîliğini sorgular, değerlendirir. Bu anlamda davranışlarımızın ana modeli üzerinde etkide bulunan, yani aile, toplum ve devlete yönelik niyet ve eylemlerimiz üzerinde etkili olan davranışlarımızın ahlâkîliğini temin eder. Kişinin başkalarının kontrolüne yönelik bir tutum yerine otokontrolünü, yani eylemlerini vicdanıyla yapmasını sağlamaya katkıda bulunur. Bireyin tüm yaşam alanlarında cebr,

<sup>9</sup> Aygün Akyol, "Dini Tekellere Karşı Bireyin İnşası", *İlesam İlim ve Edebiyat Dergisi*, yıl: 2, sayı: 3, Ocak-Şubat 2017, s. 22.

<sup>10</sup> Uyanık, Akyol, *İslâm Ahlâk Felsefesi*, s. 33.

şiddet ve tahakküm arzusuna boyun eğmesinin yerine sevgi, saygı ve barış ortamının sürekliliğine katkıda bulunabilir. İslâm Ahlâk Felsefesi; dini, ahlâkî ilkelerin bireylerin hayatına olumlu katkı yapmasını temin edecek temel unsurları sağlayarak onların yaşarken huzurlu, mutlu, müreffeh bir ortama kavuşmasını temin etmeyi hedefler.<sup>11</sup>

İslâm filozofları da insanın mutluluğunu hedeflemişlerdir. Bu anlamda Fârâbî, tüm felsefi kurgusunu *tahsilü's-saade*, yani mutluluğun kazanılmasını merkeze alarak ortaya koyar. İslâm dünyasındaki genel kabule göre, dünyada yaşanan adaletsizliklerin, zulümlerin, baskıların sabırla karşılanması gerektiği, bu yanlış eylemleri yapanların ahirette cezalarını, sabredenlerin ise mükâfatlarını görecekleri söylenmektedir. Oysa İslâm filozoflarına göre, böyle düşünmek yanlış ve zararlıdır. Bu çerçevede, dinin temel amacı felsefede olduğu gibi insanların mutlu ve huzurlu bir hayatı kurgulamalarını sağlamaktır.<sup>12</sup>

Ahlâk ve değerler alanında sağlıklı değerlendirmeler ve sonuçlar alabilmek için akıl ve iradenin teşekkülü ne kadar önemliyse, kültürel yapının göz önünde bulundurulması da bir o kadar önemlidir. Bu nedenle ahlâk ve değerler teşekkül ettirilirken din ve kültür ilişkisinin doğru kurgulanması gerekmektedir. Bu sağlanamadığı takdirde birey, ahlâk ve değerler adına belirli bir tarihsel kesite, coğrafyaya ve kültüre sıkıştırılmaktadır. Özde değişimi sağlamayan şekli ahlâk ve değer anlayışı İslâm ahlâkî olarak tasavvur edildikçe insanlar İslâm kültürünün değil, Arap kültürünün bir unsuru hâline getirilmektedir. Bu anlamda Allah Resulünü örnek aldığını zannederken Ebu Cehil dindarlığını, cahiliye anlayışını, gerçek dindarlık zannetmekte, Arap düşüncesindeki kabilevi tartışmaları, kadın karşıtı söylemleri din olarak kendi toplumuna taşımaktadır. Hâlbuki akıl ve irade üzerinden varlığı anlamlandıran birey, İslâm'ın temel kaynaklarından hareketle evrensel insani değerleri merkeze alan bir İslâm Ahlâk Felsefesi tasavvuru ortaya koyacaktır.<sup>13</sup>

Görüldüğü üzere Müslüman bir bireyin bireysel ve toplumsal sahada doğru ve tutarlı bir hareket metodunu benimsemesi için öncelikle doğru düşünme yolunu bilmesi, buna uygun bir anlam dünyasına sahip olması ve son olarak buna uygun bir eylem tarzı benimsemesi gerekmektedir. İbn Sînâ'nın bu noktadaki tespiti önemlidir, buna göre, "teorik felsefede amaç, Hakkı bilmektir; pratik felsefede amaç ise Hayrı bilmektir." Bu nedenle olsa gerek filozoflar, ahlâkî karardan önce hakkı bilmenin gereği üzerinde durmuşlar, hakkı bilmeyenden hayrı işlemesini beklemenin doğru

<sup>11</sup> Aygün Akyol, "Ahlâk-ı Nâsırî'de Ahlâk ve Siyaset İlişkisi: Sevgi Erdemi Merkezli Bir Okuma", *Bilime Adanmış Ömür Nasiruddin Tusi*, ed.: Aykut Kar, Anar Gafarov, Gece Kitaplığı Yay., İstanbul 2017, ss. 307; Uyanık, Akyol, *İslâm Ahlâk Felsefesi*, s. 33; Uyanık, *Felsefi Düşünceye Çağrı*, Elis Yay., Ankara 2012, s. 184.

<sup>12</sup> Fârâbî, *Medinetü'l-Fazıla*, çev.: A. Arslan, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1990, s. 70, 82, 192; Ahmet Arslan, "Önsöz", *Medinetü'l-Fazıla* içinde, Kültür Bakanlığı, Ankara 1990, s. XII; Uyanık, Akyol, *İslâm Ahlâk Felsefesi*, s. 34.

<sup>13</sup> Aygün Akyol, *Kutadgu Bilig'de Ahlâk ve Siyaset*, Araştırma Yay., 2. Baskı, Ankara 2015, s. 47, 65.

sonuçlar vermeyeceğini vurgulamışlardır. Biz de buradan hareketle Hakkı bilen ve Hayrı işleyen insanların nasıl varlık bulacağını müzakere edeceğiz.<sup>14</sup>

## 2. İslâm Ahlâk Felsefesinde Birey

Günümüzde bireyin değer ve düşünce dünyasında ortaya çıkan çatışma, toplumsal hayata da yansıyan bir problemler zinciri ortaya çıkardı. Kırsal kesimin yoğun bir şekilde kente aktarımı ve akabinde yeni değer dünyasının oluşturulamaması, bireylerin anlam dünyasını tahrip etti. Bunun temel sebebi, şehirdeki yaşam biçimi ve anlayış tarzı ile köy ve kırsal kesimdeki aile ve sosyal hayatın kuruluşunun aynı temel ilkeler üzerinde şekillenmemesidir. Bu nedenle kente gelen birey, kırsal kesimdeki birlik ve topluluk ruhunu yeni bir takım yapılarla doldurmayı denedi. Şehir hayatında bireysel olarak hareket kabiliyeti kazanan bir kişinin sanat, felsefe ve edebiyatla doldurması gereken boşluğu, dini ve manevi değerleri kendisine paravan kılarak toplumdaki yalnızlık hissiyatını değerlendiren yeni bir takım oluşumlar istismar etti.<sup>15</sup>

Tüm bu çatışmalar ve sorunların temelinde, insanları “birey” olarak yetiştirememek, onları her daim başkalarının duruş ve düşüncelerine muhtaç, bağımlı kişilikler haline getirmek vardır. Bireyin gelişiminde en önemli husus ise mantıklı düşünce ve buna uygun bir davranış tarzı geliştirmektir. İslâm dünyasında bilgi ve hikmetin öne çıkmasıyla sağlanan gelişmeler ve evrensel insanlık mirasına yapılan katkılar düşünüldüğünde, günümüzdeki sorunları aşmamız için mantık ve felsefenin tekrar canlandırılması, bireysel tutum ve düşüncenin merkeze alınması, bu konudaki çözümün en önemli unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır. Bireyin teşekkülü, hak ve hakikat tasavvurunun merkeze alınmasını, bu da yukarıda da belirttiğimiz üzere dil, düşünce ve mantık ilişkisinin düzgün kurgulanmasını gerektirmektedir.<sup>16</sup>

Sorgusuz, sualsiz itaat kültürünün yaygınlaştırıldığı, sağlıklı düşünme yeteneğinin ortadan kaldırıldığı toplumlarda yapılan yanlışları ve hukuksuzlukları sofistai yöntemin bir takım dil oyunları ile mantıklı ve tutarlı gösterme imkânı da bulunabilir. Bunun olması ise, toplumsal hayatın içinden bireyin çekilmesini, onun yerine düşünmeyen sorgulamayan bir insan topluluğunun ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Kanaatimizce bireyin teşekkülü İslâm dünyasının içinde bulunduğu bu krizi atlatmasında en önemli unsur olacaktır. Ancak bireyin teşekkülünden korkan, onu belli bir gruba, düşünceye ve ideolojiye mahkûm eden anlayışlar niçin ortaya çıkıyor, bu sorunun detaylı bir şekilde incelenmesi gerekiyor. Bunun muhtemel cevapları arasında, insanları kontrol

<sup>14</sup> İbn Sînâ, *Mantığa Giriş/Kitabu's-Şifa*, çev.: Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2006, s. 7.

<sup>15</sup> Aygün Akyol, “Kitlelerin Tahakkümüne Karşı Bireysel Yönetim”, *Tedbiru'l-Mütevahhid* içinde, Elis Yay., Ankara 2017, s. 183.

<sup>16</sup> Aygün Akyol, “Dini Tekellere Karşı Bireyin İnşası”, s. 22-26; Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, “Felsefeyi Anadolu’da Yeniden Yurtlandırmak” Projesinin Hareket Noktası Olarak Fârâbi ve İhsâu’l-Ulum Adlı Eseri”, *İlimlerin Sayımı* içinde, Elis Yay., Ankara 2017, s.27.

altında tutmanın zor olması öne çıkar. Aslında bu bakış açısı bireysel duruş, düşünce ve dini anlayışın önündeki en büyük engeldir.

Bu noktada kırmadan, dökmeden, hakkı ve hukuku esas alarak bir tutum ve davranış tarzı geliştirmemizi sağlayacak şey ise İslâm filozoflarına göre hikmetlerin hikmeti, sanatların sanatı olan *felsefe*'dir. Çünkü felsefe, insanın kendini bilmesini sağlayan bilgileri verir. Kendini bilen insan rabbini bilir, gücü yettiğinde onun fiillerine benzer davranışlarda bulunmaya çalışır. Bundan kasıt, nefsinin felsefe ile disipline eden kişi, akli, ruhi, ahlâkî etkinliklerde bulunur, olgun/kâmil biri hâline gelir. Bu da ahlâk ve değerler alanında bireysel kimlik ve kişilik gelişiminin sağlanmasıyla olacaktır.<sup>17</sup>

### 2.1. Bireysel Ahlâkın Teşekkülü

İslâm filozofları ahlâkî bir tutumun kazanılabilmesi için öncelikle teorik arka planın sağlam temeller üzerine kurgulanması gerektiğini vurgularlar. Bu nedenledir ki ahlâkî karardan önce, fikir ve irade kabiliyetinin şekillendirilmesi gerekir. Bunun ilk aşamasını ise, dil, düşünce ve mantık ilişkisi oluşturmaktadır. İnsanın hayatını anlamlandırması öncelikle bir kültür, bir bilinç işidir. İnsanlar, dini ve dünyevi sahayı kendi bireysel, psikolojik ve kültürel geçmişleriyle anlarlar, algılarlar. Bu nedenle de ahlâk ve değerler sahası ile ilgili sağlıklı bir düşünceden bahsedebilmek için öncelikle doğru ve tutarlı bir düşünce biçimi ortaya koymak zorundayız. Ahlâk ve değerler sahasında oluşan sorunların temelinde de düşünme ve sorgulamayı bir kenara bırakmanın payı büyüktür.

İnsanın kişilik ve kimlik gelişimi öncelikle dış dünyayı tanıma, onun akabinde akletme ve bunlardan hareketle düşünce ve eylem bütünlüğüne sahip olmayı gerektiren bir sürecin sonucudur. Bu nedenle insanın kararlarında duyu ve akıl sahasındaki değerlendirmeleri büyük öneme sahiptir. Bu noktada hayata dair edindiğimiz bütün bilgiler ve kazanımlar aslında bu kavramsal altyapı, mantıksal tutarlılık ve metodolojik bakış açısıyla ilişkilidir.<sup>18</sup> İnsanlara düşünce ve eylem alanında bir usul ve bakış açısı verilmediğinden, ahlâk ve değerler sahası şekillendirilirken akli ve iradi kararlar yerine emredici, buyurgan bir dil tercih edilmekte, bu da insanların yaşamında olumlu bir değişiklik yaratmamaktadır.

Bireysel ahlâkın teşekkülü esasında kişinin varlık, bilgi ve değer alanına dair sağlıklı ve tutarlı bir duruş ve düşünce biçimi geliştirmesine bağlıdır. Bu noktada dikkat edilmesi gereken ilk husus ise *dil ve terminoloji* gelişiminin sağlanmasıdır. Sağlıklı bir birey için en önemli husus, kişinin kendi diline vakıf olmasıdır. Bu, zaman içinde

<sup>17</sup> Kindî, "İlk Felsefe/Kitâb fî'l-Felsefeti'l-Ülâ", *Felsefi Risaleler* içinde, çev.: Mahmut Kaya, İz Yay., İstanbul 1994, s.1; a.g. mlf., "Risâle fî'l-Hudûdi'l-Eşyâ ve Rusûmiha", *Felsefi Risaleler* içinde, çev.: Mahmut Kaya, İz Yay., İstanbul 1994, s. 67; İbn Miskeveyh, *Ahlâkî Olgunlaştırma*, çev.: A. Şener, İ. Kayaoğlu, C. Tunç, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1983.s. 51; Nâsireddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, çev.: Anar Gafarov, Zaur Şükürov, Litera Yay., İstanbul 2007, s. 14, 15, 36.

<sup>18</sup> Aygün Akyol, "Şehir ve Medeniyet", *Türk Yurdu Dergisi*, Kasım 2017, y. 106, sayı: 363, s. 31.

ahlâk ve değerler alanı ile ilgili de bir kavram sistematığı oluşturacağından dini ve dünyevi olarak kişinin kendini ifade etmesini sağlayacaktır.<sup>19</sup> Ahlâk ve değerler alanında insanların birbirini anlamasında en önemli iletişim unsuru konuşma olması sebebiyle, kişinin ifade biçimi ve zihin dünyası dil gelişimiyle de doğru orantılıdır. Kanaatimizce sağlıklı bir bireyin teşekkülünde ilk yapılması gereken kendini ifade edebilme becerisini geliştirmek, bu anlamda Türkçe düşünme, anlama ve yorumlama kapasitesini en üst noktaya taşımak gerekmektedir.

Kendini ifade edebilmenin ilk aşamasını dil gelişimi oluştururken, ikinci aşamasını ise *Düşünce Gelişimi* oluşturmaktadır. Bu sağlandığı takdirde kişi bir birey olarak hayata katılabilecektir. Ancak eğitim ve öğretim adı altında insanların bireysel kimliklerini yok sayan, kişilik ve karakter gelişimini akamete uğratan bir yaklaşım, ileride bireyin tutum ve davranışlarında dengesizlikleri de beraberinde getirmektedir. Bu, sadece kişinin kendi açısından problem teşkil etmemekte, etrafındaki insanların da hayatını zindan etmektedir. Bu noktada dikkat edilmesi gereken en önemli unsur, kişinin kendine ait bir değer dünyasının ve özel alanın olduğunun eğitim süreçlerinde vurgulanmasıdır. Bu sağlandığı takdirde kişi, dışarıdan gelecek taciz, baskı ve tarizlere karşı uyanık olacak ve bunlarla mücadele etmesini bilecektir. Diğer durumda herhangi bir güç, baskı ya da tehdit gördüğü zaman direnme gücü bulamayacak, kişilik ve karakterine dair değer yargılarını hiçe sayarak daha kötü, içinden çıkılmaz durumlara sürüklenecektir.

İslâm filozoflarına göre insanların hakikat tasavvurunu oluşturmada hareket noktasını ise *mantık ilkeleri* belirlemelidir. Bu konuda Fârâbî'nin mantık tanımına bakmak yerinde olacaktır. Buna göre mantık; akli düzelten, yanlış yapılması mümkün akledilir şeylerde insanı doğruya ve gerçeğe yönlendiren, onu hatadan koruyan sanattır. Bu, insan için en önemli unsur olarak karşımıza çıkar. Çünkü insanlar teorik konularda yanlış bir hareket noktasını benimsediğinde dışarıya yansıyan her şey bu yanlış üzerine kurulu olduğu için çok daha ciddi sıkıntılara sebebiyet vermektedir.<sup>20</sup>

İslâm dünyasının geneline baktığımızda dil, düşünce ve mantık kurgusunun sağlam temeller üzerinde kurgulandığını, bireyin kimlik ve kişilik gelişiminin merkeze alındığını söylemek ise zordur. İslâm toplumlarında bireysel yaklaşımları engelleyen, onlara şiddetle karşı çıkanlar dinimizin ve geleneğimizin bizlere topluluk olmayı, bir olmayı, iri olmayı, diri olmayı emrettiğini, bireysel yaklaşımın İslâm toplumundaki ittihat/birlik ruhunu zayıflattığı iddiasını ortaya koyarlar. Hâlbuki hakikaten mahrum, kimlik ve kişilik gelişimini tamamlayamamış bireylerden oluşan hastalıklı birlik ruhu insanları helake, yanlış ve toplumsal çöküşe sürüklemektedir. Gerek dini, gerek felsefi, gerekse mitolojik olarak insanlık tarihi incelenen hepsinde hakikatin öncelendiği ve

<sup>19</sup> Aygün Akyol, "Dini Tekellere Karşı Bireyin İnşası", s. 23.

<sup>20</sup> Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, met. ve çev.: Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, ed.: İclal Arslan, Elis Yay., Ankara 2017, s. 94.



onun peşinden gitmenin vurgulandığına şahit oluruz. Dil, düşünce ve mantık kurgusu sağlam temeller üzerinde şekillenen bireyin hak ve hakikat tasavvuruna göre eylemde bulunması gerekir. Toplumsal hayata baktığımızda ise bunun aksini gözlemleyebiliyoruz. İnsanların toplumsal hayat içerisinde yer alabilmesi için gördüğü yanlışları, ahlâkî zaafiyetleri görmezden gelmesi istenmekte, bu da kişiyi mutlu etmek şöyle dursun, toplumsal çöküş doğuracak bir yapıyı beslemektedir.<sup>21</sup>

Bu nedenledir ki İslâm filozoflarının önerisi, sağlıklı bir toplum ve cemiyet yapısı için öncelikle zihinleri iğdiş edilmemiş, sağlıklı bireyin teşekkülünü gerektirir. Bireysel tutum ve davranışı olgunlaşmamış, kimlik ve kişiliğinden bihaber insanların ilgisine bakıldığında da sorgulama, değerlendirme ve kendi başına karar vermekten ziyade, birine teslim olup tüm risklerden kurtulma eğilimi daha kolay gelmektedir. Tüm bu sebeplerle gelecek nesillerimizi korumak, onların olaylar karşısında sağlıklı ve tutarlı sonuçlar elde etmesini istiyorsak, bunun en önemli basamağını bireyin akletme ve irade etme melekelerini geliştirmek oluşturur.

Günümüzde dini ve değerler alanıyla ilgili olarak bireysel anlamda yetkin olmanın yolunun akletme ve sorgulamaktan değil, aksine bunları yapmayı teslim olmaktan geçtiğini ifade edenler öne çıkmaktadır. Ancak teslim olmak ifadesinin bu noktada sorgulanması gerekmekte teslim olunacaksa kime ve neye teslim olunacak; bir davranış ortaya konulacaksa kime ve neye göre konulacak sorularının cevabının aranması gerekmektedir. İşte bu noktada, doğruyu yanlıştan ayırt edemeyen bir zihnin verdiği kararlarda doğruyu bulup hayatına aktarması mümkün olmayacaktır.

Tüm bu nedenlerle sağlıklı bir bireyin yetişmesi için kimlik ve kişilik gelişiminin oluşum ve gelişim sürecinin iyi tahlil edilmesini gerektirir. İslâm filozofları bunu tespit ederken, insanın ruh ve bedenden oluşan tabiatına dikkat çekmişler; behimi ve insani yönünün geliştirilmesine vurgu yapmışlardır. Buna göre insanın bedensel yönü onun *behimi/hayvani* isteklerine –yani diğer canlılarla ortak isteklerine– yönelik eylemlerini; ruhani yönü ise onun *insani* –yani diğer canlılardan onu ayıran– isteklerine yönelik eylemlerini oluşturur.<sup>22</sup>

Bu noktada ruhun insani yönünü ortaya çıkarması için akletmenin sağlam bir temel üzerine bina edilmesi gerekmektedir. Bu nedenle olsa gerek, İslâm filozoflarının bilgi edinme sürecinde vurguladıkları en önemli husus akıl nazariyeleridir. Aklın işlevsel

<sup>21</sup> İbn Sina, *Kitabu'l-Hudûd/Tanımlar Kitabı*, met.ve çev.: Aygün Akyol, İclal Arslan, ed.: Mevlüt Uyanık, Elis Yay., Ankara 2013, s. 14; Aygün Akyol, “Dini Tekellere Karşı Bireyin İnşası”, s. 24.

<sup>22</sup> İbn Bâcce, *Tedbiru'l-Mütevahhid*, met. ve çev.: Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, ed.: İclal Arslan, Elis Yay., Ankara 2017, pn.: 24, 25; a.g. mlf., *Kitâbu'n-Nefs*, thk. Muhammed Sagir Hasan Ma'sumi, Dâru's-Sadr Yay., Beyrut 1992, s. 28; aynı eser, yayınlanmamış çev.: Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, Bayram Tamtürk, s. 2. Nefs ve Ruh kavramlarıyla ilgili olarak bkz.: Aygün Akyol, Mevlüt Uyanık, İclal Arslan, *İslâm Felsefesi Tanımlar Sözlüğü*, Elis Yay., Ankara 2016, ss. 284-290, 303-305; Aygün Akyol, “Fârâbî ve İbn Sina'ya göre Mead Meselesi”, *Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 9, sayı: 18, 2010/2, ss. 127; Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, *İslâm Ahlâk Felsefesi*, s. 175.

hâle gelebilmesi suretleri elde etmesine ve bunlar arasında ilişkiler kurmasına bağlıdır. İnsan bu suretleri idraki neticesinde akletmeye başlar. İrade ve sorumluluğu ortaya çıkaran da insandaki bu akletme faaliyeti, yani *tefekür/düşünme* kuvvetidir. İnsan konuşamayan diğer canlılarla duyu, tahayyül, hatırlama ve behimi nefisler çerçevesinde ele alınacak fiillerde ortaktır. Bu türlerin hepsinden *tefekür* gücüyle ayrılır. Tefekkür gücü, sadece insanda bulunur. Dolayısıyla onda hatırlama yetisi vardır, başkalarında yoktur. Hatırlama yetisi onun geçmişte yaptığı eylemlerle, daha sonra yapacağı eylemler arasında ilişkiler kurmasını, kıyas yapmasını ve bu elde ettiklerinin neticesinde kararlar almasını sağlamaktadır. İşte bu noktada insanda irade ve seçim ortaya çıkmaktadır.<sup>23</sup>

İnsan, tefekkür gücü sayesinde eylemlerinin arasında ilişki kurar ve bunun neticesinde iradi eylemlerde bulunur. İradi eylemler de yapılış amacına göre *behimi* ya da *ilahi* olabilir. İnsanın bu noktadaki görevi, elde ettiği suretleri doğru ve tutarlı bir akletme sürecinden geçirerek anlamlı hale getirmesidir. Bunu sağladığı takdirde eylemler arasında bir bütünlük ve insicam olacaktır, bu durumda kişi ilahi olana yönelecektir. Eğer kişi bu suretler arasındaki ilişkiyi anlamlandırmaz ve akletme ameliyesini geliştirmez ise bu durumda behimi eylemleri yapma arzusu kendisinde hâkim olacak ve insani erdemlerden uzaklaşarak hayvani mertebeye, hatta onun da aşağısına inebilecektir. Bu nedenle İslâm filozofları bireysel olarak insanın gelişimini onun akıl ve ruh dengesini kurmasına bağlamıştır.<sup>24</sup>

Akletme süreci kötürüm hale getirilen insanların verdiği kararlar ise daha büyük sorunlara neden olacaktır. Bu noktada eğitim ve öğretimde bilgiye dayalı bir yöntemden bilginin nasıl kullanılacağına dayalı bir yöntemi benimsemek daha uygun olacaktır. Dil, düşünce ve mantık ilişkisini doğru temeller üzerinde kuramamış insanların yapacağı tercihler ve kararlar bireysel ve toplumsal hayatımızdaki düzeni bozacak ve telafisi çok daha zor süreçlere götürebilecektir. Bireyin inşası noktasında yapmamız gereken en önemli husus, bütün eğitim sürecimizin rasyonel temel üzerine, yani tefekkür gücüne dayalı olarak bina etmektir. Bu nedenle hayatın içerisinde eğitim ve öğretim yoluyla olgunlaştırılan akletme ameliyesi, bir bütünlük içerisinde değerlendirilip, tutarlılık ve tutarsızlık noktasından incelenmelidir.

Düşünme ve sorgulamadan uzak bir ahlâk tasavvuru bina ederek bir takım insanların başkalarının yaşam alanlarına müdahil olmak, onları yönlendirmek, kendi istediği düzlemde hareket ettirmek gibi bir takım gayelerinin olduğunu görebiliyoruz. Bu gayeler, kimi zaman cehaletten, kimi zaman da kişiyi kullanma amaçlı ortaya çıkmaktadır. Bu talepte bulunanlar, ister aileden olsun ister çevreden olsun insanların kendileri olmalarına müsaade etmeyen, dayatmacı ve baskın karakterli kişilerdir. Bunların karşısındakine olan tahakküm isteği karşıdaki insanın kişilik ve karakter gelişimini felce uğratmakta, sağlıklı kararlar alamamasına sebebiyet vermektedir.

<sup>23</sup> İbn Bâcce, *Tedbiru'l-Mütevahhid*, pn.: 16, 26, 27.

<sup>24</sup> Aygün Akyol, "Kitlelerin Tahakkümüne Karşı Bireysel Yönetim", s. 189.

Bunu yaparken de iyilik adına ve dini kisve ile yaklaştığı için karşıdaki insan buna direnememekte ve boyun eğmektedir.

Bu noktada yapılan haksız ve hukuksuz müdahalelere karşı durabilmek için bir hakikat tasavvurunun ortaya çıkması gerekmektedir. İslâm ahlâk felsefesinin ve İslâm filozoflarının ahlâk ve değerler sahası ile amaçladıkları da bu bilinç halidir. Bu nedenle İslâm ahlâk ve değerler sistematüğinden haberdar ve bu ilkeleri benimsemiş birisinin haksız ve hukuksuz işlere *hayır* diyebilmeyi öğrenmesi gerekmektedir. Çünkü insanlar iyilik yapamayabilir, ancak kötülükten uzak durmayı başarmak zorundadır. Onun için haksız ve hukuksuz işlere karşı hayır diyebilmeyi başarabilen insanlar hayatta daha mutlu ve daha kararlı olurlar. Bu insanlar etrafındaki insanlar tarafından kimi zaman tehdit olarak da algılanabilir. Hayır demek, toplum tarafından bir ukalalık, bir kendini bilmezlik ve her şeye muhalefet şeklinde anlaşılabilir. Ancak bizim burada kastettiğimiz hayır diyebilme becerisi, kişinin karakterinin, ahlâkının ve aklının olgunluğunun derecesiyle alakalı bir durumdur. Yoksa bu akli ve iradi süreçten geçmemiş her şeye itiraz eden alt yapısı bozuk bir itiraz değildir.

Kişinin ahlâk ilkelerini bütüncül olarak kavraması “sakınanlar için bir öğüt” olan Kur’an ilkelerini ve Hz. Peygamberin bu ilkeleri hayata aktarımından oluşan *rol modelliğini/üsvetün hasene olmasını* da doğru anlamasına ve anlamlandırmasına yardımcı olacaktır.<sup>25</sup> Bugün İslâm ahlâkının bir unsuru olarak sunulan pek çok husus Kur’an ve peygamber tasavvurundan uzak Arap kültürünün ve aklının şekli unsurlarına dayanmakta; Kur’an’ın ve Allah Rasulünün bu noktadaki örnekliği göz ardı edilmektedir. Özellikle de teorik arka planı zayıf insanların din adına ortaya koydukları düşünce ve yaklaşımlar, dinin doğru anlaşılıp hayata aktarımını güçleştirmekte, insanların manevi boşluğa sürüklenmelerine sebebiyet vermektedir. Bu da insanların ikileme düşmesine; ya dini değerlerden uzaklaşmasına ya da radikal ve selefi yapılara teslim olmasına sebebiyet vermektedir. Bu nedenle ahlâk ve değerler sahası akıl ve muhakeme yetilerinin en üst düzeyde kullanımını gerektirmektedir. İslâm ahlâkı denildiğinde sadece eylemlere dönük olarak yap-yapma, haram-helal ve buyurgan ifadeler yeterli olmamakta, insanların yaptıkları eylemin sebeplerini ve sonuçlarını değerlendirmesi zorunluluğu ortaya çıkmaktadır.<sup>26</sup>

Eğer birey, akıl ve irade melekesini yerli yerinde kullanırsa gerek bireysel gerekse

<sup>25</sup> Mevlüt Uyanık, “Gençlerin Din-Kültür ve Kimlik İlişkisini Kurgulamasında Peygamberimizin ‘Bir Sosyal Model Olarak Sunumu’, *Hz. Muhammed’in Eğitim Anlayışı*, Eğitimde Birlik Derneği Yay., Ankara 2011, s. 115; Uyanık- Akyol, *İslâm Ahlâk Felsefesi*, s. 28; Din, Millet ve Şeriat kavramları ile ilgili olarak bkz.: Mevlüt Uyanık, *Selefi Zihniyet Arap Baharı ve Türkiye*, Araştırma Yay., Ankara 2016, ss. 21-46; Cabir b. Hayyan’ın din, şeriat kavramları ve ilimler tasnifi ile ilgili bkz.: Cabir b. Hayyan, *Kitâbu'l-Hudûd/Tanımlar Kitabı*, met. ve çev.: Aygün Akyol, İclal Arslan, ed.: Mevlüt Uyanık, Elis Yay., Ankara 2015, s. 42-45; Aygün Akyol, İclal Arslan, “Cabir b. Hayyân ve Tanımlar Kitabı”, *Tanımlar Kitabı içinde*, Elis Yay., Ankara 2015, s. 24-25.

<sup>26</sup> Uyanık-Akyol, *İslâm Ahlâk Felsefesi*, s. 29.

toplumsal hayatın içinde sağlıklı bir tutum ve davranış şekline kavuşacaktır. Bu da erdemli toplumun oluşmasının temel unsuru olacaktır. Ancak kişi, eylemlerinde insani yönü bir kenara bırakıp, behimi isteklerine ağırlık verirse belli bir noktadan sonra tefekkür ve irade gücü onun faaliyetlerinin insani ve ilahi bir mertebeye ulaşmasını sağlama noktasında zayıf düşecektir. Bu durumda insan, insani eylemler düzeyinden hayvani mertebeye düşmekle kalmayacak, fikir ve irade ona bu anlamda ters bir etki yaparak hayvandan daha aşağı derecelere inmesini, insanlara ve tabiata kötülük etmesine imkân tanıyacaktır. Bu konuda Fârâbî'nin iyi düşünebilme ve sağlam bir irade gücüne sahip olanları *hür insan* olarak nitelemesi, bu noktada eksik olanları ise, *hayvan tabiatlı insanlar* ve *köle* olarak nitelemesi dikkat çekicidir. İslâm filozoflarına göre, *özgür insan* haz ve eziyeti bir vasıta olarak kullanarak iyiyi yapmayı ve kötüyü terk etmeyi başarabilen kişidir.<sup>27</sup>

## 2.2. Bireysel Özgürlük Alanı ve İslâm Ahlâk Felsefesi

Birey olabilmenin, özgürlüğüne sahip çıkmanın toplum içerisinde bir karşılığı vardır. Geleneksel toplum yapılanmasında hâkimiyetin ilahi alandan güç alınarak temellendirilmesi sebebiyle bireysel özgürlük alanları çoğu zaman fitne olarak değerlendirilmiş ve hâkim otoriteler tarafından kısıtlanma yoluna gidilmiştir. Bu konuda “Ey inananlar, Allah’a, peygambere ve içinizden emredekiler kudret ve liyakate sahip olanlara itaat edin!” şeklindeki ayet-i kerime her dönem gücü elinde bulunduranlar tarafından mevcut yapıyı destekler mahiyette kullanılmıştır.<sup>28</sup>

İslâm filozofları da kendi dönemlerindeki haksız ve hukuksuz uygulamalara eleştirel tutumlarını korumakla birlikte, hukukun egemenliği ve düzenin devamı için din ve akıl sahiplerine itaat edilmesi gerektiğini vurgulamışlardır.<sup>29</sup> İslâm filozofları bireyin duruş ve düşünce dünyasının bir yansıması olan ahlâk ve siyaset sahasıyla ilgili kafa yormuş, bunlarla ilgili müstakil değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Ancak aynı şeyi siyasal yönetimlerin, gücü elinde bulunduran yapıların uygulamalarını beğenmeyen, toplum tarafından genel kabul gören tutum ve davranışları benimsemeyen, bunlara karşı eleştirileri olan bireylerin toplumsal alanda nasıl bir tutum ve davranış sergileyeceği konusunda söyleyemiyoruz.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> Fârâbî, *Tenbih alâ Sebîlî's-Sa'âde*, çev.: Hanefî Özcan, İFAV. Yay., İstanbul 2005, s. 177, 180.

<sup>28</sup> Kur'an-ı Kerim, Nisâ Suresi 4/59; Aygün Akyol, *Kutadgu Bilig'de Ahlâk ve Siyaset*, s. 121, 122; Mevlüt Uyanık, “İslâm Akaidinde Karşıt Fikirler”, *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kelâm ve İslâm Felsefesi Anabilim Dalı Basılmamış Yüksek Lisans Tezi*, Ankara 1989, s. 122; Nevin A. Mustafa, *İslâm Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, çev.: Vecdi Akyüz, İz Yay., İstanbul 1995, s. 105; Ömer Mahir Alper, “İtaat” mad., *İA.*, TDV. Yay., İstanbul 2001, c. 23, s. 444; M. Saffet Sarıkaya, “Ehl-i Sünnet'in Devlet Telakkisinde İki Mesele: İdârî Sistem-Devlet Reisine İtaat”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, sayı: 4, s. 25.

<sup>29</sup> Aygün Akyol, *Kutadgu Bilig'de Ahlâk ve Siyaset*, s. 122.

<sup>30</sup> İslâm filozofları bireyin duruş ve düşünce dünyasının bir yansıması olan ahlâk ve siyaset sahasıyla ilgili

Bu noktadan hareketle İslâm düşünce geleneğinin en önemli konularından, hatta sorunlarından birisinin *bireysel özgürlük* ve *muhalefet* kavramlarının içeriğinin doldurulması olduğunu söyleyebiliriz. Düşünce tarihimize baktığımızda, toplumsal hayatımızı şekillendirirken kendisini otorite olarak tanıtanlara itaat ile ilgili pek çok dini ve siyasi mülahaza gözlemliyoruz. Ancak bireysel ve toplumsal sahada sorunların arttığı bir noktada, adaletsizliklerin ve haksızlıkların kol gezdiği bir ortamda “Hakkı ve Sabrı tavsiye etmek”<sup>31</sup>le mükellef Müslüman bir bireyin nasıl bir tutum içinde olacağı ile ilgili açık ve net analizler, çözüm önerileri sunma noktasında oldukça sınırlı bir yazılı kültüre sahip olduğumuzu söyleyebiliriz.<sup>32</sup>

Günümüzde dini sahayı kullanarak kişisel arzu ve isteklerini gerçekleştirmek isteyenlerle, terörün meşruiyetini dini değerlerden hareketle kurgulayanların beslendiği kaynak da muhalefet ve farklı bakış açılarına karşı geliştirilecek olan tutum ve davranışların belirlenmemesinden, bu konudaki kavrayış yoksunluğundan kaynaklanmaktadır. Bu, bireyleri dini ya da siyasi olarak kendini otorite gösterenlere karşı savunmasız ve çaresiz bırakmaktadır. Özellikle dini sahadan hareketle yapılan temellendirmelerle, Hz. Peygamberin her kayıt ve şart altında haksızlığa ve adaletsizliğe karşı olan dik duruşunu perdelemekte ve onun Emin vasfını Müslümanların yaşamından çıkarmaktadır. Bu anlamda Müslümanlar bugün kendi içinde baskı, şiddet, takiiye, riyakârlık, aldatma ve aldanma ile boğuşmakta, tüm bunlardan dolayı birbirlerine olan güvenleri de sarsılmaktadır.<sup>33</sup>

Bu noktada hem bireysel hem de kurumsal açıdan ne yapılabilir özellikle üzerinde düşünmemiz gerekmektedir. İnsanlara bir takım hak ve özgürlüklerin kanunen tanınması, gerekli fikri ve iradi alt yapı olmadığında bir anlam ifade etmiyor. Daha sorunlu bir insan tipini ortaya çıkarıyor, bunları da özgürleşmiş köleler olarak ifade edebiliriz. Temelde özgürdürler, ancak bu özgürlükleri sağlam bir duruş ve düşünüşe dayanmadığından kendilerini her an bir yanlısın, bir haksızlığın içinde bulabilirler, bunlara alet olabilirler. Bu anlamda yapılması gereken özgür ve özgüvenli bireylerden oluşan bir toplumsal yapıya sahip olmaktır. Buna sahip olunamıyorsa mümin bireye düşen, yanlışa ortak olmaksızın erdemli ve ahlâklı bir yaşamı tercih etmek esas olmalıdır.

Bu noktada toplumsal olarak *Medinetü'l-Fazıla*'ya, yani Erdemli Yönetime ula-

kafa yormuş, bunlarla ilgili müstakil değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Bu konuda bkz.: Ebu Bekir er-Razi, *Tıbbu'r-Ruhani/Ahlâkın İyileştirilmesi*, met. ve çev.: Mahmut Kaya, TYEKB. Yay., İstanbul 2016, ss. 83-194. İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırma*, çev.: A. Şener, İ. Kayaoğlu, C. Tunç, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1983.; Kindî, *Üzüntüyü Yenmenin Çareleri*, met. ve çev.: Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2014, ss. 295-312; konuyla ilgili yapılmış bir çalışma için bkz.: Elif Akyol, *Üzüntüyü Yenmenin Çareleri -Kindî Merkezli Bir İnceleme-*, Araştırma Yay., Ankara 2015; Aygün Akyol, “Kitlelerin Tahakkümüne Karşı Bireysel Yönetim”, s. 204.

<sup>31</sup> 103/Asr Suresi, 3.

<sup>32</sup> İslâm düşüncesinde muhalefet kavramı ile ilgili yapılmış çalışmalar için bkz.: Mevlüt Uyanık, *İslâm Siyaset Felsefesinde Sivil İtaatsizlik*, Otorite Yay., İstanbul 2014, 72.

<sup>33</sup> Aygün Akyol, “Kitlelerin Tahakkümüne Karşı Bireysel Yönetim”, s. 205.

şılamıyorsa erdemli birey ne yapmalıdır? Bu sorunun cevabını İslâm Felsefesinde bireysel bir duruş örneği olarak ifade edebileceğimiz, İbn Bâcce'nin nevâbit kavramı üzerinden aramak istiyoruz. *Nevâbit*, İbn Bâcce'nin *Tedbiru'l-Mütevahhid* adlı eserinde haksızlıkların, yanlışlıkların ve adaletsizliklerin olduğu bir ortamda bunlara alet olmadan, bir başkasına zarar vermeden, insani değerleri önceleyerek nasıl bir tutum takınılabılır sorusunun cevabı olarak karşımıza çıkar. Filozof, özellikle erdemli yönetimdeki bireysel yaşamdan çok, cahil şehir içinde yaşayan insanları, erdemsiz ortamdaki erdemli insanları incelemeyi uygun görmüştür. *Nevâbit* kavramı İbn Bâcce'nin mütevahid/birey kavramının devamında cahil toplum tarafından anlaşılmayan, bu toplum içerisinde sağlam bir duruş sergilemeye çalışan insanı niteler. Bu nedenle de özellikle bireysel tutum ve davranışın belirlenmesi noktasına bizlere rehberlik eder.<sup>34</sup>

İbn Bâcce tarafından burada işaret edilen filozof, felsefi mizacı kendisinde oturtan kişidir. *Nevâbit/ayrıkısı*, erdemli olmayan yönetimlerde yaşayıp, duruş ve düşünüşünü bozmayan kişilerdir. Bu, nevâbit kavramının özel kullanımınıdır. Ancak düşünürümüze göre, ister doğru ister yanlış olsun, şehir halkının görüşlerinin dışındaki fikirler benimsendiğinde bu isimlendirme genel anlamda kullanılmış olur. İbn Bâcce nevâbit isminin ekili alanda kendiliğinden çıkan otlar için verildiğini ifade eder. Burada nevâbit, cahil şehir içinde doğru uygulamaları gerçekleştiren bireysel tutum ve davranışı temellendirdiği ana kavramdır. Nevâbit'in varlığı aynı zamanda erdemli yönetimin ortaya çıkma sebebidir. İbn Bâcce, nevâbiti cahil şehir içindeki bir tohum gibi düşünmektedir. Eğer bunların fikirleri toplum içerisinde kabul görür ve yaygınlaşırsa erdemli şehirlerin oluşmasının vesilesi de bu nevâbitler olacaktır. Ancak nevâbitler tarafından ortaya konulan bu yaşam biçimi, cahil şehir halkı tarafından kabul görmez, bunların görüşleri bunlar arasında itibara şayan bulunmaz.<sup>35</sup>

Burada da görüldüğü üzere insanı insan yapan temel nitelik insanın duygu, düşünce ve davranışlarıyla ortaya koyduklarıdır. Bu da kişinin anlam dünyasını oluşturur. Bu nedenle de kişi, ahlâkî ve felsefî anlamda tutarlı bir noktaya geldiğinde bu kendisi ile diğer insanlar arasında bir fark yaratacaktır. Bu fark, aslında İbn Bâcce'ye göre iki ihtimali barındırır. Bu kişi ya toplumu bu değerlerle aşılabilir ve erdemli toplumun

<sup>34</sup> İbn Bâcce, *Tedbiru'l-Mütevahhid*, pn.: 105, 106; a.g. mlf., "Risaletü'l-veda", *Resailu İbn Bâcce el-İlahiyye*, tahkik ve takdim: Macid Fahri, Daru'n-Nehar, Beyrut 1991, s. 120; akla boyun eğme ile ilgili olarak bkz.: Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev.: Saffet Babür, BilgeSu Yay., Ankara 2007, s. 29; Mevlüt Uyanık, "İslâm Felsefesinde 'Bireysel Yönetim ve 'Bireysel Ahlâk' Tasavvuru", *Tedbiru'l-Mütevahhid içinde*, Elis Yay., Ankara 2017, s. 164, 165; Aygün Akyol, "Kitlelerin Tahakkümüne Karşı Bireysel Yönetim", s. 209.

<sup>35</sup> Nevâbit kavramı İbn Bâcce öncesi Fârâbî tarafından da kullanılan bir kavramdır. Ancak iki filozofun bu konudaki görüşleri farklıdır. İbn Bâcce bu ismi doğru fikirlere sahip olan kimselere tahsis eder. Fârâbî'nin kullanımında nevâbit, ekinin içinde biten zararlı otlar gibi erdemli bir yönetimde yaşayan erdemsiz insanlara tekabül eder. Bkz.: İbn Bâcce, *Tedbiru'l-Mütevahhid*, pn.: 12, 13. Fârâbî, *Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 113, 114, 116; a.g. mlf., *el-Medinetül Fazıla*, 92; Macit Fahri.; Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 139; Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, *İslâm Ahlâk Felsefesi*, s. 299, 300.

filizlerinin ortaya çıkmasını sağlar ya da toplum tarafından anlaşılmaz ve bu yaşam tarzını iç dünyasında sürdürmeye devam eder. Ancak burada İbn Bâcce tarafından ifade edilen bireysel yönetim, toplumdaki yanlıştutum ve davranışlara ortak olmama ve buna yönelik bir tutum geliştirme olarak ifade edilebilir. Bu anlamda filozofun özel olarak cahil şehrin içinde nevâbit olarak nitelenip, buradaki varlığının korunması toplumun erdemli yönetime evrilmesine katkıda bulunabilecektir.<sup>36</sup>

Toplumsal hayatın içerisinde birey kendine bir alan bulamıyorsa, düşünce ve eylem özgürlüğüne sahip değilse, zaruri işler veya zorunluk dışında insanlarla iletişim kurmaması veya oradan uzaklaşması önerilir. Esasında İslâm filozoflarına göre, siyaset ilminde toplumdaki uzaklaşmak büyük bir kötülüktür. Fakat bu, bizatihi olduğu zamandır. Geçici bir durumsa bu hayırlı bir iş olarak görülür.<sup>37</sup> Bu nedenle İbn Bâcce, durum son noktaya geldiğinde oradan ayrılmanın uygun olduğunu ifade ederek ne karşıdakinin ne de kişinin kendi varlığının zarara uğramasına müsaade etmemektedir. Bu anlamda kişi, şartları ve durumları gözetip toplumsal değişimin temel kodlarını oluşturacak bir şekilde hareket etmeli, kendi ahlâk ve karakterini zaafa uğratmaksızın eylemlerini gerçekleştirmeli, bunu mümkün olduğunca devam ettirmeli, devam etmediği noktada içe çekilmeyi gerçekleştirmelidir.

## Sonuç

İslâm ahlâk felsefesi ile ilgili yapılan değerlendirmelerde kelami yaklaşımlar teolojik temelli, naslara dayalı bir ahlâk kurgusunu merkeze alırken, filozofların bilgiden ahlâka giden bir yaklaşımı benimsediklerini ifade edebiliriz. Bu noktada İslâm filozoflarının teolojik delilleri kabul etmediği çıkarımına varamayız. Aksine bu konuda ortaya konulan unsurlar vahiy ya da peygamberin uygulamalarına dayansa dahi bugün anlaşılıp hayata aktarılması için insan aklının ve iradesinin işlevsel olması gerekir. Bu anlamda filozofların yaklaşımında dikkat çeken yön akleden ve irade eden bireyin merkeze alınmasıdır.

İslâm ahlâk felsefesinde ahlâkın temellendirilmesinde doğru düşünme ve özgür hareket edebilme becerisi ana unsurdur. Bunlar olmadığı takdirde ahlâkî eylemden bahsedilemez, özgür olmayan bireyin ortaya koyduğu eylemleri ahlâkî açıdan değerlendirme imkânı yoktur. Bu anlamda “Özgür iradeye sahip olan kişi, sorumluluğunu

<sup>36</sup> Mevlüt Uyanık, “İslâm Felsefesinde Bireysel Ahlâk ve Sivil Bir Tutumun Toplumsal Barışa Katkısı”, s. 16.

<sup>37</sup> İbn Bâcce, *Tedbiru'l-Mütevahhid*, pn.: 136; kimi zaman toplumdaki uzak durmaktan ilgili Ebu Bekir Razi tarafından da kullanılır, o da Sokrates'in bir dönem toplumsal yaşamdan uzaklaştığını ancak daha sonra tekrar toplum içerisine karıştığını vurgular. Yusuf Has Hacib'in *Kutadgu Bilig* adlı eserinde de toplumsal yaşamın içerisinden uzaklaşmayı öneren bir yaklaşım da tüm yönleriyle müzakere edilir. *Kutadgu Bilig*'deki nihai karar ise herkesin kendi eğitim ve bilgi düzeyine göre toplumsal hayatla olan ilişkileri kurgulaması gerektiği yönündedir. Bu konuda bkz.: Ebu Bekir er-Razi, “Filozofça Yaşama”, *Felsefi Risaleler*, met. ve çev.: Mahmut Kaya, TYEKB. Yay., İstanbul 2016, 195, 196; Aygün Akyol, *Kutadgu Bilig'de Ahlâk ve Siyaset*, s. 58-66.

bilir, *Salih Amel/Doğru Eylem Yaparsa* bu dünyada huzurlu ve mutlu dingin bir hayat yaşar; ahirette ise felaha, yani mutluluk kurtuluşa ve nihai mutluluğa erişir” cümlesi bütün kurgunun özetidir. Bu da tam olarak filozofların teorik ve pratik arasındaki uyum konusunda ifade ettikleridir.

İslâm ahlâk felsefesi incelendiğinde insanın güzel ahlâka sahip olmasının, akletme ve ayırt etme melekelerine bağlandığını görüyoruz. Bu, bizler için önemlidir, zira toplumsal hayatın içinde ahlâkla ilgili ortaya konulan yaklaşımlara baktığımızda, emredici ve buyurgan bir yapının kurgulandığını, bunun da toplumsal sorunları çözmek bir yana daha da problemlili bir hale getirdiğini görüyoruz. Korku ve kaygıya dayalı bir ahlâk eğitiminin sonucunda insanlar, davranışı benimsemek ve vicdani bir gelişim yerine, riyakâr bir tutuma yönelmektedirler. Bu da kişinin yine ahlâkî olarak doğru tutum ve davranış geliştirmesine engel olmaktadır. Bu nedenle İslâm ahlâk felsefesinde riyakârlıktan uzak, akıl ve irade merkezli; korku ve kaygıdan hareketle değil de bizatihi iyi ve doğruyu hedefleyen bir ahlâkî tutum istenir.

Bireyselliğini tamamlayamayan insanlar başkalarının üzerlerindeki tahakkümünü kabul edecek, eylemlerinin doğru ve yanlış olup olmamasına bakmaksızın ona itaat edecektir. Bu itaat, işi çözmeyecek sorunların daha da büyümesine, bireyin eylemlerinin sürekli olarak daha olumsuz koşullara evrilmesine sebep olacaktır. Bundan kurtulmanın yolu ise, etrafında kendisini belirleyen, yaşam veya düşünce biçimi dayatan yapılara karşı direnmek, onların geçerliliğini ve tutarlılığını sorgulamaktır. Onun için bireyin öncelikli iş olarak yapması gereken, istemediği bir şeyi yapmaması, hayır diyebilmesidir. Bunu gerçekleştirdiği takdirde etrafındaki ilk kuşatmayı da kırmış olacaktır.

Bugün İslâm Ahlâk Felsefesi sahasında yapılacak en önemli katkı bireyin özgürlük alanlarının tekrar tesis edilmesini sağlamaktır. Bu anlamda yanlışlıklara ve haksızlıklara karşı durabilmenin, hayır diyebilmenin, kişinin bireysel tutumunu koruyarak toplumsal yaşamda rol almasını sağlamaktır. Bu nedenle felsefi geleneğimizde bu konuda ortaya konulan yaklaşımlardan hareketle hâkim düşünce yapılarına karşı geliştirilecek sivil ve insani bir tutumun nasıl olacağını sistematik hale getirmemiz gerekmektedir. Bu nedenle İslâm dünyasının bugün içine düştüğü krizi atlatabilmesinin yolunun kollektif dini tutumlardan ziyade şeffaf, açık ve anlaşılır bireysel tutumlardan geçtiğini düşünüyoruz. Özellikle dini sahada insanların manevi hayatını ipotek altına alan, çıkar amaçlı yapılanmalardan kurtulup, onların zihinsel esaretlerini kırmanın yolu da ancak bu şekilde gerçekleştirilebilecektir. Onun için yapılması gereken öncelikle özgürlüklerin güvence altına alınıp, sağlıklı bireylerin yetiştirilmesidir. Bu nesiller, kendilerini ifade ederken, felsefi ve dini düşüncelerini ortaya koyarken başkaları üzerinden değil, kendi duruş ve tutumlarını ortaya koyduklarında pek çok sorunun aşılacağı kanaatini taşıyoruz.

Bu husus önemlidir, zira kapalı toplumlarda, ikiyüzlü, takıyyeci bir anlayışla yetişen insanların açık ve anlaşılır bir öğretiye sahip olan İslâm’ı temsil etmesi mümkün değildir. İslâm Ahlâk ve Değerler sistemi açısından örnek olan Emin vasfına haiz bir peygamberin ümmeti, bugün karşısındakine güven vermeyen, ne dediği belli olma-



yan, her türlü güç ve otoriteye boyun eğen, sorgulamadan uzak bir tutum içerisine hapsedilemez. Onun için sorunlarımızın aşılmasında kilit unsurlar felsefi öğretim ve bireysel yönetimdir. Bu noktada din eğitimi sahasındaki anlayışımızın da yenilenmesi, ezberci, sorgulamadan uzak, kula kulluğu telkin eden yaklaşımlar yerine; dil, düşünce, mantık kurgusunu sağlam temeller üzerinde şekillendirmiş, kişinin başkalarını değil de bizzat kendisini sorguladığı, hesap soran değil, hesap veren bir anlayışı benimsememiz gerekmektedir. Bugün İslâm dünyasındaki en büyük sıkıntı, kişinin kendi dindarlığını yaşamamasından ziyade, başkalarını kendi yaşam biçimine göre şekillendirmeye zorlamasından kaynaklanıyor. Bu noktada yapılması gereken en temel unsur, bir insanın bir diğer insanın yaşam alanına saygı duymayı öğrenmek ve öğretmekten ibarettir.

#### KAYNAKLAR

- Alper, Ömer Mahir; “İtaat” mad., *İA.*, TDV. Yay., c. 23, İstanbul 2001.
- Akyol, Aygün; “Dini Tekellere Karşı Bireyin İnşası”, *İlesam İlim ve Edebiyat Dergisi*, yıl: 2, sayı: 3, Ocak-Şubat 2017.
- ; “Kitlelerin Tahakkümüne Karşı Bireysel Yönetim”, *Tedbiru'l-Mütevahhid* içinde, Elis Yay., Ankara 2017.
- ; “Ahlâk-ı Nâsırî’de Ahlâk ve Siyaset İlişkisi: Sevgi Erdemi Merkezli Bir Okuma”, *Bilime Adanmış Ömür Nasiruddin Tusi*, ed.: Aykut Kar, Anar Gafarov, Gece Kitaplığı Yay., İstanbul 2017.
- ; “Şehir ve Medeniyet”, *Türk Yurdu Dergisi*, Kasım 2017, y. 106, sayı: 363.
- ; “Fârâbî ve İbn Sina’ya göre Mead Meselesi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 9, sayı: 18, 2010/2.
- ; “Gazalî’de Ahlâkî Önergelerin Kaynağı ve Tutarlılığı Meselesi”, *İslâm Düşüncesinde Ahlâkî Önergelerin Kaynağı*, ed.: Eşref Altaş, Mervener Yılmaz, Nobel Yay., Ankara 2016.
- ; *Kutadgu Bilig’de Ahlâk ve Siyaset*, Araştırma Yay., 2. Baskı, Ankara 2015.
- ; İclal Arslan, “Cabir b. Hayyân ve Tanımlar Kitabı”, *Tanımlar Kitabı* içinde, Elis Yay., Ankara 2015.
- ; Uyanık, Mevlüt, Arslan, İclal, *İslâm Felsefesi Tanımlar Sözlüğü*, Elis Yay., Ankara 2016
- Aristoteles; *Nikomakhos’a Etik*, çev.: Saffet Babür, BilgeSu Yay., Ankara 2007.
- Arslan, Ahmet; “Önsöz”, *Medinetu'l-Fazıla* içinde, Kültür Bakanlığı, Ankara 1990.
- Beyhakî; Şuabu’l-İman-Beyrut, 1410, 2/253
- Cabir B. Hayyan; *Kitâbu'l-Hudûd/Tanımlar Kitabı*, met. ve çev.: Aygün Akyol, İclal Arslan, ed.: Mevlüt Uyanık, Elis Yay., Ankara 2015.
- Akyol, Elif; *Üzüntüyü Yenmenin Çareleri -Kindî Merkezli Bir İnceleme-*, Araştırma Yay., Ankara 2015.
- Ebu Bekir er-Razi; “Filozofça Yaşama”, *Felsefî Risaleler*, met. ve çev.: Mahmut Kaya, TYEKB. Yay., İstanbul 2016.
- Ebu Bekir er-Razi; *Tıbbu’r-Ruhani/Ahlâkın İyileştirilmesi*, met. ve çev.: Mahmut Kaya, TYEKB. Yay., İstanbul 2016.
- Fahri, Macit; *İslâm Ahlâk Teorileri*, çev.: M. İskenderoğlu, A. Arkan, Litera Yay., İstanbul 2004.
- Fârâbî; *Medinetu'l-Fazıla*, çev.: A. Arslan, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1990.
- ; *Tenbih alâ Sebili’s-Sa’âde*, çev.: Hanefi Özcan, İFAV. Yay., İstanbul 2005.

- ; *İlimlerin Sayımı*, met. ve çev.: Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, ed.: İclal Arslan, Elis Yay., Ankara 2017, s. 94.
- İbn Bâcce, *Tedbiru'l-Mütevahhid*, met. ve çev.: Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, ed.: İclal Arslan, Elis Yay., Ankara 2017.
- ; *Kitâbu'n-Nefs*, thk.: Muhammed Sagir Hasan Ma'sumi, Dâru's-Sadr Yay., Beyrut 1992.
- ; “Risaletü'l-veda”, *Resailü İbn Bâcce el-İlahiyye*, tahkik ve takdim: Macid Fahri, Daru'n-Nehar, Beyrut 1991.
- ; *Kitâbu'n-Nefs*, yayımlanmamış çeviri: Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, Bayram Tamtürk, Çorum 2016.
- İbn Miskeveyh; *Ahlâkı Olgunlaştırma*, çev.: A. Şener, İ. Kayaoğlu, C. Tunç, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1983.
- İbn Rüşd; *Faslu'l-Makâl*, met. ve çev.: Bekir Karşığa, İşaret Yay., İstanbul 1992.
- İbn Sînâ; *Mantığa Giriş/Kitabu's-Şifa*, çev.: Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2006.
- ; *Kitabu'l-Hudûd/Tanımlar Kitabı*, met.ve çev.: Aygün Akyol, İclal Arslan, ed.: Mevlüt Uyanık, Elis Yay., Ankara 2013.
- Kindî; *Üzüntüyü Yenmenin Çareleri*, met. ve çev.: Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2014.
- ; “İlk Felsefe/Kitâb fi'l-Felsefeti'l-Ülâ”, *Felsefi Risaleler* içinde, çev.: M. Kaya, İz Yay., İstanbul 1994.
- ; “Risâle fi'l-Hudûdi'l-Eşyâ ve Rusûmiha”, *Felsefi Risaleler*, çev.: M. Kaya, İz Yay., İstanbul 1994.
- ; “Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine/Risâle fi'l-İbâne an Sucûdi'l-Cirmi'l-Aksâ”, *Felsefi Risaleler* içinde, çev.: Mahmut Kaya, İz Yay., İstanbul 1994.
- Mustafa, Nevin A.; *İslâm Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, çev.: Vecdi Akyüz, İz Yay., İstanbul 1995.
- Sarıkaya, M. Saffet; “Ehl-i Sünnet'in Devlet Telakkisinde İki Mesele: İdârî Sistem-Devlet Reisine İtaat”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, sayı: 4.
- Suyutî; Câmîü's-Sağır, 1/310, H. No: 640.
- Tûsî; Nâsireddîn, *Ahlâk-ı Nâsırî*, çev.: Anar Gafarov, Zaur Şükürov, Litera Yay., İstanbul 2007.
- Uyanık, Mevlüt; “Gençlerin Din-Kültür ve Kimlik İlişisini Kurgulamasında Peygamberimizin ‘Bir Sosyal Model Olarak Sunumu’, *Hz. Muhammed'in Eğitim Anlayışı*, Eğitimde Birlik Derneği Yay., Ankara 2011
- ; *Felsefi Düşünceye Çağrı*, Elis Yay., Ankara 2012.
- ; *Selefi Zihniyet Arap Baharı ve Türkiye*, Araştırma Yay., Ankara 2016
- ; *İslâm Siyaset Felsefesinde Sivil İtaatsizlik*, Otorite Yay., İstanbul 2014, 72.
- ; “İslâm Akaidinde Karşıt Fikirler”, *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kelâm ve İslâm Felsefesi Anabilim Dalı Basılmamış Yüksek Lisans Tezi*, Ankara 1989.
- ; “İslâm Felsefesinde ‘Bireysel Yönetim ve ‘Bireysel Ahlâk’ Tasavvuru”, *Tedbiru'l-Mütevahhid* içinde, Elis Yay., Ankara 2017.
- ; Akyol, Aygün, “Fârâbî ve Felsefeye Giriş Olarak İlimlerin Sayımı Adlı Eserinin Analizi”, *İslâm Felsefesi Teşekkül Dönemi* içinde, Elis Yay., Ankara 2017.
- ; Akyol, Aygün, “Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak” Projesinin Hareket Noktası Olarak Fârâbî ve İhsâu'l-Ulum Adlı Eseri”, *İlimlerin Sayımı* içinde, Elis Yay., Ankara 2017.
- ; Akyol, Aygün, *İslâm Ahlâk Felsefesi*, Elis Yay., Ankara 2013.

# AQUINAS'TAN KANT'A AhlâkIN DOĞAL YASASININ İMKÂNI ÜZERİNE

Mustafa Yıldız\*

## ON THE POSSIBILITY OF NATURAL LAW OF MORALITY FROM AQUINAS TO KANT

### ÖZ

Bu makalede Thomas Aquinas'ın "doğal yasa" kavrayışını ele alarak Immanuel Kant'a değin gelişen süreçte bu kavram ekseninde ortaya çıkan etik anlayışlar değerlendirilmiştir. Başlıca tezim, Aristotelesçi felsefenin son temsilcilerinden birisi olarak Thomas Aquinas'tan sonra etiğin paradigmatik bir değişim geçirdiğidir. Modern dönemin günümüze kadar ulaşan etik sorunlarının çoğunun temelinde bu değişimin yer aldığı söylenebilir. Nitekim varlık düzeni ile insan zihni arasındaki uyuma gönderme yapan Aquinas'ın doğal yasa kavrayışı kendisinden sonra Ockham, Descartes, Hobbes ve Hume gibi filozoflar tarafından eleştirilmiş ve etikte zihin-beden ayrılığını temel alan bir yaklaşım hâkim olmuştur. Bunun sonucunda ise varlık düzeni ile insanın eylem hayatı arasında bir yarımla meydana gelmiştir. Bu durum Kant'ın "ahlâk yasası" kavramsallaştırmasıyla bir ölçüde çözülmeye çalışılmışsa da başka bir araştırmaya konu olacak şekilde, bu girişimde ne ölçüde başarılı olduğu da tartışmalıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Doğal yasa, etik, varlık düzeni, erekselcilik, ahlâk yasası.

### ABSTRACT

In this article, the concept of natural law of Thomas Aquinas has been considered, and the ethical views that arised on the axis of this concept have been evaluated in the process from Aquinas to Kant. My main thesis is that a paradimatic change has taken place in the ethics after Aquinas as one of the the last agents of

\* Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü. (Bu makalenin yazım sürecinde ufuk açıcı tartışmaları ve makaleye katkılarından dolayı Doç. Dr. Musa Duman'a teşekkür ederim.) mustafayildiz@erciyes.edu.tr. Yazı geliş tarihi: 20.10.2017; kabul tarihi: 04.12.2017.

the Aristotelian philosophy. It can be said that this change took part in the basis of the majority of the ethical problems that reached the modern day. Hence, Aquinas' natural law conception, which refers to the harmony between the order of things and the human mind, has been criticized by philosophers such as Ockham, Descartes, Hobbes and Hume and an approach based on mind-body separation has prevailed in the ethics. As a result, it has occurred a disruption between the order of existence and the life of the act of man. Although this case was attempted to be solved by Kant's conceptualization of "moral law", it is open to debate what extent his attempt has been successful, as would be the subject of another research.

**Keywords:** Natural law, ethics, the order of existence, teleology, moral law.

...

## Giriş

Bu makalenin teması, yasa kavramı çerçevesinde insanın ahlâkî yapısını ve yönelimlerini Thomas Aquinas'ın doğal yasa kavrayışından ve sonrasındaki eleştirilerden hareketle incelemeyi ve insanın eylem hayatı için herhangi bir yasa keşfetmesi ya da konulmasının imkânını incelemektir.

Kuşkusuz yasa kavramı sadece etiğin değil hukuk ve siyaset alanının da temel kavramlarından biridir. Bu bakımdan etik, hukuk ve siyaset arasındaki ilişkiler öylesine giriftir ki yasa kavramı ekseninden bakıldığında insani bir olgunun bunlardan hangisinin alanına girdiğini açık biçimde belirlemek zordur. Bununla birlikte şu ayrımı yapmak gerekir ki hukuk felsefesi açısından yasa, devletin nasıl yönetileceğini belirleyen ve devletin yurttaşlar üzerindeki görevleri ile yurttaşların devlete ve birbirlerine karşı görevlerini düzenleyen kurallar anlamında kullanılır. Siyaset felsefesi yasayı daha geniş bir siyasal ilişkiler çatısı altında anlamaya çalışır ki buna göre yasa, yönetim sisteminin bir parçası olarak işlev görür. Şu var ki prize takıldığında tüm sorunları çözen, çekildiğinde ise düzensizliği ve anarşiyi getiren prefabrik bir bileşen gibi değil, siyasal sistemin işleyişinin tüm yönlerine duyarlı olacak şekilde çalışır.<sup>1</sup> Ahlâk felsefesi açısından ise yasa kavramının insanların ne yapması gerektiğini belirleyen ve eşit olarak tüm insanlara uygulanabilen doğru eylemin ölçütü olabilecek ilke ve kurallara tekabül ettiği söylenebilir. Dahası yasa kavramı etik, hukuk ve siyaseti birbirine bağlarken ontolojik/kozmojik düzlemde de yani varlık düzeni (kozmos) ile insanî düzen arasındaki bağın da temelinde yer alır. Yani varlıktaki düzen ilkesi ile insanın bireysel ve toplumsal yaşamını düzenleyen ahlâkî, hukuki ya da siyasi ilke arasında ilk kez Eski Yunan düşüncesinde ortaya çıkan ve daha

<sup>1</sup> Jeremy Waldron, "Legal and Political Philosophy", *The Oxford Handbook Jurisprudence and Philosophy of Law*, ed. Jules Coleman and Scott Shapiro, Oxford: Oxford University Press, 2004, s. 357.

sonra birçok etik ve siyasi probleme sebep olan bir analogi kurulabileceğine işaret eder. Buradan hareketle etik çalışmaların ontolojik bir arka plana sahip olduğu ve hukuk ve siyaset arasındaki bağlantılarıyla birlikte insanın varlıkla kurduğu ilişkiyi nasıl anlamlandırdığıyla da ilişkili olduğu söylenebilir.

Bu genel çerçeve içinde makalemde ilkin yasa kavramının varlık düzeniyle ilişkisine odaklanacağım. Daha sonra bu tür bir ilişkiyi “doğal yasa” kavramıyla ilk kez sistematik bir biçimde ortaya koyan Thomas Aquinas’ın görüşlerini ele alarak sonraki süreçte Kant’a değin mekanik evren anlayışlarıyla birlikte gelişen etik kuramların bu kavram merkezinde eleştirel çözümlemesini ortaya koymaya çalışacağım. Başlıca tezim, Batı düşüncesindeki etik anlayışın Thomas Aquinas’tan sonra modern bilim ve onun getirdiği mekanik evren anlayışı ile birlikte paradigmatik bir değişim geçirdiği ve modern dönemin etik sorunlarının çoğunun temelinde bu değişimin yer aldığıdır. Her ne kadar Kant “ahlâk yasası” kavramsallaştırmasıyla bu sorunları çözmeye çalışmış olsa da bu makalenin sınırlarını aşması bakımından başka bir makaleye konu olacak şekilde, bunda ne ölçüde başarılı olduğu da tartışmalıdır.

### Varlık Düzeninin İlkesi Olarak Yasa

Bilindiği gibi, düşünme yetisi ile varlık düzeni (kozmos) arasındaki bağlantının akli bir temele dayanması Eski Yunan kültür evreninde felsefe adıyla ortaya çıkmış ve önemli ölçüde mitolojik düşünceden, evrene ve hayata bakış açısındaki büyü, tılsım ve hurafeden bir kopuşu gerektirmiştir. Söz gelimi, tüm felsefesini “Kendimi araştırdım” sözleriyle özetleyen Herakleitos, kendisi ile evren arasındaki bağı *logos* kavramına dayandırır.<sup>2</sup> Bu bakımdan o, evrendeki olayların ebedî devinimlerini yöneten evrensel bir yasanın olduğunu söylerken mitolojik ve epik düşünme biçimlerinin gerçeğin üstünü örttüğünü ve *logosu* görmemizi engellediğini düşünmüştür. Buna karşın *logos*, *mitos* ve *epostan* farklı olarak bir yasal düzeni yansıtır ve gerçeğin insan sözüyle dile getirilmesini sağlar. Öyle ki *logos* insanda düşünce, doğada yasadır.<sup>3</sup>

Böylece mitolojik düşünceden farklı olarak Yunan düşünürleri, evrende yasanın egemen olduğuna inanmışlar, herhangi bir ögenin bir başkası üzerinde yasasız egemenliğini yadsıyarak mitolojiye karşıt biçimde *logosa* dayalı bir kuram ve eylem hayatının temelini atmışlardır.<sup>4</sup> Bu *kozmos* görüşünün en önemli sonuçlarından biri de insan için doğru eylemin ve doğru tercihin ölçütü olabilecek bir “doğal yasa” anlayışını inşa etmiş olmasıdır. Böylelikle sofistler, Sokrates, Platon, Aristoteles ve Stoacılar

<sup>2</sup> Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, çev. Necla Arat, Birinci Basım, İstanbul: Remzi Yay., 1980, s. 15.

<sup>3</sup> Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Yay., Birinci Basım, 1972, s. 5.

<sup>4</sup> Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi-Ön Sokratikler ve Sokrates*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, İkinci Basım, 1990, s. 14.

değın uzanan süreç içinde insani evreni yöneten ahlâkî, siyasi ve hukuki yasalar ile kozmosun yasaları arasındaki ilişkiye dair önemli bir tartışma alanı oluşmuştur.

Bu genel çerçeve içinde etikle ilişkisi bağlamında “doğal yasa” kavramının bilinen ilk kullanımı Platon’un *Gorgias* adlı eserinde bir sofist olan Kallikles’in dilinde ifadesini bulur. Toplumsal uzlaşın sonucu oluşan yasadın (*nomos*) farklı olarak Kallikles, doğal yasa kavramını, doğadan türetilmiş bağımsız yasa anlamında kullanarak, doğal yasayı belirli bir toplumun kural ve uygulamalarından bağımsız olarak “eylemi yönlendiren ilke” olarak görür ve kendisinin insan doğası hakkındaki gerçeklere dayandığını iddia eder.<sup>5</sup> Kallikles’in bakış açısıyla toplumsal ahlâkî yasa (*nomos*) insan doğasından bir sapmadır; doğal olanı evcilleştirmek, güçlü olana boyun eğdirmek için zayıfların ve güçsüzlerin çıkardıkları bir şeydir. Dolayısıyla Kallikles ölçülülük gibi bir ahlâkî erdemın değil, taşkınlık ve ölçüsüzlüğün insanı mutluluğa götüreceğini, iyi yaşamak isteyen bir kimsenin de isteklerini bastırmayıp, alabildiğince serbest bırakmasını, korkusuzca ve ustaca bütün istek ve arzularını gerçekleştirmesi gerektiğini vurgular. Doğaya göre doğru ve güzel olan tam da budur.<sup>6</sup> Eserde, Sokrates’in cevabı ise Kallikles’in evrene bakış açısındaki yetersizliğe vurgu yapar ve onu evrendeki düzeni ve matematiksel denklemi görmemek, bu yüzden ölçüsüzce eylemde bulunmak gerektiğini ileri sürmekle suçlar.<sup>7</sup>

Sokrates’in söz konusu ettiği geometrik düzen içeren *kozmos* fikri ile insanın eylem hayatı arasındaki bağlantı, gerek Platon gerekse Aristoteles’in felsefesinin de temelini oluşturur. Platon’un sunduğu evren tasarıma göre her şey, *İyi ideası* sayesinde düzen bulur ve bu düzen aynı zamanda aklidir. İnsan da dâhil olmak üzere her varlık türünün ideası aynı zamanda o varlık türünün iyisini teşkil eder. Böylelikle evren her nesnenin en alt seviyeden en üst seviyeye değın belli bir yer ve işlevinin olduğu hiyerarşik bir bütün oluşturur. Bu evrende insanın işlevi ise, hiç de kolay olmamakla birlikte, *İyi ideasını* ve ondan yansıyan düzeni görmek ve bu görüşle birlikte iç ve dış hayatında bilgece davranmaktır.<sup>8</sup>

Aristoteles’in evren anlayışının merkezinde ise kendisi devinmeyen ama kesintisiz eylemliliğiyle her şeyi devindiren “düşüncenin düşüncesi olarak Tanrı” yer alır.<sup>9</sup> Akıl ise Tanrı ile tek ortak noktamız, yani bizdeki en tanrısal şeydir. Bu bağlamda hocası Platon’un da ifade ettiği üzere, nasıl ki evren bir akıl tarafından yönetiliyorsa, benzer şekilde insani evren de varlık düzeninin keşfiyle ve onu örnek alarak yönetilirse insanın doğal amacı olan kendine yeterli, dingince ve kesintisiz mutluluğa ulaşması mümkün

<sup>5</sup> Platon, *Gorgias*, çev. Mehmet Rifat, Sema Rifat, 4. Basım, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2013, s. 482e-483a.

<sup>6</sup> Platon, *Gorgias*, s. 491e-492c.

<sup>7</sup> Platon, *Gorgias*, s. 508a.

<sup>8</sup> Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyuboğlu, M. Ali Cimcoz, 8. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2004, s. 514a-518d.

<sup>9</sup> Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 1993, s. 1072a.

olacaktır.<sup>10</sup> Başka bir deyişle, *kozmos* gerek bireysel gerekse de toplumsal yaşam biçiminin belirlenmesinde keşfedilmesi gereken normların sergilendiği bir yerdir. Akıl ise varlık düzenini anlamayı ve onunla uyumlu yaşamayı sağlayan yeti olarak açığa çıkar. Bu bakımdan Aristoteles'in felsefesini tek cümleyle ifade etmek gerekirse, insan aklı ile varlık düzeni arasında uyumun inşası için gerekli olan bilimler sistemini kurmak ve bu bilimler sisteminin nihai noktasında yer alan etik ve siyaset aracılığıyla insan yaşamının düzenlenmesi olduğu söylenebilir. Böylece Batı düşüncesinin sonraki sürecinde özelden mantık bilimine ad olan *logos* (logic) diğer tüm bilimlerin de ilkesi konumuna geçer.

Dahası yasa kavramıyla ilgili olarak Aristoteles *Retorik* adlı eserinde, bunu haklı ve haksız eylemlerin ölçüsü olarak görür ve uzlaşımsal ve evrensel olmak üzere iki türünden söz eder.<sup>11</sup> Bu bağlamda kötü davranış ise, “yasaya karşı istemli olarak yapılmış haksızlık” olarak tanımlanır.<sup>12</sup> Bu bakış açısından iyilik ve kötülüğü belirleyen şey yasaya iradi itaat ya da karşı çıkışta ortaya çıkmaktadır. Gerçi Aristoteles biri pozitif diğeri doğal olarak nitelenebilecek iki yasa ve buna bağlı olarak bu iki adalet anlayışı arasında çatışma olabileceğini ve böylesi bir durumda doğal yasanın daha üst bir otorite olduğunu da ima eder: “Sophokles'in Antigone'sinin Polyneikes'in gömülmesinin yasağa karşı doğru bir eylem olduğunu söylerken açıkça kastettiği şey budur; bunun doğaya göre doğru bir iş olduğunu kasteder.”<sup>13</sup> Doğal yasa bu anlamda her şeyi kuşatır ve insan tarafından da bir ölçüde sezilebilir. Bu bakımdan ahlâksal ve siyasal açıdan sorunun önemi açıktır. Yasa konulmak ve uygulamak için bir beşerî otoriteyi gerektirse de kaynağı beşerî otorite olamaz. Antigone'nin direnişi evrensel ve değişmez yasa karşısında haksızca konulmuş bir yasanın geçersizliğini göstermeyi amaçlar. Bu bakımdan Antigone'nin doğal yasa adına beşerî yasaya karşı bir direniş figürü olduğu söylenebilir.<sup>14</sup> Dolayısıyla Aristoteles insan yapımı ya da daha doğru bir ifadeyle siyasal otoritenin koyduğu yasanın üstünde başka bir yasaya ve insani yasaların da bu yasaya uygun olacak şekilde oluşturulması gerektiğine işaret eder.

<sup>10</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: Ayraç Yayınevi, İkinci Baskı, 1998, s. 1177a-1178a. İlk çağ felsefesinde kuram ile eylem hayatı arasında kurulan bu tür bir bağlantı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Pierre Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, çev. Muna Cedden, Birinci Baskı, Ankara: Dost Kitabevi, 2011.

<sup>11</sup> Aristoteles, *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 1995, s. 1373b.

<sup>12</sup> Aristoteles, *Retorik*, s. 1368b.

<sup>13</sup> Aristoteles, *Retorik*, s. 1373b. Aristoteles'in sözünü ettiği oyunun bu sahnesinde, Antigone Kral Kreon'un cesedinin gömülmesini yasaklayan buyruğundan haberdar olmasına karşın erkek kardeşi Polyneikes'in cansız bedenini gömerken suçüstü yakalanır ve Kral'ın huzuruna çıkarılır. Yaptığı şeyin sebebi sorulduğunda “Evet, Çünkü Zeus öyle demiyor ve yeraltı tanrılarının yanında yaşayan Dike (adalet tanrıçası) öyle yasalar buyurmadı insanlara. Bir ölümünün emirleri, tanrıların hatasız, yazıya geçirilmemiş değişmez yasalarından önemli olamaz. O yasalar dün ya da bugün yürürlüğe girmedi, ezelden beri vardılar ve kimse bilmiyor nereden geldiklerini.” diye karşılık verir. (Sophokles, *Antigone*, çev. Ari Çokona, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2017, s. 450-7.)

<sup>14</sup> Bu konuda ayrıntılı bir tartışma için bkz. Judith Butler, *Yaşam ile Ölümün Akrabalığı Antigone'nin İddiası*, çev. A. Ergenç, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007.

Nitekim *Nikomakhos'a Etik*'te de medeni hukukun doğal ve yasal olmak üzere iki türü olduğundan söz eder. Doğal/evrensel olanı her yerde aynı güce sahiptir ve değişmez; yasal/uzlaşımsal olan ise uyaşmaya dayanır ve koşullara göre değişiklik gösterir.<sup>15</sup> Fakat uzlaşımsal yasanın da nihayetinde doğal yasaya aykırı olmaması gerekir.

Aristoteles'in doğal yasa kavramıyla evrensel bir ahlâkın temelini doğada ararken, doğaya teleolojik bir bakış açısıyla yaklaştığını da eklemek gerekir. Bu bağlamda Richard Kraut'un belirttiği gibi, Aristoteles doğa hakkında konuşurken bunun en azından üç farklı anlamda kullanır: Birinci anlamıyla doğa, "ilk yetkinlik" durumudur ki alışkanlığı önceler. İkinci olarak doğa, alışkanlık sürecinin bir sonucu olarak bizde yerleşik hale gelen şeydir. Üçüncü anlamında doğa ise ulaşılmaması gereken bir amaçtır ki alışkanlık sürecinin iyi işlemesi sonucunda bir şeyde onun "son yetkinliğinin" oluşması durumudur.<sup>16</sup> Bu son anlamıyla, yani bir şeyin amacının gerçekleşmesiyle ortaya çıkan doğa, o şeyin ereksel nedenidir.<sup>17</sup> Dolayısıyla Aristoteles'in bir şeyin doğasından söz ederken sadece maddesel nedeni anlamadığı, hatta ereksel nedene, yani bir şeyin yetkinleşme süreci sonunda kazandığı ve kazanma yöneliminde olduğu nihaî forma daha fazla önem verdiği söylenebilir.

İnsan ile doğa, akıl ile kozmos arasındaki uyum ilkesi Roma imparatorluk ideolojisini teşkil eden Stoacılığın da ahlâk sisteminin temelini yerleşir. Stoacılar göre yaşamın ereği olan mutluluk, erdemli yaşamdan oluşur. Erdem ise hem duygulanım ve düşünmede hem de eylemde bulunmada kozmik yasaya uygunluğu, insan eyleminin doğa yasası ile ya da insan iradesinin tanrısal irade ile uyumundan oluşur. Yasa tüm rasyonel varlıklar için aynı olup yerel özellikler ve dış koşullarla bir ilgisi yoktur. İyi insan bir evren yurttaşı olup aile, şehir, krallık ya da imparatorluk gibi diğer yapılarla bağlantıları ikincil ve rastlantısaldır.<sup>18</sup> Bir tür ilahî yaşam olarak nitelenebilecek bu yaşam kişisel çıkara değil, kozmik düzene hizmet etmek anlamına gelir. Bu bakımdan "doğaya göre yaşa" ilkesi, insanın kendini geniş anlamda evrenin yasalarına uydurması demektir. Bu da insanın davranışlarını kendi özsel doğasına, yani akla uydurması anlamına gelmektedir.<sup>19</sup> Bunun yanı sıra her birey bağlamında, doğru olanı yapmak, hiçbir şekilde ilerideki sonuçları düşünmeden, doğru olan her neyse onu sırf kendisi için yerine getirmektir. Başka bir deyişle insan, eylemde bulunma bakımından başarılı ya da etkili olmak zorunda değildir. Doğru olanı yapmak, sonuçta haz ya da mutluluğu ya da bedensel sağlığı ya da dünyevi veya benzeri herhangi bir başarıyı zorunlu olarak

<sup>15</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 1135a.

<sup>16</sup> Richard Kraut, "Nature in Aristotle's Ethics and Politics", *Social Philosophy and Policy*, Vol. 24/2 Summer 2007, s. 213.

<sup>17</sup> Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, 1. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 1997, s. 194a-195a.

<sup>18</sup> Alesdair MacIntyre, *Erdem Peşinde*, çev. Muttalip Özcan, Birinci Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2001, s. 251.

<sup>19</sup> Frederick Copleston; *Felsefe Tarihi-Helenistik Felsefe*, çev. Aziz Yardımlı, 1. Baskı, İstanbul: İdea Yay., 1990, s. 27-28.



üretmez. Bunların hiçbiri gerçek iyi değildir; bunlar doğru olarak şekillenmiş iradeye sahip failin gerçekleştirdiği doğru eyleme, koşullara bağlı olarak hizmet eden iyileridir.<sup>20</sup>

Görüldüğü üzere, Platon ve Aristoteles başta olmak üzere doğal yasa savunucuları Kallikles'in doğal durumunun ölçsüzlüğü telkin ettiği yönündeki görüşüne katılmazlar. Buna karşılık onlar, bilgelik, ölçülülük, cesaret ve adalet gibi ahlâkî erdemlerin doğada çok sıkı temellere sahip olduğunu göstermeye çalışırlar. Başka bir deyişle, ahlâklılığın, belirli bir topluluğun uzlaşma yoluyla elde ettiği kural ve pratikler haricinde, doğal bir temeli vardır.<sup>21</sup>

### Thomas Aquinas'ın Doğal Yasa Kavrayışı

Platon, Aristoteles ve Stoacılıkta köklerini bulabildiğimiz doğal yasa kavramına sistematik biçimini veren düşünür Thomas Aquinas (1225-1274) olmuştur. Öyle ki Alexander Helenis, Banaventure ve Albertus Magnus'la başlayan Hıristiyan teolojisini Aristotelesçi gelenekle uzlaştırma sürecinin nihai halkasını Thomas Aquinas'ın düşünce sistemi teşkil eder. Onun etik teorisinin felsefi mi yoksa teolojik mi olduğu sorusuna gelince, onun sisteminde bugün felsefi olarak nitelendirdiğimiz pek çok unsurun bulunduğunu ve bu felsefi fikirlerinin de teolojik bir bağlama gömülü olduğu söylenebilir.<sup>22</sup> Ayrıca bir Aristoteles takipçisi olarak onun etik anlayışı hem mutlulukçu ve dolayısıyla erekselci (teleolojik) hem de doğal yasa unsurlarını içerir. Erekselci açıdan o insan için doğadaki erekselliğe uygun belirli bir yaşam biçiminin olduğunu kabul eder. İnsan, Tanrı'nın kendisi için belirlediği yaşam amacını izlerse mutlu olur, aksi takdirde acı çeker. Aquinas'a göre insanın amacı ise, bu dünyada erdemli bir yaşam izleyerek öte-dünyada Tanrı görüşüyle elde edilecek sonsuz mutluluğa (*beatitudo*) ulaşmaktır.<sup>23</sup> Bu çerçevede erdemler insanın iyi eylemde bulunması yönünde rol oynar, yani erdemler insanın iyi yaşamasının temelinde yer alan ve insanı mutluluğa kavuşturmada doğal temelleri olan eylem biçimlerine karşılık gelir. Erdemsizlikler ise karşıt etkiye sahiptir ve insanın iyi durumdan düşmesine ve mutsuzluğuna yol açan eylemleri ortaya çıkarır.

*Summa Theologiae*'nin II. Bölümünün önemli bir kısmı bu genel çerçevenin açılımına tahsis edilmiş olmasına karşın, Aquinas'ın etik teorisinin önemli bir yönünü

<sup>20</sup> Alesdair MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 50.

<sup>21</sup> T.H. Irwin, "Nature, Law, and Natural Law", *The Oxford Handbook of the History of Ethics*, ed. Roger Crisp, Oxford: Oxford University Press, 2013, s. 206.

<sup>22</sup> Colleen McCluskey, "Thomism", *The Oxford Handbook of the History of Ethics*, ed. Roger Crisp, Oxford: Oxford University Press, 2013, s. 150-151.

<sup>23</sup> Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2010, s. 351-356.

oluşturan yasa ile ilgili bölüm de oldukça önemlidir.<sup>24</sup> Bu bağlamda Aquinas'ın etik açıdan en üst çabası, ahlâkı dinî yorum alanının sınırları ötesine taşıyarak, Aristotelesçi bir bakış açısıyla her şeyin kendine özgü özelliklerine göre belirlenmiş biçimde yer aldığı mutlak ve uyumlu kozmik düzeni formüle etmek ve temellendirmek, böylece de yaratılmış evrenin bu sonsuz ve geniş düzeninde insanın yerini ve amacını belirlemek olmuştur. Başka bir deyişle o, ahlâklılığı dinî kaynaklarla da uyumlu olabilecek felsefî bir temele dayandırmaya çalışmıştır.

Bu bağlamda *Summa Theologiae*'nin *Yasanın Özü* adlı bölümünde Aquinas eylemlerin dışsal ilkeleri hakkında konuşmak üzere yasa kavramını tartışmaya açar. Ona göre insanı kötülüğe yönelten dışsal ilke şeytan, iyiliğe yönelten dışsal ilke ise Tanrı'dır. Tanrı, insana bir yandan "yasa"sı aracılığıyla yol gösterir, diğer yandan "inayet"i aracılığıyla yardım eder.<sup>25</sup> Aquinas yasayı "kendisi aracılığıyla eylemde bulunmaya yönelten ya da eylemden alıkoyan kural ve ölçü"<sup>26</sup> olarak tanımladıktan sonra dört farklı biçimi olduğunu ileri sürer: Ebedî yasa (*lex aeterna*), doğal yasa (*lex naturalis*), ilahî yasa (*lex divina*) ve beşerî yasa (*lex humana*).<sup>27</sup>

Ebedî yasanın varlığını temellendirmek için Aquinas toplum-evren analogisinde hareket eder. Bu çerçevede yeni bir tanım getirir: "Yasa, yetkin toplumu yöneten kişilerin pratik akıllarından doğan emirlerdir." Başka bir deyişle yasa, topluluğun iyiliğinden sorumlu kişi (ya da kişiler) tarafından ortak iyiye yönelik olarak konulan "akla özgü" (*aliquid rationis*) bir şeydir. Buna göre evren de takdir-i ilahî (*divina providentia*) tarafından yönetildiğine göre, evrendeki tüm topluluklar da ilahî akıl tarafından yönetiliyor demektir. İlahî akıl zamana bağlı olmadığı için ebedîdir; dolayısıyla onun yasası da ebedî olarak nitelenmelidir.<sup>28</sup> Bu itibarla *ebedî yasa* Aquinas tarafından evrendeki tüm eylem ve hareketleri yöneten ilahî bilgelik (*divinae sapientiae*) olarak anlaşılır. Özce söylemek gerekirse *ebedî yasa*, Tanrı'nın evreni en iyi biçimde yönetmek için evrene koyduğu akli hareket ilkelerine karşılık gelen bir kavramdır. Tanrı, tüm yaratılmış evrene uygun eylemlerin ilkelerini basmıştır, böylece her eylemi ve hareketi ilahî yönetime, ebedî yasaya bağlı kılmıştır.<sup>29</sup>

Yasa "ilke ve ölçü" olarak tanımlandığına göre, her şey ebedî yasanın nesnel ve mutlak önceliğine bağlıdır.<sup>30</sup> Bu yüzden sadece insanlar değil, ilahî yönetime bağlı olan her şey, akıllı ya da akıldan yoksun tüm yaratıklar kendileri için belirlenmiş amaçlara doğru yönelmekle *ebedî yasaya* uyar.<sup>31</sup> Şu var ki diğer varlıklar ebedî yasaya doğal

<sup>24</sup> Colloen McCluskey, "Thomism", s. 152-153.

<sup>25</sup> Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, translated by Fathers of the English Dominican Province. London: Encyclopedia Britannica, 1952, I-II, Q. 90, prologue.

<sup>26</sup> Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, Q. 90, a. 1, co.

<sup>27</sup> Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, Q. 91, prologue

<sup>28</sup> Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, Q. 91, a.1 co.

<sup>29</sup> Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, Q. 93, a. 4 co.

<sup>30</sup> Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, Q. 93, a. 1 co.

<sup>31</sup> Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, Q. 93, a. 4 co.

eğilimleriyle uymakla birlikte rasyonel yaratığın yani insanın bu yasaya uyması hem anlama hem de ona göre hareket etme bakımından ilahî bilgeliğe iradi katılım (*participatio*) yoluyla. Bu bakımdan bütün diğerleri arasında rasyonel yaratık takdir-i ilahiye çok daha mükemmel bir tarzda bağlanmıştır.<sup>32</sup>

İşte insan ile diğer varlıklar arasındaki bu ayrım, ikincil düzeydeki yeni bir yasa formunu açığa çıkarır: doğal yasa (*lex naturalis*). Bu çerçevede Aquinas doğal yasayı, ebedî yasa olarak adlandırdığı Tanrı'nın yaratış yönetimine insanın katılımı olarak görür: “doğal yasa, akıllı yaratığın ebedî yasaya katılımından başka bir şey değildir.” (*lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura*).<sup>33</sup>

Doğal yasayı temellendirmek için ise Aquinas yaratılmış evren düzeninde üç düzeyde gerçekliğin olduğunu düşünür.<sup>34</sup> Birincisi, tüm nesnelere kapsayan gerçeklik düzleminde, her varlık kendini koruma ve varlığını sürdürme çabası eğilimiyle belirlenmiştir. Bu nedenle de insan ister hayatını koruma isterse engelleri ortadan kaldırma anlamında olsun doğal yasaya tabidir ki buradan yaşamın iyi olduğu, sağlığımızı korumak zorunda olduğumuz ve kendimizi savunma hakkına sahip olduğumuz gibi ahlâkî iyileri çıkarabiliriz. Karşıt yönde bu eğilim, cinayet ve intiharın kötü olduğuna işaret eder. İkincisi, biyolojik gerçeklik düzleminde her canlı kendine özgü olan şeylere yönelik doğal bir eğilimle belirlenmiştir. Öyle ki doğa her bir canlıya, türünün sürekliliği bakımından yapılması gerekenleri öğretir. Bu eğilime bağlı olarak insan da dâhil tüm canlıların doğal yasaya ait olduğu söylenebilir. Örneğin cinsel birleşme bu tür bir doğal eğilimdir ki buradan üremenin ve çocukların korunup gözetilmesinin ahlâkî bakımdan iyi olduğu sonucu çıkar. Bu değerlerin karşıt kutbunda ise eşcinsellik, kısırlaştırma, kürtaj ve doğum kontrolü gibi kötüler yer alır. Üçüncüsü ise, düşünen ve toplumsal olan canlıyı kapsayan gerçeklik düzlemi, aklın iyisine göre ve insanın ortak iyiye (*bonum cummune*) duyulan eğilimiyle belirlenmiştir. Bu yüzden insanın akıllı bir canlı olması ve toplumsallığı onun doğal eğilimidir ve buradan da en üst düzeyde Tanrı'nın bilgisi olmak üzere bilmenin ahlâkî bakımdan iyi, cehaletin, bilgiyi yasaklamamanın ve sınırlandırmanın ise kötü olduğu sonucu çıkar. Yine insanın doğa olarak toplumsal canlı olmasından, arkadaşlık ve dostluğun, örgütlenme ve devlet kurmanın iyi olduğu, savaşın ancak belirli şartlar altında, devleti savunmak gerekiyorsa meşru olabileceği sonucuna ulaşılabilir. Buna karşıt olarak ise insan ilişkilerinde uyumsuz olmak, söz gelimi iftira etmek ve yalan söylemek ise bu doğal eğilime karşıt, dolayısıyla kötüdür. Devletin gücünü yok eden eylemler de aynı şekilde ahlâkî bakımdan kötüdür. Özce söylemek gerekirse, Aquinas bu çerçevede içinde temel doğa kaynaklı değerlerin sayımını açıkça ortaya koyar: Kendini koruma, üreme, çocukların eğitimi,

<sup>32</sup> Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, Q. 91, a. 2 co.

<sup>33</sup> Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, Q. 91a. 2 co.

<sup>34</sup> Anton-Hermann Chroust, Frederick A. Collins, “The Basic Ideas in the Philosophy of Law of St. Thomas Aquinas as Found in the *Summa Theologica*”, *Marquette Law Review*, Vol.: 26, Issue: 1 December 1941, s. 14.

Tanrı hakkındaki gerçek bilgiyi araştırma ve toplumla uyumlu yaşama.<sup>35</sup>

İşte bu üç gerçekliğin temelinde doğal yasa vardır ki insan, Tanrı hakkındaki hakikati bilme yetisi bahşedilmiş akıllı yaratık olduğundan bu yasa onun için, ebedî yasaya, yani ilahî bilgelige bir katılım olmuştur.<sup>36</sup> Başka bir deyişle doğal yasa, ebedî yasanın insan ruhu üzerindeki mührüdür. Dolayısıyla bu üç gerçeklik düzeyiyle insanın kendi doğasına uygun olarak gerçekleştirdiği her eylem doğal yasanın kaplamı içindedir. Böylece doğal yasa kavrayışının ahlâkî ölçütü, insanın doğal eğilimlerine özgülüşmüş değerlere yönelik eylemlerin iyi, karşıt eylemlerin ise kötü olduğudur.

Aquinas'ın bu görüşleriyle Farabi, İbn Sina, İbn Bacce ve özellikle İbn Rüşd'ten yararlanarak Hıristiyan düşüncesinin Tanrı, doğa ve insan anlayışına yeni ve optimist bir vizyon getirmiş olduğu söylenebilir.<sup>37</sup> Böylece yasa kavramının teolojik ve ontolojik varsayımları bir bütün olarak doğanın Tanrı'nın iyi yaratımı olduğu ve yaratıkların doğasının da ilahî inayeti sergilediği fikrini içerir. Varlıklar Tanrı'nın takdirine uyarak ve izleyerek kendi doğalarına göre, kendisi için belirlenmiş amaca, yetkinlik ve mutluluğa doğru yönelmekle iyi olanı gerçekleştirmiş olurlar.

Bu bakımdan Aquinas'ın görüşleri, Batı düşüncesindeki sekülerizmin seyrini anlamamız açısından da önemli ipuçları sunmaktadır. Tanrı'nın buyruklarının yanına doğanın buyruklarını da ahlâkî eylem için bir ölçüt olarak koyar. Böylece doğa bir yandan *ens creatum* olması bakımından Tanrı'ya göndermede bulunurken, diğer yandan Platoncu/Augustinusçu geleneğe karşıt olarak mutlak gerçekliğin kopyası ya da eksik bir biçimi değil, yetkinliğin modeli olma anlamına kavuşur. Bu görüş ise Batı düşüncesinde dünyevi olanın kendi başına bir değer olarak kabul edilerek dünya hayatını iyileştirmeye yönelik bir arayışa yol açar.

Bu bakış açısına göre doğa ile Tanrı, yaratıcı ile yaratılan birbirinden ayrı görülmeyeceği gibi, Aquinas'ın ünlü özdeyişi ile ifade edilecek olursa, “inayet doğayı yok etmez, bilakis yetkinleştirir” (*Gratia non tollat naturam, set perficiat*).<sup>38</sup> Burada İbn Rüşd'ten etkilenen Aquinas'ın kendinden önceki geleneksel Hıristiyan inancına karşıt biçimde, doğayı Tanrı'nın yetkin eseri olması bakımından ele alıp Tanrı'yı bilmenin bir başka yolunu sunduğunu ileri sürmesi dikkate değerdir. Nitekim İbn Rüşd'ün *ih-tirâ delili* olarak adlandırdığı bu yol, canlılarda hayatın, duyuşsal algılamanın ve aklın, yani var olanların özlerinin nasıl meydana geldiğini düşünmekten geçer.<sup>39</sup> Başka bir ifadeyle doğadaki düzen, Tanrı'nın iyiliğinin tezahürüdür. Aquinas'ın *Summa Contra Gentiles*'deki ifadesiyle, “Tanrı en yetkin faildir. Dolayısıyla onun tarafından yaratı-

<sup>35</sup> Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, Q. 94, a. 2 co.

<sup>36</sup> Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, Q. 91, a.2 ,3, 4; Q. 93, a. 6 co.

<sup>37</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Richard Taylor, “Arabic/İslamic Philosophy in Thomas Aquinas's Conception of the Beatific Vision in IV Sent., D. 49 Q.2, A.1” *The Thomist*, Vol. 76 (2012), s. 509-550.

<sup>38</sup> Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, Q. 1, a. 8 ad 2.

<sup>39</sup> İbn Rüşd, *Kitâbü'l-Keşf an Menâhici'l-Edille fi Akâidi'l-Mille*, haz. Muhammed Âbid el-Câbirî, Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1998, s. 118.

lan şeyler yetkinliğini ondan alırlar. Bu yüzden yaratılanı hor görmek, ilahî bilgeliği hor görmek demektir.” (*Deus autem est perfectissimum agens. Oportet igitur quod res ab ipso creatae perfectionem ab ipso consequantur. Detrahere ergo perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinae virtutis.*)<sup>40</sup>

Bu bağlamda Aquinas'ın düşünce sisteminde doğada var olanlar *ens creatum* (Tanrı'nın yarattığı) genel tanımı altında kavranarak Tanrı'nın yetkin tezahürü olarak görülür. Böylece Eski Yunan düşüncesinin düzenli kozmosuna yeni bir öge eklenmiştir: Doğanın *ens creatum* olarak kavranması. Aristoteles'ten mühlhem olmak üzere Aquinas, her var olan için Tanrı'nın belirlediği doğal bir amaç, o var olana özgü doğal bir iyinin olduğu görüşündedir. Tanrı tüm yarattıklarının kendi doğalarına göre hareket etmesini dilemiştir. Bununla birlikte şu ayrımı yapmak gerekir ki Aristoteles insanın doğal yetilerinden hareketle etik kuramını geliştirmesine karşın, Aquinas buna ek olarak insanın sadece teoloji aracılığıyla ortaya konulabilecek doğa-üstü bir misyonu olduğunu iddia eder. Ona göre Tanrı, insanın en yüksek doğal amacıdır ve bu amaca ulaşmak sonsuz mutluluğu teşkil eder.<sup>41</sup>

Şu da var ki bir kez yarattıktan sonra Tanrı, nesnelerin kendi doğasına özgü olan amacını, yani onlar için belirlemiş olduğu doğal iyiyi yeniden belirleyemez. Başka bir deyişle Tanrı, sözcülemi yükselme edimini ateşten, akma eğilimini sudan çekip almak gibi, kendi koyduğu yasaya aykırı fiilde bulunamaz.<sup>42</sup> Tıpkı bunun gibi Tanrının insanları bir kez yarattıktan sonra doğalarına özgü olan amaç ve iyiyi onlar için istememesi söz konusu değildir. Öyle ki yaratıcının evreni yönetmede bir tasarımı vardır ve yaratılanların çoğunun bu tasarıma katılımı doğanın yasalarına uymak suretiyle deterministik yollardır. Bununla birlikte Thomistik antropolojiye göre insan Tanrı'nın suretinde yaratılmıştır ve bu suret onun özgür irade ve kendi kendine hareket etme yetisine sahip akıllı bir varlık olduğu anlamına gelir.<sup>43</sup> İnsan anlama yetisine sahip olması itibarıyla doğal (yaratılmış) düzeni kavrayabilir ve yine iradeye sahip olması itibarıyla de kendi eylemlerini seçer ve belirler. Doğal yasa, insanı belirli eğilimleriyle akıllı varlık olması bakımından nihai amacına yönlendirir. Dolayısıyla doğal yasa insanın nihai amacına ulaşması için yapılması gereken iyi ve sakınılması gereken kötü eylemlerine bir “ölçüt” teşkil eder.<sup>44</sup> Bu bilgi ise doğal aklın ışığı (*lumen rationis naturalis*) aracılığıyla elde edilir. Bu doğal yeti, Tanrı tarafından yaratılmıştır ve her insan doğal aklın ışığına doğuştan sahiptir. Aquinas'ın sözleriyle “kendisiyle doğal yasaya ait olan iyiyi ve

<sup>40</sup> Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, translated by Vernon J. Bourke, Notre Dame: Notre Dame University Press, 2001, III, Caput: 69, amplius.

<sup>41</sup> Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, Q. 2, a. 1 ad 1.

<sup>42</sup> Thomas Aquinas, *The Power of God*, translated by Rihard Regan, New York: Oxford University Press, 2012, s. 142

<sup>43</sup> Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, prologue.

<sup>44</sup> Pamela M. Hall, *Narrative and the Natural Law: An Interpretation of Thomistic Ethics*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994, s. 29-30.

kötüyü temyiz etmemizi sağlayan doğal aklın ışığı ilahî ışığın bizdeki yansımasından başka bir şey değildir.” (...*lumen vultus tui, domine, quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis*).<sup>45</sup> En yalın ifadesiyle Aquinas’ın doğal yasa kavrayışı budur. İlahî ışık tarafından aydınlanmış akıl (*ratio*) neyin iyi ve neyin kötü olduğunu bilme gücüne sahiptir. İşte iyi ve kötü kavramlarının güvencesi olan bu temel doğuştan eğilim, Aquinas’ın sisteminde “vicdan” (*synderesis*) adını alır.<sup>46</sup>

Aquinas’a göre vicdan, ahlâkî eylemin evrensel ilk ilkelerini (*prima principia*) teşkil eden doğal yasaları içerir ve bu yüzden de onun aklımızın yasası olduğu söylenebilir.<sup>47</sup> Nasıl ki teorik düşünmede çıkarım yapabilmek için doğruluğu kendiliğinden açık olan “bütün parçasından büyüktür.” gibi bilgi ilkeleri gerekiyorsa, aynı şekilde ahlâkî eylem için de doğruluğu kendiliğinden açık bir takım eylem ilkelerine ihtiyaç vardır. Başka bir ifadeyle, tıpkı teorik düşünmenin ancak varlık kavramının çatısı altında mümkün olması gibi, eyleme yönelik pratik düşünme de, ancak “iyi” kavramının çatısı altında mümkündür. Çünkü her birey iyinin tezahürleri altında eylemde bulunur. Kısacası pratik aklın ilk ilkesi, iyinin her varlığın aradığı şey olması nedeniyle, iyi kavrayışı üzerine kuruludur. Başka bir deyişle vicdanın, yani ahlâkî alanda aklın ve dolayısıyla tüm diğer ahlâk kurallarının dayandığı ilk ilke, “iyinin yapılması gereken ve izin verilen, kötünün ise yapılmaması gereken ve izin verilmeyen şey” (*Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*) olduğudur. Doğal yasanın diğer tüm kuralları buna dayanır.<sup>48</sup>

Bu bakımdan Aquinas, insanın iyiye yönelik doğal bir arzusu ya da eğilimi (*inclinatione*) olduğunu düşünür. Doğa olarak iyiye kavrayan pratik akıl da hayatı koruma, üreme, çocukların eğitimi, dini hakikat, toplumsal dayanışma ve sevgi gibi ortak iyiye göre belirlenmiş belirli amaçlara yönelik olarak bu eğilimle birlikte çalışır. Bu değerler ortak iyiye ulaşmada başlangıç noktası teşkil eden buyruklar (*principium*) olması bakımından evrensel olarak bilinir ve kendinde açık (*per se nota*) hakikatlerdir. Bunlar mutlak biçimde doğanın yasasına aittir ve özel bir vahiyle insan kalbine kazanmıştır.<sup>49</sup> İkincil buyruklar ise pratik akıl yürütmeyi bu ilk buyruklardan hareketle belirli durumlara yönlendiren daha ayrıntılı sonuçlar olup,<sup>50</sup> toplumsal koşullar, deneyim ve insani zafiyetlerden doğan çeşitli durumların şekillendirilmesine olanak sağlar.

Ahlâkî buyruklar insan eyleminin harici ilkeleri olarak düşünülebilir.<sup>51</sup> Diğer

<sup>45</sup> Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, Q.91 a. 2 co.

<sup>46</sup> Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, 1 ad 2 co.

<sup>47</sup> John Bowlin, *Contingency and Fortune in Aquinas’s Ethics*, New York: Cambridge University Press, 1999, s. 123.

<sup>48</sup> Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, Q. 94 a. 2 co.

<sup>49</sup> Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, Q. 100 a.1 co.

<sup>50</sup> Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, Q. 94 a.6 co.

<sup>51</sup> Jean Porter, *Nature as Reason: A Thomistic Theory of the Natural Law* Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2005, s. 176

yandan erdemler eyleme yönelik içsel eğilimler olarak, pratik aklı tamamlar ve belirli bağlamlarda insani iyi hakkında doğru yargıda bulunmayı sağlar. Bu yüzden erdemlerin rolü temeldir. Belirli erdemlerin açığa çıkmasının imkânı ahlâkî öznenin anlayabildiği ve takip ettiği yasanın ne olduğuna bağlıdır. Başka bir deyişle Aquinas, aklın doğal ışığı (*lumen naturale*) ile doğal yasa arasında bağlantı kurarak erdemliliğin genel ilkelerinin olduğunu ve tüm erdemli eylemlerin doğal yasa tarafından buyrulup aklın doğal ışığı ile kavranabileceğini ileri sürer.<sup>52</sup> Doğal yasa insan için neyin iyi olduğunu öğretirken erdem de bu iyiyi takip eder.

Üçüncü tür yasa formu olan ilahî yasaya (*lex divina*) gelince, insanın akıl aracılığıyla değil, Tanrı'nın vahiy yoluyla bildirdiği kurallara tekabül eder ve Aquinas bununla Tanrı'nın "eski yasa" ve "yeni yasa" olmak üzere çifte vahyine göndermede bulunur. Ancak burada şu soru gündeme gelmektedir: Mademki ahlâklılığın temelinde aklın doğal ışığıyla doğal yasanın kavranması yer almaktadır, o halde buna ek olarak Tanrı'nın vahyine neden ihtiyaç duyulsun ki? Bu soru bağlamında Aquinas, insanların doğaüstü bir misyonun taşıyıcısı olması nedeniyle, hakiki amaçları olan ebedi mutluluğa ulaşmak için inanca ihtiyaç duyduklarını ifade eder. Tek başına doğal yasa, bu misyonu anlamak için yeterli değildir. Bu yüzden insan hayatını yönlendirilmesi için kendisiyle hakiki özlemini tatmin edeceği ilahî yasa da gereklidir.<sup>53</sup>

Böylece Aquinas, bir yanda Kutsal Kitaba bağlanmanın diğer yanda ise doğaya ve dolayısıyla insan aklına bağlanmanın birbirini destekleyici olduğu, insan aklı ve özgürlüğünün kullanılmasının Tanrı'nın yüceliğini kavramaya yardımcı olacağı inancıyla pekişen bir felsefi-teolojik anlayış geliştirmiş olur. Açıkçası bu görüşleriyle Aquinas, doğayı anlamak için inayetin, felsefe için teolojinin, akıl için imanın ve doğal yasa için ilahî yasanın işlevini formüle etmiş olur. Kendi sözleriyle ifade edilecek olursa, "...doğal yasa ilahî yasaya adeta eklenmiştir" (...*sed tanquam aliquid ei superaddens*) ve "inayetin doğayı gerektirmesi gibi ilahî yasa da doğal yasayı gerektirir" (*Sicut enim gratia praesupponit naturam, ita oportet quod lex divina praesupponat legem naturalem*).<sup>54</sup> "Aquinas burada "ekleme" (*superaddens*) fiilini kullanmakla doğayı ilahî inayet, doğal yasayı da ilahî yasa üzerine inşa eder.

Ayrıca yasanın hem doğal hem de ilahî türünün aynı kaynaktan, yani ebedî yasadandan türemiş olduğunu belirtmek gerekir. Bu durum ilahî yasa ile doğal yasanın çelişmeyeceği anlamına gelir. Gerçekten hem doğal yasa hem de ilahî yasa ebedî yasaya katılımdır.<sup>55</sup> Ebedî yasanın ortak payda olduğu doğal yasa ile ilahî yasa arasındaki bu ilişki Aquinas'ın evrensel düzene katılım metafiziğinin bir modelini gösterir. Nitekim ona göre, "hakikatin tüm bilgileri değişmeyen hakikat (*veritas incommutabilis*) olan

<sup>52</sup> Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, Q. 94 a. 3 co.

<sup>53</sup> Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, Q. 91 a. 4 co.

<sup>54</sup> Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, Q. 99 a.2 ad 1.

<sup>55</sup> Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, Q. 93 a. 1

ebedî yasaya bir yansıma ya da katılımdır (*irradiatio et participatio*)".<sup>56</sup> Aquinas'ın bu görüşü onun ebedî yasa ile değişmeyen hakikati özdeşleştirdiğini gösterir. Nitekim ebedî yasa, Tanrı'nın özüne göndermede bulunur ve iradesinden bağımsızdır. Ebedî yasanın tezahürü olan doğal yasanın buyrukları ise akıl tarafından kavranır. Bu bakımdan bir diğer yasa türü olan beşerî yasanın (*lex humana*) da ancak doğal yasadan ya da ilahî yasadan türetildiği ölçüde meşruiyeti söz konusudur.<sup>57</sup>

Bu durum Aquinas'ın doğal yasa kuramının en önemli yönlerinden birini ortaya koyar: Ahlâkî mutlakçılık ya da ahlâkî gerçekçilik olarak adlandırılan bu yön, ahlâkî hakikatin insandan bağımsız biçimde nesnel bir takım ölçütlerinin var olduğu inancına dayanır ve sonucu ne olursa olsun belli eylemlerin doğru ya da yanlış olduğunu iddia eder.<sup>58</sup> Bu çerçevede doğal eğilimler tarafından belirlenmiş temel değerlerin hiçbiri doğrudan ihlal edilemez. Herhangi bir nedenle, başka masum insanlar böylelikle kurtarılacak olsa da masum bir insan öldürülemez. Biyolojik doğamızın bir parçası olan üreme işlevi kısırlaştırma ya da doğum kontrolü gibi pratiklerle, bu pratikler çocukların eğitimi ya da annenin yaşamı gibi başka değerleri korumak için gerekli olsa bile ihlal edilemez. Aynı şekilde eşcinsellik, üreme değerini ihlal anlamına gelir ve o kişinin haz alabildiği tek seks türü de olsa, kabul edilemez.

Dolayısıyla temel değerler, uzlaşımaya dayalı olmadığı gibi, nicelleştirilemez, ölçülemez ve kıyaslanamaz. Onların insan doğası ile ilgili nesnel bir temeli vardır ve insan eylemleri için belirleyicidir. Bu yüzden de bir eylemin sonuçları o eylemin ahlâkî konumunu belirlemede kullanılamaz. Bu düşünce, bazen insan hayatının başka bir insanın hayatı da dâhil olmak üzere başka bir şeyle tartılamayacağını öne sürerek "mutlak değer" ya da "ebedî değer" olarak adlandırılması demektir. Buradan da doğal yasa kavrayışının en önemli karakteristiğinin, daha önce Stoacılar ve daha sonra Kant'ta olduğu gibi, bir eylemle ilgili ahlâkî yargıda bulunurken, sonuçları tümüyle göz ardı etmese de sonuca odaklanmaması olduğu söylenebilir. Buna göre ahlâkî yargıda daha ziyade önemli olan, eylemde bulunurken kişinin niyetinin ne olduğu, yani aklında ne olduğudur.

### Bir Etik Sorun Olarak Doğal Yasanın İmkânı ve Aquinas Eleştirileri

Aquinas, doğal yasa kavramı temelinde kendinden önceki Yunan, Roma ve İslâm felsefe geleneklerinden de yararlanarak Hıristiyanlıkla uyumlu bir etik kuram ortaya koymuştur. Bununla birlikte bu kuram kendisinden sonra son derece güçlü eleştirilere

<sup>56</sup> Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I-II, Q. 93 a. 2 co.

<sup>57</sup> Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I-II, Q. 95 a. 2 co.

<sup>58</sup> Bu konuda daha geniş bir tartışma için bkz. Harris, C. E., "The Ethics of Natural Law", *Conduct and Character-Readings in Moral Theory*, Sixth Edition, ed. Mark Timmons, Boston: Wadsworth, Cengage Learning, 2012, s. 82-87.



maruz kamış ve Batı etik geleneği bir şekilde Aquinas'ın görüşlerini hem yıkma hem de ona dayanma ihtiyacı duymuştur. Bunların en önemlilerini şu şekilde belirleyebiliriz:

### 1. Doğal Yasanın İnkârı: Aquinas versus Ockham

Aquinas'ın gerek konseptualist doğa kavrayışına ve gerekse de buradan yola çıkarak ulaştığı ahlâklılığı doğal yasa ile temellendirmesine yönelik ilk önemli eleştiri, ölümünden kısa bir süre doğan İngiliz teolog ve filozofu William Ockham'dan (1285-1347) gelir. Tümüyle teolojik kaygılarla özlerin realizmini reddeden Ockham, Tanrı'nın yaratmasına bir sınırlama getirdiğini düşündüğü Aquinas'ın *ebedî yasa* kavrayışını reddederek, Tanrı'nın nesnelere özgür iradesine dayalı bir ilişki kurduğunu savunur. Nitekim kendisinden önce her şeyin tümele katılımının yanı sıra kendine özgü bir tikelliğinin de (*haecceitas*) bulunduğunu ifade ederek gerek Platoncu idealar öğretisini ve gerekse de Aristotelesçi/Aquinasçı form teorisini eleştiren Dons Scotus'un (1266-1308) temellerini attığı yolu devam ettiren Ockham'a göre evren, Tanrı'nın mutlak ve tanımlanamaz iradesine bağlı olarak yaratılmıştır. Ockham'ın evreni bu yüzden mutlak özgür ve her şeye gücü yeten Tanrı'nın aralarında herhangi bir zorunluluk ilişkisi olmaksızın yarattığı ve hepsinin kendisine bağlı olduğu nesnelere oluşur. Dolayısıyla bu evrende nesnelere birbirinden bağımsız olarak var olur ve aralarında herhangi bir nedensellik ilişkisi de yoktur. Yine bu nedenle, evrenin düzenini bilmek onun sadece gerçekte ne olduğunu deneyimlemek ve her şeyin sadece ilahî iradeye bağlı olduğunu bilmek demektir. Böylece Ockham'ın Tanrı'nın mutlak güç ve özgürlüğüne ilişkin temel iddiası, empirizmine ve gerçekte doğada insan eylemlerine ilişkin normatif ilkelerin/yasaların bulunmadığına yönelik ahlâk anlayışına yol açar.<sup>59</sup>

Bu bakış açısından, Aquinas'ın Hıristiyan inancına entegre etmeye çalıştığı Aristoteles'in zorunlu nedensellik düşüncesi, Tanrı'nın özgür yaratışına sınırlama getirdiği için kabul edilemezdir. Her ne kadar kendisinden önceki Augustinus, Anselmus ve Boneventure ile birlikte Aquinas da yaratmada Tanrı'nın özgür olduğu inancına sahip olsa da bu özgürlük ile tanrısal ideler (tümeller) arasında bir karşıtlık olduğunu düşünmemiş; Tanrı'nın zihnindeki düşünceleri, ilahî iradenin belirlenim ilkesi olarak görmemişlerdir. Dolayısıyla yaratmadaki özsel zorunluluğu yaratılanların varoluşsal zorunsuzluğuyla birlikte düşünmüşlerdir. Buna karşılık Ockham'a göre evrenin yaratılması tümellerden bağımsızdır ve Tanrı'nın özgür iradesine dayanmakla tümüyle zorunsuzdur.<sup>60</sup>

Buna göre insan aklının konumu da tartışmalı hâle gelir. Artık akıl da Aquinas'ın

<sup>59</sup> Francis Oakley, "Medieval Theories of Natural Law: William of Ockham and the Significance of the Voluntarist Tradition", *Natural Law Forum*, Paper 60, Notre Dame Law School NDLScholarship, 1961, s. 81-82.

<sup>60</sup> Harry Klocker, *William of Ockham and the Divine Freedom*, Milwaukee: Marquette University Press, 1996, s. 111.

zannettiği gibi, Tanrı'da temellenen evrensel doğal yasalara ulaşmayı mümkün kılan bir ilahî ışığa sahip değildir. Sadece tikeller var olduğu ve tikeller arasında da aşkın bir ilişki bulunmadığı için insan aklının ilahî bir temelden yoksun olduğu söylenebilir. Ockham'a göre, insan bilgisinin temelinde tikeller yer alır. Tikellerin varlığı ise yaratma eylemini hiçbir sınırlamanın belirlemediği Tanrı'nın özgür iradesine bağlı olduğu için, insan bilgisi, deneysel ve dolayısıyla geçici ve rölatif olup kesinlikten yoksundur.

Bu durumun etikle ilgisi Tanrı'nın mutlak özgürlüğe sahip olduğu için iyiyi kötü, kötüyü de iyi yapabilme gücünün olması anlamında Tanrı'nın yaratma özgürlüğünün insanî akılla sınırlandırılmaz olmasında yatar. Başka bir deyişle, insanın doğada keşfedebileceği mutlak anlamda ve değişmez nitelikte iyi ya da kötü olmadığı gibi, insanın doğal olarak yöneldiği bir amacı ve onun için önceden belirlenmiş bir "en üstün iyi" de (*summum bonum*) yoktur. İyi ve kötüyü belirleyen şey, Tanrı'nın iradesidir.<sup>61</sup> Böylece Ockham, doğadan ya da doğal yasadaki hareketle Tanrısal iyinin keşfedilebileceği düşüncesini ortadan kaldırarak ahlâk yasasını doğaya ya da akla başvurarak temellendirmekten keskin bir şekilde yüz çevirir. Platon'un *Euthyphron* adlı diyalogunda dindarlık bağlamından ifade ettiği kadim soruna,<sup>62</sup> yani bir şeyin iyi olduğu için mi Tanrı tarafından buyrulduğu yoksa Tanrı tarafından buyrulduğu için mi iyi olduğu sorusuna ilahî buyruk lehine cevap verir. Akıl, bir eylemin iyiliğinin ya da erdem belirlenmesinde hiçbir gerekçe ortaya koyamaz. Çirkin ve kötü görülen eylemler bile Tanrı yapılmasını buyurmuşsa iyi ve övgüye değerdir.<sup>63</sup>

Bu bakış açısı, nesnel düzeyde ahlâkî teolojinin erdemlere vurgusunu buyruklara kaydırır ve öznel düzeyde odak noktasını eğilimlerden yükümlülükler yöneltir. Aquinas ahlâklılığı insanın bilgi ve arzu yetilerini tanımladıktan sonra ve böylece insanın doğal eğilimleriyle temellendirirken, Ockham insan iradesinin saflığı üzerinde tek amaçlı bir noktaya odaklanarak bu boyutların üstünü örter. Eğilimler, eylemler ve hatta erdemler bile iradenin onları yönetmesine göre övgüye ya da yergiye değerdir. Başka bir deyişle bunlar hiçbir zaman kendi başına iyi değildir, ancak İncil ya da yasal komutlara tabi olan bir irade tarafından gerçekleşmesi durumunda iyi olarak nitelenebilir. Ne ahlâk yasası ne de toplumsal yasa doğaya ilişkin metafizik kabullerden türetilemez; fakat o Kutsal Kitabın buyruklarından ve toplumun uzlaşımından çıkarılabilir.

Böylece doğal yasa kavramı Ockham'da çarpıcı bir biçimde gözden düşer. Aquinas'ta yasaya uyma, yasanın kendisinin doğal iyiliğinden dolayı iyiyi teşkil ederken, Ockham'da yasa, –ebedî yasa ve doğal yasa yadsınarak– sadece ilahî yasa ya da beşerî yasa olarak anlam kazanır. Bu yüzden ahlâklılık, doğada keşfedilmesi gereken özlere uygun eylemde bulunmak değil, Tanrı'ya karşı yükümlülükle eşdeğer kılınır. Yalnız

<sup>61</sup> Harry Klocker, *William of Ockham and the Divine Freedom*, s. 46-51.

<sup>62</sup> Platon, *Euthyphron*, çev. Güvenç Sar, İstanbul: Kabalcı Yay., 2011.

<sup>63</sup> Francis Oakley, "Medieval Theories of Natural Law: William of Ockham and the Significance of the Voluntarist Tradition", s. 69-70.

itaat gerçekten iyidir, çünkü itaat Tanrı'nın daha yüksek iradesine bireysel iradenin tabi kılınmasına işaret eder.<sup>64</sup>

Böylece Ockham, Aquinas'ın zorlukla inşa ettiği Aristoteles'i Hıristiyanlıkla uzlaştırma girişimine büyük bir darbe indirir. Nitekim Ockham'a göre bir yanda hem şüphenin hem de aklın ötesinde olan ve sadece imanla temellenen Hıristiyan vahyi, diğer yanda ise tikel gerçekliklerden oluşan ve deneysel bilim ve akılcı felsefe tarafından tasvir edilen gerçeklik birbirinden tümüyle ayrıdır. Teoloji ile felsefe arasındaki irtibatı koparan ve Latin İbn Rüşçülüğünde temelleri atılan çifte hakikate dayalı yeni bir evren anlayışı geliştirir. Bu durum Aquinas'la Ockham arasındaki en önemli farklılığı açığa çıkarır: Aquinas ahlâklılığı Tanrı'nın tümüyle iyi yaratması üzerine kurulu doğada keşfedilebilecek bir temele yerleştirirken, Ockham Tanrı'nın yaratması ve yarattıklarına bahsettiği kurtuluşla ilgili hakikatleri yalnızca vahyin aydınlatılabileceğini düşünür.

Sonuç olarak Ockham'ın felsefe ile teoloji arasında yarattığı ayrım ve oluşturduğu Tanrı'nın iradesine bağlı salt tikellerden oluşan yeni evren anlayışı, doğal yasanın gerek ahlâk gerekse de hukuk için bir temel oluşturmayacağına yönelik yeni bir anlayışın gelişmesine imkân sağlar. Böylece Ockham'ın görüşleri geleneksel düşünme biçimlerine yönelik bir "ustura" etkisi gösterir. Öyle ki onun doğal yasayı Tanrı'nın mutlak ve özgür iradesine karşıt olarak yorumlaması, genel olarak ahlâk yasasının pozitivist yorumlanmasını da bünyesinde taşır. Dahası, Ockham'ın nominalizmini geliştirerek genelde pozitivist bir hukuk teorisi özelde ise voluntarist (iradeci) bir yasa teorisi ortaya koyan Pierre D'Ailly (1350-1420) "evren makinesi" ifadesini kullanır.<sup>65</sup> Böylece "evrenin mekanikleşmesi" denilen ve doğa ile insan arasındaki ayrılığa gönderme yapan düşünme biçiminin yolu açılmış olur.

Descartes, Spinoza ve Kant gibi modern dönemin en önemli filozofları gerek doğal yasa kavrayışının ve gerekse bu yeni mekanik evren görüşünün açığa çıkardığı etik bir problemi çözmeye çalışır. Sorun özseldir. Yani ahlâkın konusu olan eylemlerin gerek doğal eğilimlerden gerekse de dışarıdan bir buyurucudan bağımsız olması gerektiğidir. Öyleyse bir yanda Aquinas'ın, ahlâkı her ne kadar evrensel düzene/ebedî yasaya iradi katılım olarak görse de doğal eğilimlere uyma davranışına indirgemesi, diğer yanda Ockham'ın Tanrı ya da örflerin dışarıdan buyruklarına itaate indirgemesi etik için yeterli ve tatmin edici bir temellendirmeyi içermemektedir. Nitekim ne türden olursa olsun dışarıdan gelen bir zorunlulukla yapılan eylem, anlam ve değerden yoksundur. Ahlâk en azından Sokrates'ten bu yana kendi üzerine vurgu yapar. Kişiden kendini tanımasını ve eylemlerinin yegâne belirleyicisinin kendisi olması gerektiğini; eylemlerini belirleyen başka ilkeler varsa bunlar üzerinde düşünmesini, bunlara egemen olmasını

<sup>64</sup> Claus Dierksmeier, "Scholastic Business Ethics: Thomas Aquinas Versus William of Ockham", Tübingen: Springer Science and Business Media B.V., 2012, s. 11-13.

<sup>65</sup> Francis Oakley, "Medieval Theories of Natural Law: William of Ockham and the Significance of the Voluntarist Tradition", s. 83.

ve böylelikle bağımsızlaşmasını talep eder. Bu bağlamda etiği, Tanrı, doğa, toplum gibi çeşitli belirlenimler altında yaşamını sürdüren bireyin kendi bağımsızlığını arama ve kazanma çabası olarak görebiliriz. Bu yöndeki en önemli adım ise 16. yüzyılda astronomi bilimindeki gelişmelerle birlikte yeni bir kozmoloji anlayışına uygun bir ahlâk sistemi oluşturma çabasıyla Descartes tarafından atılır.

## 2. Ahlâkî Öznenin Doğal Yasadan Bağımsızlaşması: Aquinas versus Descartes

Her ne kadar Descartes etik üzerine müstakil bir eser yazmaya ömrü kifayet etmemiş olsa da ahlâk konusunun onun felsefesinde merkezi bir öneme sahip olduğu ve Aquinas'ın doğal yasa kavrayışını dışlayan, ahlâkî öznenin doğadan bağımsızlaşması anlamında voluntarist/iradeci bir ahlâk anlayışı geliştirme çabasında olduğu söylenebilir.<sup>66</sup>

Bu çabasında Descartes, varlığın bir yanda düşünme ve özgür irade niteliğiyle sadece Tanrı ve insanın tözünü teşkil eden *res cogitans*, diğer yanda ise yer kaplama ve doğa yasalarına mekanistik ve zorunlu boyun eğiş niteliğiyle maddesel doğanın tözünü teşkil eden *res extensa*'ya ayrılmasını içeren düalist evren görüşünden hareket eder.<sup>67</sup> Bu bakış açısıyla Descartes; öncelikle bilgi-değer ayrımına giderek bilimin maddesel tözün teşkil ettiği gerçeklik üzerinde bir otoritesi olup iradenin de ruhun gerçekliği üzerindeki otoritesini savunur. İkincil olarak ise, doğaya mekanistik bakışın doğa üzerinde bir denetim imkânı sağlayabileceği, fakat ahlâkî yükümlülük ve özgür iradeye açıklama getirmek için, doğa yasaları ile iradenin yasalarının birbirinden tümüyle ayrı olduğunda ısrar eder.

Bu bağlamda onun, Aristoteles ve Aquinas'ın ahlâkî eylemin normlarını sergileyen evreninden farklı bir evren tasarımına sahip olduğu açıktır. Descartes'ın tasvir ettiği evrende ne Platoncu anlamda ideaların bir yansıması ne de Aristotelesçi anlamda bir madde-form birliği söz konusudur. Kuşkusuz ona göre de evren düzenli bir bütün ve Tanrı yaratısındır. Fakat bu düzen insanın "iyi yaşama"sının normlarını içermekten ziyade, birbiriyle nedensellik bağıyla bağlanmış, karşılıklı olarak birbirini etkileyen ve belirli sonuçlar üretecek şekilde tasarlanmış çeşitli parçaların oluşturduğu mekanik ve matematiksel yasalara göre işleyen, içinde gizemli ve mucizevi hiçbir özellik taşımayan kusursuz bir makinadır. Burada Tanrı'nın evreni hangi amaçla yarattığı sorunuyla uğraşmak da gereksizdir. Önemli olan ne yolla ya da araçlarla yarattığını bilmektir.<sup>68</sup> Böylece nesnelere içkin amaçlar ya da ereksel nedensellik bilimsel ilginin dışına atılarak yalnızca maddesel nedensellik anlamlı hâle gelir. Dahası canlıları da

<sup>66</sup> Durmuş Hocoğlu, "Descartes Felsefesinde Bir Problem Alanı olarak Ahlâk", *Doğu Batı Etik Özel Sayısı*, Yıl: 1, Sayı: 4., Ankara, 1998, s. 85-97.

<sup>67</sup> Descartes, *Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan, İstanbul: MEB Yay., 1967, s. 211.

<sup>68</sup> Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, 4. Baskı, İstanbul: Say Yay., 1995, s. 73.

içine alacak şekilde evrende meydana gelen olgu ve olaylar, Descartes tarafından, maddî temel taşlarına indirgenmek suretiyle aklın şimdi değilse de bir gün mutlaka anlayabileceği mekanik sistemin örüntüleri olarak görülür. Başka bir deyişle her şey, parçalarının işleyişine bakılarak bilinebilir niteliktedir ve onda herhangi bir tinsel ögenin olması söz konusu değildir.

Diğer yandan Descartes, bilimin amacını doğaya egemen olmak, insanı doğanın efendileri yapmak ve onu kontrolü altına almak olarak koyan Francis Bacon'ın (1561-1626) fikirlerini de paylaşır. Bu düşünce ise, Aquinas'ın doğal yasayı ilahî yönetime katılım olarak gören yaklaşımından farklı olarak insanı etkin, kendi değerlerinin yaratıcısı konumuna getirir. Bu itibarla insan da artık Tanrı yasasına boyun eğen ve iyi yaşamasını bu boyun eğişte bulan bir yaratık değil, tanrısal düzeni bilmekle bir ölçüde tanrısal gücün taşıyıcısı olan etkin, yapıcı, biçimlendirici ve dönüştürücü, “değer yaratıcı özne”dir. Dolayısıyla ahlâkî özne artık Aquinas'la uyumlu biçimde Dante'nin *İlahî Komedyası*'nın başında sözünü ettiği “yaşam yolumuzun ortasında karanlık bir ormana” atılmış, bu “balta girmemiş sarp ve güçlü ormanda”<sup>69</sup> kendini ancak inanç ile savunabilen ve Tanrı'nın doğadaki ayetlerini izleyerek yolunu bulabilen bir yaratık değildir; bilakis aklın aydınlattığı yolda bir ahlâkî düzen oluşturma gücüne sahip olan “irade”dir.

Buna göre ahlâk ile ilgili sorunun, Tanrının kendini alamet ve sembollerle ifşa ettiği bir normatif düzen içinde erdemli yaşamakla ilgili olmayıp, daha çok bu evren içinde araçsal aklın öznelere olarak yaşamak ve evren makinesini etkili bir şekilde çalıştırmakla ilgili olduğu söylenebilir. Çünkü Tanrı'nın evrene koyduğu ereksel nedenleri bilmek insan zihnine kapalı olduğu ölçüde fiziksel nesnelere ilgili hiçbir işe yaramamaktadır.<sup>70</sup> Oysa makinenin işleyişini bilmekle iyi yaşamın koşulları pekâlâ oluşturulabilir.

Descartes'ın etik kuramının Aquinas'la karşıtlığı bağlamında özetle şunu belirtmek gerekir ki Descartes ahlâkî yasanın mutlaklığına dayandırmaz. Onun antropolojik başlangıç noktası ne Augustinusçu anlamda bir ilk günah tarafından kirlenmiş bir insan doğası ne de Aquinasçı anlamda doğal eğilimlerle özgürlük arasındaki dikatomidir. Ahlâklılığın temeli “her şey hakkında en iyi yargıda bulunmak için sağlam ve istikrarlı bir iradeye sahip olmak ve aklın bütün gücünü iyi bir yargıda bulunmak için kullanmak demek olan erdem yolunda gitmektir.”<sup>71</sup>

### 3. Doğal Yasadan Pozitif Yasaya Geçiş: Aquinas versus Hobbes

Aquinas'ın doğal yasa kavrayışına yönelik Ockham'ın iradeyi vurgulayarak getirdiği eleştirinin yol açtığı pozitif ahlâk ve hukuk anlayışı, Descartes'ın mekanik

<sup>69</sup> Dante, *İlahî Komedyası-Cehennem*, çev. Rekin Teksoy, 10. Baskı, İstanbul: Oğlak Yay., 2011, s. 35

<sup>70</sup> Descartes, *Metafizik Düşünceler*, s. 176.

<sup>71</sup> Descartes, *Ahlâk Üzerine Mektuplar*, çev. Mehmet Karasan, İstanbul: MEB Yay., 1989, s. 38-39.

evren görüşüyle harmanlanarak Thomas Hobbes'un (1588-1679) felsefesinde doruk noktasına ulaşır. Şu var ki Ockham'ın ilahî otoriteye bağlılığı, Hobbes'un felsefesinde yerini siyasi otoriteye bağlılığa bırakır.

Hobbes'un etik anlayışını belirleyen en önemli etken, Aristoteles ve Aquinasçı çizgide ilahî inayet aracılığıyla evrenin yetkin bir düzen olduğu ve dolayısıyla Tanrı'ya işaret eden ve insan aklına basılı olan doğal yasanın da mutlak iyiyi teşkil ettiği yönelt bakış açılarını yetersiz görmesidir. Bu bağlamda Hobbes'un Aquinas'ın doğal yasa kavrayışından ayrıldığı noktaları şu iki noktada özetlemek mümkündür:

a) *İnsanın nihai amacına ilişkin görüşleri*: Aquinas'ın doğal yasa anlayışı, doğadaki her bir tözün bir *telos* ya da yetkinleşme yasası içerdiği varsayımına dayanmaktadır. Aristoteles'ten gelen ve nesnelerin doğasını ereksel nedeni ile açıklayan bu teleolojik kuramı, Aquinas Katolik Kilise'nin ahlâkî üstünlüğünü kanıtlamak için teolojik bir bağlama oturtur.<sup>72</sup> Bu çerçevede insan, doğal amacı olan sonsuz mutluluğa mukadder kılınmıştır ve ancak kalbine kazanmış olan doğal yasa ya da Tanrı tarafından verilen ilahî yasa aracılığıyla bu amaca ulaşabilecektir.<sup>73</sup> Buna karşılık Hobbes insanın ne doğal bir amaca mukadder kılınmış olduğunu ne de mutluluk için çalıştığını düşünmez. Onun bakış açısı mekanik evren görüşünün bir sonucu olarak bu tür bir teleolojik anlayıştan tümüyle uzaktır. İnsanın eylem hayatını belirleyen bir *finis ultimus*, nihai amaç veya *summum bonum* yoktur. Mutluluk bir nesneden diğerine, arzunun sürekli işleyişidir; bir şeyin elde edilmesi bir başka şeye giden yoldur. Ona göre insanlar sadece dini ve bir ölçüde siyasi bir amaçla yetinmezler; bilakis sürekli biçimde daha fazla güç için çalışırlar. Bunun nedeni ise, insanın halen elde ettiğinden daha büyük bir hazza ulaşmayı istemesi veya ölçülü bir güçle yetinmemesi değil; iyi yaşamak için halen sahip olduğu güç ve imkânları, daha fazlasını elde etmeksizin, güvence altına alamayacağı gerçeğidir.<sup>74</sup>

b) *Doğal durum ve doğal yasaya ilişkin görüşleri*: Aquinas'ın kozmolojisinde doğa Tanrının kendini ifşa ettiği ve kendi başına iyi olan bir düzendir. Buna karşılık Hobbes, doğa durumunu, tüm insanların zihinsel ve bedensel yetiler bakımından eşit olduğu, bu eşitlikten de sonuç olarak güvensizlik ve ölüm korkusunun biçimlendirdiği "herkesin herkese karşı savaşının" doğduğu bir durum olarak betimler. Böyle bir durumdan kurtulmaya yönelten duygular ise "ölüm korkusu, rahat bir hayat için gerekli şeyleri elde etme arzusu ve çalışarak onları elde etme umudu"dur.<sup>75</sup> Yasanın ortaya çıkışı da bu durumla ilişkilidir. Hobbes'a göre "genel bir gücün olmadığı yerde yasa yoktur; yasa olmayan yerde de adaletsizlik yoktur." Başka bir deyişle doğal durumda hiçbir günah yoktur. "İnsanın istek ve duyguları kendi başına günah değildir. Onları yasaklayan bir yasanın varlığını öğreninceye kadar, bu duygulardan kaynaklanan

<sup>72</sup> D. J. O'Connor, *Aquinas and Natural Law*, London: Macmillan & Co Ltd, 1967, s. 5-7.

<sup>73</sup> Thomas Aquinas, *On Law, Morality and Politics*, Indiana: Hackett Publishing Company, 1988, s. 23.

<sup>74</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 11. Baskı, 2013, s. 81.

<sup>75</sup> Hobbes, *Leviathan*, s. 99-103.

eylemler de günah değildir. Böyle yasalar yapıncaya kadar onları bilmek mümkün değildir, onları yapacak kişi üzerinde bir anlaşma sağlanmadığı sürece de hiçbir yasa yapılamaz.”<sup>76</sup> Öyleyse doğal yasa yalnızca insanlar kendi çıkarları doğrultusunda bir uzlaşma noktasına ulaştıklarında ortaya çıkar; çünkü doğa durumundaki koşullar öylesine kötüdür ki “herkesin herkese karşı savaşı” durumu olduğu ve bu durumda kendi aklıyla hareket ederek kendi hayatını düşmanlarına karşı korumak için ona yardımcı olabilecek her şeyi kullanabileceği için, her insanın her şeye, hatta birbirlerinin bedenine bile hakkı vardır.<sup>77</sup> Dolayısıyla Hobbes doğal yasayı (*lex naturalis*), “akılla bulunan ve insanın kendi hayatı için zararlı veya hayatını koruma yollarını azaltıcı olan şeyleri yasaklayan veya insanın hayatını en iyi şekilde koruyabileceğini düşündüğü bir ilke ya da genel kural” diye tanımlar.<sup>78</sup>

Bu bağlamda Aquinas'ta doğal yasa ilahî inayet gereği insanda fitrî ve doğuştan olmasına karşılık Hobbes'a göre doğuştan gelen böyle bir yasa yoktur.<sup>79</sup> Yasa ancak toplumsal sözleşme yoluyla elde edilir. Ünlü özdeyişinde ifade ettiği üzere, “yasayı hakikat değil, otorite yapar.” (*auctoritas non veritas facit legem*).<sup>80</sup> Özce söylemek gerekirse Hobbes için doğa durumu, içinde hiçbir etik ilkenin olmadığı bir vahşiliği içerir ve bu durumun aşılarak medeniliğe geçiş, sözleşme yoluyla devletin kuruluşuna bağlıdır.<sup>81</sup> Buradan yol çıkarak Hobbes doğa durumunda iyiyi ve kötüyü, adaleti ve adaletsizliği belirleyen doğaüstü bir varlığın bulunmadığı sonucuna ulaşır ve ilahî inayet inancını sorgulamaya değin varır. Aquinas insanlığın iyilik ve kötülük bilincini savunmasına karşılık, Hobbes insanların kalplerine kazınmış böylesi bir iyilik ve kötülük bilgisinin varlığını reddeder. Ona göre bunlar, herkes için farklı bir anlam taşıyan, öznel ve rölatif değerlerdir.<sup>82</sup>

Özetle Hobbes, iynin yapılması gereken şey, kötünün ise kaçınılması gereken şey olduğu hususunda Aquinasçı doğal yasa geleneğiyle çatışır. Hobbes için nihai bir son ya da amaç yoktur ve iyiyi yapmak kötülükten sakınmak gerektiğini de vazetmez. Dahası insanların iyi ve kötü kavrayışlarının öznel ve dolayısıyla farklı olduğunda ısrar eder. Adalet ve adaletsizlik doğa durumunda değil, sadece sivil toplumda ortaya çıkar. İnsanlar bu yasaları kendi çıkarlarına göre izlerler. Ayrıca doğal yasa insanda doğuştan ve Tanrı tarafından akli olarak verili bir şey de değildir. İnsanlar mutsuz bir hayattan ve korkunç bir ölümden kaçmak için anlaşma yapmayı seçerler. Bu durum ise Hobbes'u benci ve faydacı bir etik anlayışına götürür. Bu açıdan Hobbes'un Aris-

<sup>76</sup> Hobbes, *Leviathan*, s. 102.

<sup>77</sup> Hobbes, *Leviathan*, s. 104.

<sup>78</sup> Hobbes, *Leviathan*, s. 103-104.

<sup>79</sup> Hobbes, *Leviathan*, s. 104-105.

<sup>80</sup> Hobbes, “A Dialogue between a Philosopher and a Student, of the Common Laws of England”, *Writings on Common Law and Hereditary Right*, ed. A. Cromartie & Q. Skinner, Oxford/New York: Oxford University Press, 1681/2005, s. 10.

<sup>81</sup> Hobbes, *Leviathan*, s. 102.

<sup>82</sup> Hobbes, *Leviathan*, s. 50.

toteles/Aquinas çizgisindeki doğal etik geleneğine son vererek yeni bir pozitif etik ve hukuk anlayışının, doğal yasayı sözleşmeyle açıklayan yeni bir geleneğinin kurucusu olduğu söylenebilir. Bu durumuyla *Leviathan* da, Aquinasçı doğal yasa etiğinin sonu ve aydınlanma etiğinin başlangıcını teşkil eder.

#### 4. Doğal Yasanın Dünyevileşmesi: Aquinas versus Spinoza

Descartes'ın ortaya koyduğu sistemden ve Hobbes'un siyaset felsefesinden yola çıkan Spinoza'ya (1632-1677) gelince, yine Aquinas'la karşıtlık içinde olmakla birlikte ahlâklılığı temellendirme konusunda Descartes ve Hobbes'la aynı sonuçlara ulaşmaz. Kuşkusuz zamanının ilkin astronomi daha sonra da fizik alanında ortaya konulan kesin matematiksel formülasyona dayalı mekanik evren anlayışı, onun da felsefesinin merkezinde yer alır. Ancak ahlâklılığı temellendirmek için o, ontolojik açıdan insanı evrenin mekanik düzeninden ayrı bir varlık olarak görme eğilimine karşı mesafelidir. İnsanı “doğadaki bir krallık içindeki başka bir krallık” olarak gören bu türden tüm düalist felsefelerin insanı anlamada yetersizliğini vurgulayarak, doğanın erdemi ve işleme kudretinin, yani her şeyin kendilerine uyarak meydana geldiği ve şekilden başka şekle geçtiği doğa yasaları ve kurallarının her yerde ve daima aynı olduğunu iddia eder. Bu bakımdan tıpkı evrenin matematiksel formülasyonunda olduğu gibi etik de matematiksel yöntemle ele alınmalıdır.<sup>83</sup> Eserinin sadece adı bile bu anlayışını özetler: *Geometrik Düzene Göre Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Olan Ethica*.

Bu bağlamda Spinoza, Descartes'ın *res cogitans* ve *res extensa* ayrımıyla gündeme gelen düalist anlayışını reddederek,<sup>84</sup> doğa ile Tanrı, zihin ile beden ve zihin ile irade özdeşliğini sisteminin merkezine alır. Zihinsel ya da maddesel doğada var olan her şeyin zorunluluk ilkesine bağlı olduğunu düşünerek, etiğini de doğadaki zorunluluk ilkesinden hareketle inşa eder.<sup>85</sup> Spinoza'nın buradaki temel varsayımı, zihnin de beden kadar doğaya ait ve son derece iyi işleyen biyolojik bir fenomen olduğudur. Daha kesin bir ifadeyle, beden ve zihin, iki ayrı töz değil, iki farklı perspektiften düşünülmüş, “bazen düşünme sıfatıyla bazen de uzam sıfatıyla tasarlanmış olan aynı şeydir.”<sup>86</sup> Dahası “irade ve zihin de bir ve aynı şeydir.”<sup>87</sup> Dolayısıyla Spinoza, istemeyi ve düşünmeyi, düşünmeyi ve eylemeyi, her birimizde ve doğada söz konusu olan “aynı zorunluluğun eseri” olarak görür.<sup>88</sup> Bu bakış açısından Spinoza, Ockham'la başlayan Descartes'ta doruk noktasına ulaşan iradeci etiklere karşıt biçimde sık sık ve tekrar tekrar ve bazen

<sup>83</sup> Spinoza, *Ethica*, çev. Çiğdem Dürüşken, 1. Baskı, İstanbul: Kabalcı Yay., 2012, III-Giriş, s. 149-150.

<sup>84</sup> Spinoza, *Ethica*, II, Ö. 7'ye not, s. 88.

<sup>85</sup> Mustafa Yıldız, “Spinoza'da İnsan Doğası-Siyaset İlişkisi Üzerine Bir Deneme”, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 1/3, Eylül 2012, s. 5.

<sup>86</sup> Spinoza, *Ethica*, III, Önerme 2'ye not, s. 154.

<sup>87</sup> Spinoza, *Ethica*, II, Önerme 49'un sonucu, s. 149.

<sup>88</sup> Spinoza, *Ethica*, II, Önerme, 36, s. 122.



acımasızca özgür iradenin bir yanlısına olduğunda ısrar eder.<sup>89</sup>

Şu var ki kendisinin Descartes'tan ayıran bu görüşüyle Spinoza'nın, Aquinas'ın doğal düzene katılım etiğine yaklaştığı söylenemez. Bu iki filozofun evren tasarımları birbirinden öylesine farklıdır ki her ikisi de doğa yasalarını temel alsalar da etikte birbiriyle uyuşmaları mümkün görünmemektedir. Her şeyden önce Spinoza, insan davranışının ahlâkî normlarının evrene yazıldığı şekliyle ilahî köken olduğuna ilişkin doğal yasa kavrayışını reddeder; bunun yerine ahlâkî yasa ve normların insani bir icat olduğunu savunur.<sup>90</sup> Ayrıca doğa yasalarını, doğanın zorunlu nedensellikleri ve süreçleri olarak yeniden tanımlar. Bu zorunlu nedensellik düşüncesi her türlü erekselliği de dışarıda bırakır. Spinoza da doğayı ne ölçüde anlarsak Tanrı'yı da o ölçüde anlayabileceğimizi iddia etse de ona göre doğa yasaları, yüksekte gelen herhangi bir ahlâkî emir değildir; normatif olmaktan ziyade deskriptiftir. Beşerî/pozitif yasa ise, yasa koyucu bir güç tarafından konulan normatif bir düzeni içerir.<sup>91</sup>

Şu var ki Spinoza da doğa yasaları ile beşerî pozitif yasalar arasında Aquinas'a benzer bir bağlantı kurar. Doğa yasalarının ilahi yönü, zihin üzerindeki kölelikten özgürlüğe, yani zihin bağımsızlığına doğru dönüştürücü gücünde bulunur. Beşerî yasalar ise, bireyin özgürlüğü ve zihnin bağımsızlığının gelişebileceği toplum düzeninin kurulması işlevini görür. Spinoza için beşerî hukukun nihai işlevi budur. Dolayısıyla, hukuk sistemlerinin pozitif doğası, özgürlük ya da zihin bağımsızlığı olarak görülebilecek olan insan doğasının gerçekleşmesinin mümkün olduğu bir toplumun kurulması amacıyla hizmet etmelidir.

Böylece Spinoza doğanın *ens creatum* (Tanrı'nın yaratısı) olarak kavranmasına ve bir ereğe göre hareket ettiğine yönelik Aquinasçı görüşe karşı çıkar. Ona göre Tanrı ya da doğa dediğimiz şey, hiçbir ereksel nedenle var olmadığı için, ereksel bir nedene göre de hareket etmez.<sup>92</sup> Bilakis insanların bir takım amaçlar güderek yaşamlarını sürdürmeleri doğadaki her şeyin de belli amaçlara göre hareket ettiği, Tanrı'nın her şeyi belli bir ereğe yönlendirdiği, hatta her şeyi insan için, insanı da kendisine tapması için yaratmış olduğu önyargısına yol açmıştır. Ve bu önyargı da insanın kendisine hizmet ettiği ölçüde varlıkların doğasına iyi, kötü, düzen, karışıklık, sıcak, soğuk, güzellik, çirkinlik gibi nitelikler atfetmesine; kendisini özgür bir varlık olarak gördüğü için de övgü, yergi, günah ve sevap gibi kavramlar yaratmasına neden olmuştur. Bu ise insanoğlunu, kendisini esenliğe kavuşturan ve Tanrı'ya tapmaya yönelten her şeyi iyi, tam tersi etkide bulunanları da kötü olarak nitelemesine yol açmıştır. Oysa tüm bu kavramlar

<sup>89</sup> Spinoza, *Ethica*, II, Ö. 48, 136-137; III, Ö. 2'ye not, s. 159.

<sup>90</sup> Edwin Curley. "The State of Nature and Its Law in Hobbes and Spinoza." *Philosophical Topics*, Vol. 19, 1991, s. 97-117.

<sup>91</sup> Hans Gribnau, "The Power of Law, Spinoza's Contribution to Legal Theory", *Spinoza and Law*, ed.: A. Santos Campos, Farnham: Ashgate, 2015, s. 33

<sup>92</sup> Spinoza, *Etika*, IV, Önsöz, s. 237

aklın değil, hayal gücünün ürünüdür ve varlıkların doğasını açıklamada yetersizdir.<sup>93</sup>

Bu bağlamda doğal yasa da “iyinin ve kötünün ölçütü” olma anlamını yitirir. Nitekim tıpkı Hobbes’ta olduğu gibi Spinoza için de iyi ve kötü ancak siyasal bir düzenin kurulmasıyla söz konusu edilebilir. Ona göre Aquinas’ın Tanrı tarafından ahlâkî öznenin bir ölçü ve kural olarak kalbine kazanmış olduğunu ileri sürdüğü herhangi bir doğal yasa yoktur. Başka bir deyişle Tanrı, iyiyi ve kötüyü insan için belirleyen bir yetke değildir. Ayrıca iyi ve kötü insan doğasına içkin de değildir; bilakis sivil durumla birlikte ortaya çıkan, bir anlamda toplumsal/siyasal değerlerdir.

Şunu belirtmek gerekir ki daha önce Ockham, Descartes ve Hobbes’ta olduğu gibi Spinoza’nın da doğadaki erekselliği yadsıması, *doğa* ile *telos* arasında aracılık eden etik açısından önemli bir sorunu ortaya çıkarır. Bu sorun, doğanın “olan”ı ile etiğin “olması gereken”i arasında nasıl bir ilişki kurulabileceğidir. Nitekim Alesdair MacIntyre, Aquinasçı bir yaklaşımla *Erdem Peşinde* (After Virtue) adlı eserinde, ikna edici bir biçimde, bir *telos* duygusu olmadan etik bir teori geliştirmenin mümkün olamayacağını iddia eder.<sup>94</sup> Kuşkusuz Aquinas Aristoteles’ten de yararlanarak etiğini tanrısal belirlenim altındaki doğal teleolojiyle temellendirir. Buna karşın Spinoza ise bu teleolojiyi reddetmekle birlikte insanı doğada amaçsız bırakmaz; ancak Tanrı’nın insan için belirlediği bir amacının olduğu düşüncesi karşısında, tümüyle dünyevî düzlemde, tüm eylemlerin doğal ilkesi olarak gördüğü *conatus* kavramından yola çıkarak insanın doğal amacını belirleme çalışır.

Spinoza’ya göre her tekil varlığın kendi var oluşunu sürdürmek için gösterdiği çaba olarak tanımlanabilecek olan *conatus*,<sup>95</sup> o varlığın bilfiil özünü oluşturur.<sup>96</sup> Dolayısıyla insan doğası da kendi varlığını sürdürmek için gösterdiği çabayla tanımlanabilir. Bu anlamda *conatus*, iyi ya da kötü olarak nitelenmeksizin insan doğasının zorunluluklarına dayanan evrensel kendini koruma çabasına işaret eden ilkedir.<sup>97</sup> Yani varlığımızı sürdürme, ileriye götürme ve yetkinleştirme çabası insanın özünü teşkil eder.

*Conatus* temelde her birimizin hayatta kalma ve yetkinleşmesini amaçlaması bakımından dünyevidir ve doğa-üstü bir amaç içermez. Bunun en temel nedeni *conatusun*, insanın çevresi üzerinde ve çevrenin de insan üzerindeki talepleri karşısında edilgin olarak çalışmasıdır.<sup>98</sup> Ancak bu edilginliğin yarattığı güvensizlik, karmaşa ve üzerimizde uyguladığı esaret, insanı bir alternatif bulmaya iter. Bu alternatif arayışı ise, daha hakiki biçimde bizi tanımlayan ve daha geniş bir evrenle bütünleşmemizi içerir. Böylece hayatta kalma konusundaki temel biyolojik dürtü, hem iç tutarlılığı

<sup>93</sup> Spinoza, *Etika*, I, Ö. 36’a ek, s. 70-79.

<sup>94</sup> Alesdair MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 90.

<sup>95</sup> Spinoza, *Etika*, III, Ö. 6, s. 160

<sup>96</sup> Spinoza, *Etika*, III, Ö. 7, s. 161

<sup>97</sup> Spinoza, *Tractatus Politicus*, , çev. Murat Erşen, Ankara: Dost Kitabevi Yay., 2015, III-18, s. 32

<sup>98</sup> Spinoza, *Etika*, IV, Ö. 4’ün sonucunu, s. 246.

hem de giderek daha büyük bir gerçekliğe ve evrene bütünleşmeyi üreten ikinci bakış açısına insanı taşır. Kişinin kendi özgün anlayışını geliştiren bu güç, Spinoza'nın zihnin bağımsızlığı ya da özgürlük olarak gördüğü şeyi üretir. Fakat biz özgürlüğü kazanmadan önce esaretimize neden olan hatıralarımızı, hayallerimizi ve toplumsal süreçleri daha iyi anlamalıyız. Varlığımızın gücünü ve kapsamını arttırmak için sahip olduğumuz tek güç budur. Bu bakış açısının tüm duygusal dönüşümü ile başarılması, ahlakın biricik olanağını teşkil eder. Böylece Spinoza'nın felsefesinde teori, pratik bir sonuca ulaşmak için kurulur ki bu ise eyleme yön veren güçleri bilmek ve kendi doğamıza uygun bir biçimde onları kullanmakla gerçekleşir.

Spinoza eyleme yön veren bu güçleri arzular olarak görür. Öyle ki *conatus*, bedensel ve ruhsal açıdan birlikte düşünülen insani var oluş için arzu (*appetitus*) ile eşdeğerdir.<sup>99</sup> Spinoza'nın deyişiyle, "arzu insanın özüdür, yani insanın kendi varlığında devam etmek için yaptığı çabadır."<sup>100</sup> Ancak arzu nesnelere çokluğunu göz önüne alınca burada ortaya çıkan sorun gerçekten baş döndürücüdür. İşte bu noktada Spinoza ahlâkî özneyi arzu nesnelere çeşitliliğinin karmaşasına bırakmaz. Hemen ardından aynı önermeye düştüğü notta arzunun nesnesini belirleyecek yetinin ne olması gerektiğini ifade eder: Akıl. Çünkü akıl doğaya aykırı hiçbir şey istemez. Dolayısıyla her bir bireyin kendini sevmesini, kendisine gerçekten yararlı olanı aramasını, onu daha büyük bir yetkinliğe götüren şeylere yönelmesini, özce söylemek gerekirse kendinde bulunduğu ölçüde kendi varlığını korumaya çalışmasını ister.<sup>101</sup> Buna karşılık arzunun nesnesi olabilecek nitelikte olan ve çoğunluğun peşinde olduğu zenginlik, ün ve duyu hazları gibi amaçlar sadece varlığımızı korumaya bir çare olmamakla kalmaz, bunun için daha çok ayak bağı olurlar; çoğu zaman onları ele geçirmiş olanların ve her zaman onlar tarafından ele geçirilmiş olanların, yıkımlarına yol açarlar.<sup>102</sup>

Başka bir deyişle toplumsal hayatta ortaya çıkan farklı türden amaçlar, özsel bir değere sahip olmayıp yalnızca zihnin üzerindeki etkisinde iyi ya da kötü olarak nitelendirilebilir. Bu nedenle Spinoza toplumsal belirlenimi aşan sürekli, üstün ve kalıcı bir mutluluğun keşfedilip ona katılmanın yolunu göstermeye çalışır. Erdemin temelini kendi varlığımızı koruma çabası olduğunu ve mutluluğun tam olarak bir insanın kendi varlığını koruyabileceği gerçeğinden kaynaklandığını; varlığımızı korumak için aklın yönlendirmesi olarak erdemle biçimlenmiş eylemeyi savunur; böyle bir zihin çabası ancak anlama gayretidir ve bu çaba erdem birincil ve tek temelidir; dolayısıyla anlamak aklın mutlak erdemidir. Nitekim "anlamamıza gerçekten yardımcı olacak ya da bizi anlamaktan alıkoyabilecek şeyler dışında hiçbir şeyin kesin olarak iyi ya da kötü olduğunu bilemeyiz."<sup>103</sup>

<sup>99</sup> Spinoza, *Etika*, III, Ö. 9'a not, s. 162.

<sup>100</sup> Spinoza, *Etika*, IV, Ö. 18, s. 256.

<sup>101</sup> Spinoza, *Etika*, IV, Ö.18'e not, s. 257.

<sup>102</sup> Spinoza, *On the Improvement of the Understanding*, Translated from the Latin: R. H. M. Elwes, New York: Dover Publications, 1955, s. 5.

<sup>103</sup> Spinoza, *Etika*, IV, Ö. 27, s. 264

Bu bağlamda Spinoza'da özgürlüğün anlamı da bir yandan doğal düzene katılım anlamında Aquinas'la ortak bir temele sahip olsa da iradeyi tümüyle yadsıması bakımından bir dönüşüme uğrar. İnsandaki doğal eğilimler hiç de Aquinas'ın düşündüğü gibi iyi ya da kötü olarak nitelendirilemeyeceği için, özgürlük, bu türden bir seçim meselesi değil, ne yaptığını bilme meselesidir. Nitekim *Etika*'nın IV. bölümün sonlarına doğru Spinoza kölenin duygulanışlarla yönetilen kimse olup, istesin ya da istemesin eylemlerinin bilgisine sahip olmadığını ifade eder. Buna karşılık özgür kişi, "başkalarının değil de sadece kendi isteklerine göre hareket eder ve yaşamda çok önemli olduğunu bildiği ve bu yüzden de her şeyden çok istediği şeyi yapar."<sup>104</sup> Bu yüzden özgür insan ölümü ve ölüm sonrası kazanabileceğini ümit ettiği bir mutluluğu ya da korkuya kapıldığı mutsuzluk durumunu değil, tümüyle dünyevi düzlemde kalarak buradaki hayatını yetkinleştirmeyi düşünür.<sup>105</sup>

##### 5. Doğal Yasa Yerine Yasa Koyucu Olarak Akıl: Aquinas versus Kant

Bilim devrimiyle birlikte gelişen mekanik evren anlayışının bir sonucu olarak Descartes'ın olgu bilgisi ile değer yargısı arasında yaptığı ayırım, bilimi ahlâken tarafsız konuma getirerek ahlâkî eylemler için "ölçü ve kural" koyabilecek başka bir takım nesnel ve evrensel temeller bulma arayışı ortaya çıkarmıştır ki bu problemin Descartes, Hobbes, Locke ve Spinoza'da yeterince temellendirilemeyen çözümünü Kant'ın etik kuramında buluruz. Jean-Jacques Rousseau ve David Hume da burada tamamlayıcı işlev görür.

Bu bağlamda Rousseau'nun *Émile* adlı eserinin ilk cümlesindeki, "doğanın yaratıcısının elinden çıktığında her şeyin iyi, ancak insanın ellerinde her şeyin yozlaştığı"<sup>106</sup> iddiası kötülüğün sorumluluğunu Tanrı'ya değil, insana yükleyen bir etik anlayışı ortaya koyar. Hume ile birlikte ise doğa yasaları ile beşerî yasalar, olgu bilgisi ile değer yargısı arasındaki ayırım netleşir. Nitekim o, "olan"dan "olması gereken"in türetilmeyeceğini söyleyerek sadece doğanın kavranışında değil, aynı zamanda etik için de temel olabilecek her türlü ontolojik/metafiziksel yaklaşımı yadsır.

Tüm bu görüşler Kant'ın etik kuramında adeta tek bir celsede toplanır ve olağanüstü bir sentez ve eleştiri yöntemiyle tartışmaya açılır. Rousseau'nun doğaya dönüş çağrısında sözünü ettiği doğanın, erdemli vahşiye, iç yaşamında bir özgürlüğe, öznel duygu ve dürtülerin başıboşluğuna gönderme yaptığı görülür. Buna karşın Descartes ve Newton'dan yola çıkan Kant ise doğa kavramında en yüksek nesnellüğün bir ifadesini, hatta bizzat düzenlilik ve yasallığın ifadesini görür.<sup>107</sup> Buna göre evren birbirinden ayrı

<sup>104</sup> Spinoza, *Etika*, IV, Ö. 66'ya not, s. 306.

<sup>105</sup> Spinoza, *Etika*, IV, Ö. 67, s. 306.

<sup>106</sup> Jean Jacques Rousseau, *Émile or Concerning Education*, Translated by Eleanor Worthington, Boston: D. C. Heat H & Company, 1889, s. 11.

<sup>107</sup> Ernst Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev. Doğan Özlem, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

parçaların yetkin bir biçimde birleştirilmiş bütünü ifade eden bir makine; Tanrı ise inayeti aracılığıyla kendini evrende ifşa eden ve doğru eylemin ilkelerini insan ruhuna basarak onun doğal amacına ulaşmasına yardımcı olan varlık değil, evrenin bağımsız parçalarını birleştiren aşkın ve bilgi sınırlarının dışında bir ilkedir. Elbette bu evren de yasaların hâkim olduğu bir düzen sergiler; ancak bir varlık hiyerarşisinden yoksundur ve düzenin ilkeleri ile insanın eylem ilkeleri arasında herhangi bir ilişki söz konusu değildir. Bununla birlikte Spinoza'ya karşıt biçimde Newton evreni Tanrı'nın bedeni olarak ve onun çeşitli parçalarını Tanrı'nın parçaları olarak görülemeyeceğini vurgular. Ockham'a dönüş yaparak doğa yasalarının Tanrı'nın iradesine bağlı olarak değişebileceğini iddia eder.<sup>108</sup>

Bu bağlamda Kant etiğinin temel sorunu ahlâkî buyrukların mekanik evren düzeni dışında, bir başka evrensel temele dayandırılmasının imkânıdır. Bu soruna yaklaşımı ise, akıl ile doğa arasındaki ayrılığı temel alarak, birinin “olması gereken”le diğersinin de “olan”la ilgili olduğunu ileri sürme yönündedir. Her birinin kendi gerekleri vardır ve hiçbir şey onları ayırt etmeyi öğrenmek kadar önemli değildir.<sup>109</sup>

Böylece Kant ahlâk yasasının kaynağını, Hume'un “olan-olması gereken” ayrımını göz önünde tutarak, ancak Hume'dan farklı olarak duyusal ve duygusal kökün dışında arar ve hem doğal eğilimlerden hem de dış dünya ve toplumsal çevreden bağımsız olan insanın en üst yetisi akılda ve insanın özgürlüğünde bulur. “Ey ödev!” diye seslenir Kant:

“... Önünde bütün eğilimlerin sustuğu bir yasa koyan ey yüce büyük ad! Sana yaratıcı kaynak hangisidir? Ve eğilimlerle her türlü akrabalığı yadsıyan senin asil soyunun kökleri nerededir? Bu, insanı (duyular dünyasının bir parçası olarak) kendisinin üstüne yükselten şeyden; insana ancak anlama yetisinin düşünebileceği bir şeyler-düzenine, aynı zamanda bütün duyular dünyasını, onunla birlikte de insanın zaman içinde deneysel olarak bilenebilen varoluşunu ve (ahlâk yasası gibi böyle kayıtsız şartsız olan pratik yasalara uygun) amaçların tümünü kendi altında bulunduran düzene bağlayan şeyden daha aşağı bir şey olamaz. Bu, kişilikten, yani özgürlükten ve aynı zamanda kendine özgü yasalara, başka bir deyişle kendi akli tarafından verilen saf pratik yasalara bağımlı olan bir varlığın bir olanağı olarak görülen, tüm doğa mekanizminden başka bir şey değildir; dolayısıyla, duyular dünyasına ait olan kişinin, aynı zamanda düşünülür dünyaya ait olması bakımından kendi kişiliğine bağımlı olmasından başka bir şey değildir. O zaman da iki dünyaya ait olan insanın, eğer kendi öz varlığını, ikinci ve daha yüksek belirlenimiyle ilgisinde, ancak saygıya değer görmesi, bu belirlenimin yasalarına da en derin saygıyla bakması gerekiyorsa, bunda şaşılacak bir şey kalmaz...”<sup>110</sup>

Yay., 1. Baskı, 1988, s. 59.

<sup>108</sup> Isaac Newton, *Doğal Felsefesinin Matematiksel İlkeleri*, çev. Aziz Yardımlı, 1. Baskı, İstanbul: İdea Yay., 1998, s. 176.

<sup>109</sup> Susan Neiman, *Modern Düşüncede Kötülük*, çev. Ayhan Sargüney, İstanbul Ayrıntı Yay., 2006, s. 78.

<sup>110</sup> Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İonna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı, 2. Baskı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yay., 1994, s. 95-96.

Buna göre Descartes'ta olduğu gibi, hem duyusal hem de düşünülür dünyaya ait olan insan çift yönlü bir doğaya sahiptir. Dahası Kant, aklın duygular üzerindeki otoritesini vurgular. Başka bir deyişle neyin iyi neyin kötü olduğunu belirlemede duygularımızı, içgüdüsel eğilimlerimizi ve hatta arzu ve isteklerimizi göz ardı etmemiz gerekir. Buna göre Aquinas'la benzer biçimde Kant, insan aklının apriori olarak iyinin ve kötünün bilgisine sahip olduğunu ve duygulara göre tepki vermekten kaçınılması gerektiğini savunur. Ancak Aquinas'tan farklı olarak burada birey sadece uyruk değil, daha önemlisi yasa-koyucudur. Yasa koymada ilke ise, akla dayanmak ve evrensel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemektir.<sup>111</sup> Buna göre de akla uygun olan ahlâkî olduğu gibi, ahlâka aykırı olan da saçma ve akla aykırı olan bir şeydir. Böylece sadece hukuk değil, etik de tek bir kaynaktan gelen, zorunlu ve yasak eylemlere ilişkin evrenselleştirilebilir kurallar bütününe dönüşerek Aquinas'ın normatif etiğine ve ahlâkî mutlakçılığına dönüş yapılıır. Ancak bu mutlakçılığın temellendirilmesi ve ulaştığı sonuçlar birbirinden son derece farklıdır.

Kant insanın ahlâkî durumunu açıklarken ona salt rasyonel varlık olarak odaklanır. İnsan fiziksel yönüyle doğal nedenselliğe tabidir. Bununla birlikte rasyonel eyleyen olarak insan, eylemde bulunurken uyduğu yasaları, her türlü deneysel olandan arındırılmış bir ahlâk metafiziğine dayanarak koyabilir. Dolayısıyla yükümlülük nedeni burada insanın doğal yapısında ya da içinde bulunduğu dünyanın koşullarında değil, apriori olarak doğrudan doğruya saf aklın kavramlarında aranmalıdır.<sup>112</sup> İnsani yetkinlik durumu bu güce göre yaşamayı başarmakla elde edilebilecek bir konuma karşılık gelir.

Kant mezar taşında da yazılan ünlü özdeyişinde, üzerinde sık sık ve ısrarla düşündükçe iki şeyin yeniden ve sürekli artan bir hayranlık ve huşu ile insanın ruhsal yapısını doldurduğunu ifade eder: “üzerimdeki yıldızlı gök ve içimdeki ahlâk yasası”.<sup>113</sup> Burada yasa koyucu olarak akla, hayranlık ve huşu ile yaklaşılması, kuşkusuz aklın kişiyi yanılsamadan, içgüdünün kör güçlerinden, duygulanımların karanlığından ve korkudan kaynaklanan hurafelerden kurtaran eleştirel bir güç olmasından dolayıdır. İşte bu güç idrak edildiği ölçüde ahlâkın bireyin eylemlerini yönlendiren yasasını kendi dışından almayıp, özerk yani kendi içinden alması gerektiği belirlenmiş olur.

Böyle bir kavrayış özelde “yüce”nin estetik kavranışında açığa çıkar. Burada özne, duyu dünyasının bir parçası olarak kendisini, kendisi üzerine yükselten bir gücü tanır ve doğa ötesi bir yönü olduğunun ayırımına varır; özgürlüğünü ve doğanın mekanizminden bağımsızlaşmasını bir duygu olarak yaşar. Bir akıl varlığı olarak o, ölçülemez büyüklüğü içinde bile doğaya olan üstünlüğünü, “yüce”nin yaşantısında

<sup>111</sup> Paul Guyer, *Kant*, London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2006, s. 182-183.

<sup>112</sup> Immanuel Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İonna Kuçuradi, 3. Baskı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yay., 2002, s. 3-4.

<sup>113</sup> Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 174. Paul Guyer, “Introduction: The Starry Heavens and the Moral Law.” *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*. Ed. Paul Guyer, Cambridge University Press, 2006), s. 1.

bulgular. Başka bir deyişle, “yüce”, aklın fizik ve biyolojik doğa üzerindeki tinsel üstünlüğü konusunda bizi bilinçli kılar.<sup>114</sup>

Böylece Kant ahlâkî eylem ile duygu ve eğilimlerimiz arasında radikal bir ayrım yapar. Artık ahlâkî bakımdan kişiyi harekete geçiren itki, Stoacılar da olduğu gibi doğayla uyumlu yaşama ya da Aquinas'ta olduğu gibi doğal yasa aracılığıyla ebedî yasaya ve evrensel düzene katılım değil, kişinin kendine gönderme yapan bir şeydir. Buna göre karşısında sonsuzca saygı ve huşu uyandıran bu içsel güç saf ve evrensel bir iradeyi açığa çıkarır. Böylece, kısa bir süre sonra Feuerbach'ın (1804-1872) daha net biçimde ortaya koyduğu üzere, Ockham'ın teolojik voluntarizmi antropolojiye dönüştürülmüş olur.<sup>115</sup> Ockham'ın Tanrı'nın buyruğu olarak gördüğü ahlâkî eylemin ölçütünü Kant, saf aklın kategorik buyruğuna dönüştürür. Bu düşüncenin gerektirdiği en önemli sonuç ise, hiçbir insanın araçsallaştırılamayacağı, hiç kimse üzerinde herhangi bir biçimde baskı ve tahakküm kurulamayacağı ve köleliğin yasaklanması gerektiği düşüncesidir.

Kant'ın aydınlanma tanımı da bu durumla ilişkilidir: “Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. Buradan da Yeniçağın sloganı çıkar: “Bilmeye cesaret et!” (*Sapere aude!*).”<sup>116</sup> Burada söz edilen yeni cesaret türünün etik açıdan evrendeki yerimize ilişkin kendi yorumumuzu getirebileceğimiz ve eylemlerimizi kendimizin belirleyebileceğini telkin ederken toplumsal ve siyasi bir bağlama da sahip olduğu, hatta kişiye siyasi bir görev yüklediği de söylenebilir. Bu bakış açısından, evrensel ve rasyonel bir perspektif kazanan ahlâkî özne olarak insan, ancak kendi koyduğu evrenselleştirilebilir düsturlara göre eylemde bulunabilir. Buna göre ahlâkî kaynak işlevi görebilecek olan şey, kendimde olduğu kadar başkalarında da olduğunu varsaydığım yasa koyucu olarak aklın yüceliğine karşı duyduğum histir.

Bu bakımdan sorun sadece ahlâk normlarını ve değer ölçütlerini belirleyen dışsal bir otoriteden kurtulunca evren ile ilgili gerçeklere ulaşmaları değil, kendi iyi yaşamasının norm ve değerlerini insanın bizzat kendisinin belirler hâle gelmesidir. Eylemlerimizin yalnızca önceden belirlenmiş olmayıp, yaratan ve biçimlendiren özneler olduğumuz duygusu. Bu da doğa durumundan sivil duruma geçişin akılcı kişiler için bir görev olduğu ve doğal ya da toplumsal koşullar ne olursa olsun ahlâk yasası karşısında yükümlü olduğumuz anlamına gelir.

<sup>114</sup> Taylan Altuğ, *Kant Estetiği*, 1. Baskı, İstanbul: Payel Yayınları, 1989, s. 165

<sup>115</sup> Ludwig Feuerbach, *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*, çev. Oğuz Özügül . 1. Baskı, İstanbul: Ara Yay., 1991, s. 77.

<sup>116</sup> Immanuel Kant, “Aydınlanma Nedir?”, çev. Nejat Bozkurt, *Seçilmiş Yazılar*, 1. Baskı, İstanbul: Remzi Yay., 1984, s. 213.

## Sonuç

Yasa kavramının farklı felsefe disiplinlerinde kullanılmakla birlikte etik açıdan önemi, herhangi bir yaptırım gücü olsun ya da olmasın, eylemlerimiz üzerinde belirleyici olmasıdır. Bu tür bir belirlenim ilkesinin evrensel bir temele dayanması gerektiği düşüncesi ilkin Eski Yunan felsefelerinde ortaya çıkmış, Thomas Aquinas'ın doğal yasa kavramsallaştırması ile de etiğin temeline yerleşmiştir. Bu açıdan ahlâkın bir dünya görüşü ve evren tasarımının eylem hayatına geçirilmesi ve uygulanması olduğu; ahlâkın doğal yasasının imkânı sorununun ise etiğin insan davranışlarını düzenleyen normatif bir bilim olup olmamasıyla ilişkili olduğu söylenebilir.

İmdi, Aquinas'ın tüm düşünce sistemi birbirinden ayrılmamasına akıl ve inancın bağlı olduğu bir yapı sergiler ve doğal yasa kavramına ilişkin tüm varsayımları insanın ilahî inayet yoluyla pratik aklını kullanarak doğal yasa aracılığıyla ebedî yasaya, evrenin ilahî yönetimine katılım düşüncesine dayanır. Öyle ki *ens creatum* olarak evrende, her şeyin ilahî inayetin tayin ettiği doğal bir amacı vardır. Bu tür bir teleolojik perspektiften bakıldığında, yani tüm nesnelere doğal olarak belirli amaçlar taşıdığı varsayımı, ahlâkî eylem bakımından önemli bir hareket noktası teşkil eder. Sözelimi bitkilerin doğal olarak ışık, hayvanların doğal olarak yiyecek araması, bu varlıklar için doğal bir amaç ve iyidir. Etik açıdan önemli olan, bu tür doğal durumları insanın kendi durumuna göre “iyi” olarak yorumlayıp ahlâklılık ile ilişkilendirilmesidir. Böylece insan söz konusu olduğunda bu “doğal iyi”ler, “ahlâkî iyi”lere dönüşerek, bir eylemin değeri, amaca katkısına göre belirlenir. Böylece Aquinas'ın etiği ahlâkî normların doğadan ya da özelden değişmez olarak kabul ettiği insan doğasından türetilebileceğini iddia eder. Ahlâklılığın ilkeleri de insanın insan olması bakımından amacında temellenir. Buna göre de ahlâkî hakikatın ölçütünün insan doğası olduğu söylenebilir. Bu bakımdan doğal yasa da tüm insan eylemleri için tamamen güvenilir bir değerlendirme ölçütü hâline gelir. Doğa adeta insandaki doğal aklın ışığı aracılığıyla doğal amacına göre ona ne yapması gerektiğini öğretmektedir. Bu öğretimin bir diğer yolu ise ilahî yasadır ki böylece akıl ile vahiy arasında çelişme olamayacağı temellendirilmiş olur.

Bununla birlikte doğa, akıl ve din arasında Aquinas tarafından kurulmaya çalışılan bu uyum, insanın varlık bakımından çeşitlenmiş ve değişebilir bir doğaya sahip olduğunu tartışma dışında tutarak ve eylemin özden sonra geldiği temel varsayımına dayanarak tekil özneyi tümel bir potanın içinde eritir. İnsanı insan olması bakımından salt işlevi, yani hizmet ettiği amaçla tanımlar. Bu varsayımına göre birey, ideal bir insanlık kalıbına dökülerek bu kalıbın dışına çıkılmasına izin verilmez. Başka bir deyişle bir şeyin ne olduğunu, yani doğasını bilmek o şeyin nasıl eylemesi gerektiğini bilmek ve hatta belirlemek demektir. Eğer insan işlevi bakımından sonsuz mutluluğa ulaşmak için varsa, bu amaca hizmet etmeyen tüm eylemler olumsuzlanır. Böylece amaca göre oluşturulan ahlâkî normlar tekil öznenin olduğu kadar bir topluluğun inanç, gelenek ve göreneklerinden de bağımsız olarak tüm insanları eşitler. Dolayısıyla doğal yasa kuramı,



ahlâkı normatif bir bilim olarak önerir; yasanın tüm değişimlerin üzerinde değişmez ve evrensel olduğunu iddia eder. Her bir insan önceden belirlenmiş insani özün taşıyıcısı olduğu için, ahlâkî yükümlülüğü de bu özün gerçekleştirilmesiyle sınırlanmış olur. Bu sınırın dışına çıkmak, insanın doğal amacına ulaşmasına yarayan doğruluk, ölçülülük, cömertlik ve yiğitlik gibi erdemlerin ötesine geçerek yeni erdemler yaratmak mümkün değildir. Buna göre insanla birlikte evrenin hareketi de dondurulmuş olarak zaman ve mekân farklılaşmaları dikkate alınmaz; mekân bir yere, zaman bir ana indirgenmiş ve hayatın değişkenliği ve çeşitliliği lağvedilmiş olur. Oysa insani varoluş temelde kişisel farklılıkların bir araya gelmesiyle çeşitlenen, değişken ve sürekli yenilenen bir yapı arz eder. Bu bakımdan doğal yasa kuramının etik açıdan önündeki en önemli engel, hayatın çeşitliliği içinde kişinin kendini gerçekleştirme özgürlüğünü elinden almasıdır. Öyle ki yasa, kavramsal olarak itaati talep eder ve ahlâkî yükümlülüğü de edilgen olarak ona boyun eğmeye ve itaate indirger. İnsani düzlemde yasanın her şeyi düzenlemesi, bireysel varoluşu ve özgürlüğü ortadan kaldırarak kişinin kendini gerçekleştirmesine engel olur. Oysa ahlâkî olanaklı kılan şey, aslında kişiyi kaynağı doğa dahi olsa normlar karşısında itaatkâr olmasında değil, özgürlüğünü savunarak kendi eylemlerini kendisi belirlemesinde ve kendi düşünce ve eylemleriyle muhasebe içine girmesindedir. Başka bir deyişle insanı önceden belirlenmiş doğasıyla değil, ancak sahip olduğu eylem özgürlüğü ile tanımlamakla ahlâklılık hakkında konuşmak mümkündür. Aksi durumda ahlâk hukuk düzeninin, etik de hukuk biliminin alt bileşeni olmanın ötesinde bir anlama sahip olmayacaktır. Bu açıdan bir etik çalışması, normatif bir dizge kurmakla değil, tam tersine belki de insanın düşünme ve eylem özgürlüğünü sınırlandıran tüm normatif dizgeleri yıkma ve ancak Platon'un *Kharmides* adlı diyalogunda ifade ettiği gibi bir "tanrı buyruğu" ya da "tanrı öğüdü" olarak değil, bir "tanrı selamı" olarak anlamlandırılabilir olan "kendini bil!" düsturuna sadakatle yürütülebilir.

Bu açıdan Aquinas'ın içkinlik ve aşkınlığı birleştirmekle birlikte aşkın olanın egemenliğine dayanan ve etiği hukukun alt bileşeni olarak gören özcü ve normatif-ödevci bir yaklaşım sergilediği söylenebilir. Tüm insanların eylemlerini yargılamada bir temel olarak hizmet eden bu görüş, bir açıdan Hıristiyanlığın evrenselci söylemiyle tam anlamıyla uyum sağlamakla birlikte, Aquinas'ın doğal yasa kavrayışı dinî açıdan da tartışmaya açıktır. Bu konudaki en önemli problem, Tanrı'nın iradesini kendi koyduğu yasalarla sınırlandırması, insan iradesini de doğanın insana adeta dikte ettiği bu yasaları kabul ya da reddetmeye indirgemiş olmasıdır. Bu yüzden doğal yasa kavrayışına yönelik ilk eleştiriler tümüyle dinî kaygılarla William Ockham'dan gelerek, Aquinas'ın normatif-ödevciliği ilahî vahye karşı yükümlülüğe dönüşür. Böylece Ockham'ın teolojik kaygılarla ortaya koyduğu nominalizmi, bir yandan birey figürünü ortaya çıkarır, ancak diğer yandan aşkın olanın birey üzerindeki egemenliği karşısında bir şey söylemez; hatta yine teyit eder. Aristotelesçi/Aquinasçı etik, sorunu özsel açıdan ele alıp bireyi tümelin, yani tür olarak insanın içinde eritirken, Ockhamcı etik ise bireye sadece Tanrı karşısındaki konumu ve tanrısal buyruklara itaati itibariyle değer verir.

Böylece Ockham bizi, “kendini bil!” düsturundan Aquinas’takinden daha da uzak bir noktaya çeker. Aquinas’ta “kendini bil!”, kişinin üzerindeki tüm ilinekleri atarak özsel kendiliğe bakış olarak anlam kazanırken, Ockham’da kendilik, kişinin Tanrı karşısındaki konumunun ötesinde bir anlama sahip değildir. Bu ise kaynağı tanrı dahi olsa dışsal buyruklara körü körüne bağlılıkla ifade edilmesi bakımından yine ahlâklılığın karşıt kutbunda yer alan bir yaklaşımdır. Dolayısıyla ahlâk düşüncesi sadece doğal ya da tanrısal kaynaklı bir özsel belirlenmişliği değil, dışsal otoriteye körü körüne bağlılığı da dışlar. Nitekim ne türden olursa olsun, ister doğal ister tanrısal ve ister toplumsal buyruklara dışarıdan gelen bir zorlamayla, kölece yapılan eylem ahlâkî bakımdan bir anlam ve değer taşımaz.

Diğer yandan Ockham’ın nominalizmi evrenin mekanik bir sistem olarak görülmesinin yolunu açarak insan iradesi ile evren düzeni arasındaki bağı da ortadan kaldırır. Böylece Descartes’tan Kant’a değin uzanan mekanik evren anlayışı, insanın doğa ile olan ilişkisinde bir yarılma meydana getirir ve temel etik problemlerinden birisi olarak insanın doğa ve doğal olan üzerindeki iktidarı sorununu doğurur. Yeni evren anlayışının en önemli yönü, maddi evrendeki mekanik ilişkilere vurgu yapmakla kişiyi kendi deneyimlerinden, tüm duygularından, niyetlerinden, haz ve acılarından bağımsız bir gözlemin öznesi, varlığı da ancak böyle bir özne tarafından gözlemlenebilir olgu ve nesnel bütünü haline getirmesidir. Bu açıdan doğal yasa aracılığıyla evrensel düzene katılım düşüncesinden uzaklaştıkça, insanın kendisiyle, çevresiyle ve doğayla olan ilişkisi de kesintiye uğramıştır. Bununla birlikte yeniçağın mekanik evren anlayışını benimsemiş olan filozofları ahlâkî temellendirmek için maddesel yasalara değil iradenin yasalarına dayanan, doğadan ve doğa ile aramızdaki en temel bağı teşkil eden duygudan bağımsız, salt akla dayalı bir pozitif etik geliştirme yoluna gider. Doğayı dönüştürme ve dünya hayatını iyileştirmeye yönelik bir arayışla eşgüdümlü olan bu yönelimi belirleyen en temel özellik ise, insanın esenlik ve mutluluğa ulaşmada kendisinin söz sahibi olduğu inancına dayanmasıdır. İnsanlar ilk kez ne doğal eğilim ve amaçların yönlendirmesiyle ne de doğa ötesi tanrısal bir gücün buyruğuyla yaşamaktadır. Güç insanın içindedir ve insana düşen de içinde saklı olan bu güç ve enerjiyi açığa çıkarmaktır. Artık erdem/üstünlük, doğuştan sahip olunanlardan ya da Tanrıyla kurulan bağdan dolayı değil, tıpkı bir makinenin düzgün çalışmasındaki verimliliği gibi “düzgün ve düzenli çalışmak”tan gelen bir özellik olarak görülür. Bu açıdan yeniçağın erdemleri geleceğe yönelik değişimi yönlendirebilecek bir güç temelli iyimserlik, gerçekçilik, çalışkanlık, girişimcilik ve güvenilirlik olmuştur. 17. yüzyıl bilim devriminin tetiklediği bu anlayış 18. yüzyılda gerçekleşen bir dizi devrimle taçlandırılır: 1760’da başlayan İngiliz Endüstri devrimi, 1775’te başlayan Amerikan Bağımsızlık Devrimi ve 1789’da başlayan Fransız Toplumsal Devrimi. Artık açık bir şekilde ortaya konulan şey, insanî koşulların iyileştirilmesi ve iyi yaşamının gerçekleştirilmesinin tanrısal buyrukta ya da insana eylem normlarını sunan doğal düzende değil insanın doğaya etkin müdahalesinde içkin olduğudur.

Makine bu sürecin hem bir ürünü hem de en önemli simgesidir; hem doğadaki gücü insanın kullanımına sunan bir araç, hem de insanın iyi yaşamasının örnek-modelidir. Öyle ki tıpkı makinenin doğadaki bir tür enerjiyi başka tür enerjilere dönüştürerek doğadan güç elde edilmesine yaraması gibi, insan da benzer şekilde “düzgün ve düzenli çalışma”yla yaşam koşullarını iyileştirerek esenliğe kavuşabilir. Yeni sistemde dostluk da erdem temelli birliktelik olmaktan çıkar ve yerini güç ve çıkar ilişkilerine bırakır. Bu durum insan eylemliliği söz konusu olduğunda zorlayıcı, rekabetçi, yayılmacı bir düşünmeyi telkin eder. Güç sadece doğaya karşı değil, diğer bireyler üzerine de denetim ve başkalarına tahakküm biçiminde kendini gösterir. Bu tür bir iktidar algısı, doğayı olduğu kadar doğal, yani eğitimsiz, disiplinsiz ve biçimlendirilmemiş olduğu için “vahşi” olarak görülen toplulukların sömürülmesinin de yolunu açar. Böylece siyasal güç, ekonomik güç, askerî güç yükselen değerler olur ve egemen kişi, şirket ve devletlerce kullanılır. Başka bir ifadeyle evrenin mekanistik yorumu, gittikçe doğadan kopuk ve yapay bir çevrenin oluşmasına neden olur. Ahlâk ise doğal kaynağından yalıtılarak disipline etme yoluyla insan yaşamının yeniden düzenleyici işlevi gören bir bileşendir. Bu zihniyetin kazanılması ilkin bireyleri hayata hazırlayan okullarda verilir. Bu çevre içinde bir yandan girişimci ve güce odaklanma teşvik edilirken diğer yandan boyun eğme ve itaat kültürü yerleşir. Tıpkı bir makinenin işlevselliğinde olduğu gibi birey işinin gerektirdiğini yapan, ortak kimlik ve davranış kalıpları içinde davranması beklenen bir varlığa dönüşür. Dolayısıyla bu sistem içinde kendini gerçekleştirmesi mümkün değildir; eylemliliği ancak hukuk düzeninin gücüne bağlı olarak kendisine tanıdığı yetkiler çerçevesinde konumu belirlenmiş otoritenin onayına bağlıdır. Sistemin kişiye biçtiği işlevinin bir an olsun kesintiye uğraması ya da otorite ve sistemin eleştirisi, sistem dışında kalmak, tek bir kelimeyle “evsizleşmek” için yeterli olur. Bozuk parça sağlam olanı ile değiştirilir ve yola devam edilir. Arkada kalan için yapılabilecek hiçbir şey yoktur; ileriye bakmak ve daha iyi bir yaşamın anahtarını, önünde uzanan ufuklarda aramak gerekir.

Burada birey adeta içine nasıl girdiğini bilmediği bir güç yarışının ortasındadır. Bu yarışta işbirliği ve dayanışma, diğer kişilerle duygusal ilişki içine girme, sistem dışı amaçlar uğruna örgütlenme kendini riske atmak demektir. Çünkü üst-otoritenin belirlediği işlevler için seçilecek kişiler sınırlı sayıdadır. Yarışmacı eylem ve disipline etme süreci ilkin eğitim düzeninde ve sınav sisteminde ortaya çıkar. Birbirinden ayrı ve bağımsız olduğu düşünülen bireyler, yan yana dizilerek eşitlenirken uygar dünyanın güç ilişkilerine hazırlanır; örnek model olan öğretmenler aracılığıyla uygun yaşama biçiminin kurallarını öğrenir. Dahası hepsi birden ortak bir sınava tabi tutulurken kişisel özelliklerinin hiçbiri dikkate alınmaz. Bilakis binlercesi arasından çalışma hayatını temsil eden “devasa makine”nin en iyi parçaları seçilmiş olur. Başarılı olamamışsanız şimdilik sistem dışında kalmışsınız demektir. Ama umudu kesmemek gerekir; çünkü sürekli olarak “çok çalışırsan, sen de bu sistemin bir parçası olabilir, iyi yaşamının anahtarı olan gücü elde edebilirsin” düşüncesi telkin edilir. Böylece insan eylemi ile

başarı arasında kopmaz bir bağ kurulur. Başarı, tüm erdemlerin üstünde “en yüksek iyi” haline gelir.

Ahlâkın doğasına ters düşen de tam da bu doğrultuda birey ile doğayı, kişinin kendisi ile bedenini birbirinden ayırarak hem teorik hem de pratik olarak gerçekliğin parçalanması, kişiyi kendi olmaktan çıkarıp sistemin parçası hâline getirmesi, kendini gerçekleştirmesini başarı ile ölçmesidir. Çünkü kendini kendisi olarak ruh ve beden, insan ve doğa, kişi ve toplum bütünlüğü içinde gerçekleştirmeksizin, ahlâkın olması olanaksızdır. Bu itibarla sorun Jean-Jacques Rousseau gibi yeniden doğaya dönüş çağrısı yapan ya da Spinoza gibi ruh-beden birliğine ve dayanışmanın etik açıdan vazgeçilmez olduğuna dikkat çeken filozoflar tarafından bir ölçüde çözülmeye çalışılsa da, modernitenin nihai halkasını teşkil eden Kant’la birlikte ancak her türlü benci, yararcı ve rölatif etiklerin aşılabilmesi mümkün olmuştur. Bununla birlikte Kant’ın ortaya koyduğu biçimde ahlâk yasası, artık ne Aquinas’taki gibi doğada ne Ockham’daki gibi ilahî bildirimde ne de Hobbes’taki gibi pozitif hukukta temelini bulur. Eylemin ahlâkî değeri olanaklı bir saf istemenin, yani sonuçlarından ve amaca uygunluğundan bağımsız olan, aklın emri ile özdeş bir “iyi isteme”nin maksim olarak belirlediği şeye göre ölçülür. Böylece Kant’la birlikte etik, doğal yasa geleneğinden uzaklaşmasına rağmen, Aquinas’ta olduğu gibi evrenselci ve normatif-ödevci karakterine yeniden kavuşur. Doğal yasanın ve Kilisenin işlevsiz kalmış ahlâkî denetiminin yerini aklın doldurabileceğine olan bir güvenle ahlâk yine tümelin, ama bu kez rasyonel insanlık idesinin gölgesine hasredilir. Böylece “ahlâkın doğal yasasının imkânı” sorunu, yerini “ahlâkın ussal yasasının imkânı” sorununa bırakır.

Gerçi Kant’ın ahlâk yasası kendini ne fizik yasası gibi bireyin bedenine irade-dışı ve zorunlu biçimde dayatır ne de mantık yasası gibi bireyin zihnine analitik ve değişmez bir biçimde kendini kabul ettirir. Dolayısıyla ahlâk yasası ne beden ne de zihin üzerinde bir zorlama ilkesidir. Kendini iradeye bir gerçeklik ilkesi olarak değil, ancak bir ideal, bir olması gereken olarak sunduğu için, ahlâk yasasının eyleme geçirilmesinde bireyin özgürlüğü ön koşuldur. Ahlâk yasasının bu özelliğine bağlı olarak ahlâkî eylemin bilinç-dışı ya da irade-dışı bir yetkeye bağlı olmadığı, dolayısıyla toplumsal yasadandan da farklı olup hukuk düzenine de dayanmadığı söylenebilir. Nitekim toplumsal yasa eylemin görünür anlamı ve metne uygunluğunu gerektirmesine karşılık, Kant’ın ahlâk yasası içi ve niyeti gerektirir. Bu yüzden ahlâk, dıştan bir sorgulamanın konusu olmayıp tümüyle içsel bir muhakemedir. Bununla birlikte Kant’ın ahlâk anlayışının zayıf olan yönü, hukuki yasamadan ayırmakla birlikte ahlâkî yasamayı, üst otorite olarak bireyselliği ve evrenselliği birleştiren akılla sınırlamış olması, iyiyi ve kötüyü ayırmada bu içsel ışığın yeterli olduğunu düşünmüş olmasıdır. Bu itibarla ahlâkî özneyi doğanın tümüyle üstüne çıkararak ve varlığın çeşitli yönleriyle ilişkilerini dışarıda tutarak, ahlâkî kişinin kendisi ve rasyonel toplumla (modern batı toplumuyla) sınırlandırmış olmasıdır.

Özetle Aquinas’ın, “doğaya göre yaşa” ilkesini telkin eden geleneksel düşünme

biçiminin son büyük temsilcisi; Kant'ın ise kendisine kadar gelen süreç içinde mekaniği evren görüşünün yol açtığı etik sorunları yine bu paradigma içinde kalarak “ahlâk yasası” kavramsallaştırmasıyla çözmeye çalışmışsa da başka bir araştırmaya konu olacak şekilde bu girişiminde ne ölçüde başarılı olduğu tartışmaya açık olan, modern düşüncenin doruk noktasındaki filozofu olduğu söylenebilir. Nitekim Kant'tan sonraki süreçte, evrimcilik, varoluşçuluk, feminizm ve postmodernizm gibi özcülük karşıtı etik teoriler de aydınlanma aklının ve onun getirdiği ahlâk yasası kavramsallaştırmasının eleştirisi üzerine odaklanır.

#### KAYNAKLAR

- Altuğ, Taylan; *Kant Estetiği*, 1. Baskı, İstanbul: Payel Yayınları, 1989.
- Aquinas, Thomas; *Summa Contra Gentiles*, translated by Vernon J. Bourke, Notre Dame: Notre Dame University. Press, 2001.
- ; *Summa Theologicae*, translated by Fathers of the English Dominican Province, London: Encyclopedia Britannica, 1952.
- ; *The Power of God*, translated by Rihard Regan, New York: Oxford University Press, 2012.
- ; *On Law, Morality and Politics*, Indiana: Hackett Publishing Company, 1988.
- Aristoteles; *Fizik*, çev. Saffet Babür, 1. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 1997.
- ; *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 1993.
- ; *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, 2. Baskı, Ankara: Ayraç Yayınevi, 1998.
- ; *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan, 2. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 1995.
- Bowlin, John; *Contingency and Fortune in Aquinas's Ethics*, New York: Cambridge University Press, 1999.
- Butler, Judith; *Yaşam ile Ölümün Akralılığı Antigone'nin İddiası*, çev. A. Ergenç, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007.
- Cassirer, Ernst; *İnsan Üstüne Bir Deneme*, çev. Necla Arat, 1. Baskı, İstanbul: Remzi Yay., 1980.
- ; *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev. Doğan Özlem, 1. Baskı, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., 1988.
- Chroust, Anton-Hermann, Frederick A. Collins; “The Basic Ideas in the Philosophy of Law of St. Thomas Aquinas as Found in the Summa Theologica”, *Marquette Law Review*, Volume: 26, Issue: 1, December 1941, s. 11-29.
- Copleston Frederick; *Felsefe Tarihi-Helenistik Felsefe*, çev. Aziz Yardımlı, 1. Baskı, İstanbul: İdea Yay., 1990.
- ; *Felsefe Tarihi-Ön Sokratikler ve Sokrates*, çev. Aziz Yardımlı, 2. Baskı, İstanbul: İdea Yayınları, 1990.
- Curley, Edwin; “The State of Nature and Its Law in Hobbes and Spinoza.” *Philosophical Topics*, Vol. 19, 1991, s. 97-117.
- Dante; *İlahî Komedya-Cehennem*, çev. Rekin Teksoy, 10. Baskı, İstanbul: Oğlak Yay., 2011.
- Descartes; *Ahlâk Üzerine Mektuplar*, çev. Mehmet Karasan, İstanbul: MEB Yay., 1989.
- ; *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, 4. Baskı, İstanbul: Say Yay., 1995.
- ; *Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan, İstanbul: MEB Yay., 1967.
- Erhat, Azra; *Mitoloji Sözlüğü*, 1. Baskı, İstanbul: Remzi Yay., 1972.
- Feuerbach, Ludwig; *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*, çev. Oğuz Özügül, Birinci Basım, İstanbul: Ara Yay., 1991.

- Gilson, Etienne; *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2010.
- Gribnau, Hans; "The Power of Law, Spinoza's Contribution to Legal Theory", *Spinoza and Law*, ed. A. Santos Campos, Farnham: Ashgate, 2015.
- Guyer, Paul; *Kant*, London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2006.
- ; "Introduction: The Starry Heavens and the Moral Law." *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*. Ed. Paul Guyer, New York: Cambridge University Press, 2006, s. 1-27.
- Hadot, Pierre; *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, çev. Muna Cedden, 1. Baskı, Ankara: Dost Kitabevi, 2011.
- Hall, Pamela M.; *Narrative and the Natural Law: An Interpretation of Thomistic Ethics*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994.
- Harris, C. E.; "The Ethics of Natural Law", *Conduct and Character-Readings in Moral Theory*, ed. Mark Timmons, Sixth Edition, Boston: Wadsworth, Cengage Learning, 2012, s. 78-93.
- Hobbes, Thomas; *Leviathan*, çev. Semih Lim, 11. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2013.
- ; "A Dialogue Between a Philosopher and a Student, of the Common Laws of England", in *Writings on Common Law and Hereditary Right*, ed. A. Cromartie & Q. Skinner Oxford/ New York: Oxford University Press, 1681/2005.
- Hocaoğlu, Durmuş; "Descartes Felsefesinde Bir Problem Alanı Olarak Ahlâk", *Doğu Batı Etik Özel Sayısı*, Yıl: 1., Sayı: 4, Ankara: 1998.
- Irwin, T. H.; "Nature, Law, and Natural Law", *The Oxford Handbook of the History of Ethics*, (Oxford: Oxford University Press, 2013), s. 206-228.
- İbn Rüşd; *Kitâbü'l-Keşf an Menâhici'l-Edille fî Akâidi'l-Mille*, haz. Muhammed Âbid el-Câbirî, Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1998.
- Kant, Immanuel; *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İonna Kuçuradi, 3. Baskı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yay., 2002.
- ; "Aydınlanma Nedir?", çev. Nejat Bozkurt, *Seçilmiş Yazılar*, 1. Baskı, İstanbul: Remzi Yay., 1984.
- ; *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İonna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı, 2. Baskı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yay., 1994.
- Klocker, Harry; *William of Ockham and the Divine Freedom*, Milwaukee: Marquette University Press, 1996.
- Kranz, Walter; *Antik Felsefe*, çev. Suat Y. Baydur, 2. Baskı, İstanbul: Sosyal Yay., 1994.
- MacIntyre, Alesdair; *Erdem Peşinde*, çev. Muttalip Özcan, 1. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2001.
- McCluskey, Colleen; "Thomism", *The Oxford Handbook of the History of Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 2013, s. 152-153.
- Neiman, Susan; *Modern Düşüncede Kötülük*, çev. Ayhan Sargüney, İstanbul: Ayrıntı Yay., Birinci Basım, 2006).
- Newton, Isaac; *Doğal Felsefesinin Matematiksel İlkeleri*, çev. Aziz Yardımlı, 1. Baskı, İstanbul: İdea Yayınları, 1998.
- O'Connor, D. J.; *Aquinas and Natural Law*, London: Macmillan & Co Ltd, 1967.
- Platon; *Devlet*, çev. Sabahattin Eyuboğlu, M. Ali Cimcoz, 8. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2004.
- ; *Euthyphron*, çev. Güvenç Sar, İstanbul: Kabalıcı Yay., 2011.
- ; *Gorgias*, çev. Mehmet Rifat, Sema Rifat, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2013.

- Porter Jean; *Nature as Reason: A Thomistic Theory of the Natural Law* Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2005.
- Rousseau, Jean Jacques; *Émile or Concerning Education*, Translated by Eleanor Worthington, Boston: D. C. Heath & Company, 1889.
- Sophokles, *Antigone*; çev. Ari Çokona, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2017.
- Spinoza, Benedictus; *Ethica*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı Yay., 2012.
- ; *On the Improvement of the Understanding*, Translated from the Latin: R. H. M. Elwes, New York: Dover Publications, 1955.
- ; *Tractatus Politicus*, çev. Murat Erşen, Ankara: Dost Kitabevi Yay., 2015.
- Taylor, Richard; “Arabic/İslamic Philosophy in Thomas Aquinas’s Conception of the Beatific Vision in IV Sent., D. 49Q.2, A.1” *The Thomist*, Vol. 76, 2012, s. 509-550.
- Waldron, Jeremy; “Legal and Political Philosophy”, *The Oxford Handbook Jurisprudence and Philosophy of Law*, ed. Jules Coleman and Scott Shapiro, Oxford: Oxford University Press, s. 352-381.
- Yıldız, Mustafa; “Spinoza’da İnsan Doğası-Siyaset İlişkisi Üzerine Bir Deneme”, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 1, No. 3, 2012, s. 1-33.





# AHLÂKIN EVRİMSEL KÖKENİ, AHLÂKÎ BİLGİ VE AHLÂKÎ REALİZMİ ZAYIFLATABİLİR Mİ?

Ferhat Yöney\*

## CAN EVOLUTIONARY ORIGIN OF MORALITY UNDERMINE MORAL KNOWLEDGE AND MORAL REALISM?

### ÖZ

Ahlâkın evrimsel kökeninin ahlâkî bilgi ve ahlâkî realizmi zayıflattığına ilişkin argümanlar ve bu argümanlara verilen yanıtlar, son on yıl içinde felsefecilerden büyük ilgi görmüşlerdir. Bu makale, öncelikle insanda ahlâkın evrimsel kökenine ilişkin sosyobiyojoloji ve evrimsel psikoloji alanlarındaki bilimsel çalışmaları sunmaktadır. İkinci olarak, Sharon Street ve Richard Joyce'un 2006 yılında bu bilimsel çalışmalara dayanarak ortaya koydukları, ahlâkın evrimsel kökeninin ahlâkî bilgi ve ahlâkî realizmi zayıflattığı argümanlarını açıklamaktadır. Son olarak ise Street ve Joyce'un argümanları, çeşitli eleştiriler ışığında değerlendirilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Evrim Teorisi, sosyobiyojoloji, evrimsel psikoloji, ahlâkî bilgi, ahlâkî realizm, ahlâkî kuşkuculuk, ahlâkî anti realizm.

### ABSTRACT

Arguments defending that evolutionary origin of morality undermines moral knowledge and moral realism and responses to these arguments, attracted great interest from philosophers in last ten years. This article, firstly presents scientific work done in sociobiology and evolutionary psychology concerning evolutionary origins of human morality. Secondly, explains arguments put forth by Sharon Street and Richard Joyce at 2006, which argues that evolutionary origin of morality undermines moral knowledge and moral realism based on

\* Yrd. Doç. Dr. İstanbul Medeniyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, ferhatyoney@gmail.com. Yazı geliş tarihi: 19.05.2017; kabul tarihi: 04.12.2017.

these scientific works. Lastly, Street and Joyce's arguments are evaluated taking into consideration some criticisms.

**Keywords:** Theory of evolution, sociobiology, evolutionary psychology, moral knowledge, moral realism, moral skepticism, moral anti realism.

...

## 1. Giriş

Biyolojik evrim teorisi ile ahlâkın ilişkilendirilmesi, bu teorinin çıktılarında ahlâka ilişkin felsefî çıkarımların yapılması neredeyse biyolojik evrim teorisi kadar uzun bir geçmişe sahiptir. Biyolojik evrim teorisi ile ahlâk arasında en temelde üç biçimde ilişki kurulabilir.<sup>1</sup> Bunlardan birincisi “Betimsel Evrimci Ahlâk” olarak adlandırılan alan olup ahlâka ilişkin olguların evrimsel olgular ve süreçlerle açıklanmaya çalışılmasıdır. Bu alan, evrimsel psikolojinin bir alt kümesi olarak da görülebilir, dolayısıyla felsefî olmaktan daha çok bilimseldir.

Evrim teorisi ile ahlâk arasında kurulabilecek diğer iki ilişkinin ise felsefî yönü ağır basmakla beraber, dayanağı büyük ölçüde betimsel evrimci ahlâktır. Bunlardan birincisi, ahlâkî yargıların doğruluğunun savunulmasının evrim teorisinin olgularına dayalı olarak yapılmasıdır. Bununla evrim teorisine dayalı bir ahlâkî realizm savunulur. Yani nesnel biçimde var olduğu düşünülen ahlâkî özellikler, evrim teorisine ilişkin olgularla özdeşleştirilir veya bu olgulara bağımlı olarak konumlandırılır. Bu yaklaşıma verilebilecek en eski örnek Herbert Spencer'in çalışmasıdır.<sup>2</sup>

İkincisi ise birincisinin tersine evrim teorisi ile ahlâkî realizm ve bilgi arasında olumsuz bir ilişki kurulmasıdır. Evrim teorisine dayalı ahlâkî realizm kurma çabalarının büyük ölçüde başarısız görülmesi ile son yıllarda evrim teorisi ahlâk felsefesi alanındaki çalışmalar çoğunlukla bu ikinci alanda yoğunlaşmıştır. Buna göre, evrim teorisi, ahlâkın kökenini ve oluşum sürecini açıklamak yoluyla ahlâkî realizmi veya en azından ahlâkî bilgiyi zayıflatır. Böylece ahlâkî anti realizmi ve ahlâkî kuşkuculuğu destekler. Bu yaklaşımın ilk öncüsü diyebileceğimiz kişi, 1980'lerdeki çalışmalarıyla Michael Ruse ve Edward O. Wilson'dur. Sharon Street ve Richard Joyce'un son yıllardaki çalışmaları da benzer bir amacı gütmekle birlikte felsefî olarak çok daha derinlikli ve gelişmiş örneklerdir. Son on yılda bu iki felsefecinin evrim teorisi ile ahlâk arasında kurmaya çalıştığı olumsuz ilişki üzerine yoğun bir felsefî tartışma sürmektedir.

<sup>1</sup> William FitzPatrick, “Morality and Evolutionary Biology”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy* <http://plato.stanford.edu/entries/morality-biology/> (erişim: Haziran 06, 2016).

<sup>2</sup> Herbert Spencer, *Data of Ethics*, Michigan: A Bell & Howell Company, 1879, 1998.

## 2. Betimsel Evrimci Ahlâk

Betimsel evrimci ahlâka ve ahlâkın evrimsel kökenine ilişkin çalışmalara geçmeden önce evrim teorisinin ana düşüncesini özetlemek yararlı olacaktır. Evrim teorisi, canlılığın ve canlı türlerinin oluşumunun açıklanmasında canlılar arasındaki farklılıklar, bu farklılıkların canlıların yaşamını sürdürme ve üremelerini etkilemesi ve bu özelliklerin sonra gelen soylara aktarılması düşüncesine dayanır. Buna göre, bütünüyle aynı özelliklere sahip olmayan bireylerden uyumu (fitness) daha yüksek, yani yaşamını sürdürme ve üreme açısından daha üstün özelliklere sahip olanlar, doğal seçim yoluyla yaşamda kalır. Doğal seçim sonucunda uyum açısından üstün olan bireyler yaşamını sürdürürken, bu bireylere bunu sağlayan özellikler de sonra gelen soylara adaptasyonlar olarak genler yoluyla aktarılır. Doğada bu yaşamını sürdürme savaşı vardır çünkü canlı popülasyonu büyüdükçe bu canlıların gereksinim duyduğu besin gibi kaynaklar aynı oranda artmaz. Ayrıca canlıların içinde bulunduğu koşullar, yaşamını sürdürme ve üreme açısından çeşitli özellikleri diğer özelliklere göre daha etkin kılar. Örneğin zebra için daha hızlı koşma özelliği uyumu artırır bir özelliktir.<sup>3</sup>

Dünyadaki canlılığın oluşumu bütünüyle rastlantısal değildir; doğal seçim denilen bu süreç de etkilidir. Bu süreçte çeşitli özellikler, canlı topluluklarında ortaya çıkar, seçilir ve varlığını sürdürür. Bu özellikler, atalardan yavrularına aktarılır ve bunları taşıyan bireylere yaşamını sürdürme ve üreme açısından üstünlük sağlar. Bu üstünlükleri sağlayıp seçilen özelliklere “adaptasyon” adı verilir.<sup>4</sup> Bu nedenle bir özelliğin adaptasyon olduğunun savunulmasının, onun geçmişi ile ilgili bir iddia olduğunu vurgulamak önemlidir. Bir tür için adaptasyon olan özellik, o türe geçmişte uyum üstünlüğü sağlamıştır, bu nedenle seçilmiştir ve bugüne aktarılmıştır. Bununla beraber evrim teorisi, canlıların bütün özelliklerinin adaptasyon olduğu ve bu özelliklerin doğal seçim sürecinin bir sonucu olduğunu savunmaz. Canlıların kimi özellikleri, doğal seçim dışında, diğer etkenlerin sonucudur ya da doğal seçim sürecinde ortaya çıkan adaptasyonlarla beraber var olan “yan ürün” konumundaki özelliklerdir.<sup>5</sup>

Doğal seçim süreci, uzun yıllar boyu sürer ve bu adaptasyonların sonraki kuşaklara aktarılması ile yeni türler oluşur. Dolayısıyla uyumu arttıran bu özellikler genler yoluyla sonraki kuşaklara aktarılmasaydı doğal seçim süreci gerçekleşemezdi. Buna göre bütün canlılar, ortak bir atadan, doğal seçim ve mutasyon yoluyla değişen genler ve bu genlerin sonraki kuşaklara aktarılması gibi süreçlerin de etkisiyle oluşur. Bu düşünce, “Yaşam Ağacı” düşüncesidir. Dolayısıyla şu an var olan her iki türün ortak atası olan bir tür vardır.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Elliott Sober, *Biyoloji Felsefesi*, çev. Gökhan Akbay v. dğr., 2. bs., Ankara: İmge Kitabevi, 2016, s. 42.

<sup>4</sup> Sober, *Biyoloji Felsefesi*, s. 42, 43.

<sup>5</sup> Sober, *Biyoloji Felsefesi*, s. 187.

<sup>6</sup> Sober, *Biyoloji Felsefesi*, s. 39, 40.

## 2.1. Sosyobiyojoloji ve Hayvanlarda Yardımlaşmanın Evrimsel Kökeni

Ahlâkın evrimsel kökeni ise sosyobiyojoloji ve evrimsel psikolojoloji alanlarını ilgilendirir. Sosyobiyojoloji, biyolojinin canlıların toplumsal ilişkilerini, birbirlerine karşı olan davranışlarını inceleyen alt dalıdır. Sosyobiyojolojinin ahlâkla ilişkili olan bölümü, evrim teorisi ve doğal seçilimin temelde güçlü olanın ayakta kalması ve canlıların bencilliğine dayanmasına karşın hayvanlardaki yardımlaşmacı eylemlerin de evrim teorisi ve doğal seçim ile uyumlu biçimde açıklanabilmesine ilişkin çalışmaları içerir.

Evrimsel psikolojoloji ise canlıların yalnızca bedenlerinin değil zihinlerinin de evrimsel süreçten etkilendiği düşüncesine dayanır. Evrimsel psikolojolojiye göre nasıl ki insanın çeşitli fiziksel özellikleri ve yetileri insana yaşamını sürdürmesinde üstünlük sağlaması dolayısıyla evrim sürecinde seçildiyse, insanın çeşitli zihinsel özellikleri ve yetileri de evrim sürecinin bir sonucudur. Evrimsel psikolojinin ahlâkla ilişkili bölümü ise ahlâka ilişkin duygular, yargılar ve bu duygu ve yargıların oluşma sürecinin doğal seçim süreci ile açıklanmasıdır ki bu alana ahlâkî psikolojoloji adı verilir. Dolayısıyla sosyobiyojoloji büyük ölçüde hayvanlar ile ilişkili iken evrimsel psikolojoloji büyük ölçüde insanlarla ilgilidir.

Sosyobiyojoloji ve ahlâkî psikolojoloji çalışmalarının amaçlarından biri, temelde bencillik ve yaşamda kalma savaşı üzerine kurulu olan doğal seçilime dayalı evrim düşüncesinin canlılarda açık biçimde görülen yardımlaşma, özgecil eğilimler ve davranışlar ve insandaki ahlâkî yargılar ile uyuşturulmasıdır. Eğer canlılığın ve türlerin oluşumunu açıklayan doğal seçim süreci güçlü olanın yaşamasını ve bencilliği öngörüyor ise canlılardaki yardımlaşma ve özgecil eğilimler evrim teorisinin geçerliliğini zayıflatmaz mı?

Bu soruya olumsuz yanıt vermek için evrimci biyologlar ve psikologlar yardımlaşma ve özgecil davranışların bireye değil topluluğa katkı sağladığını öne sürmüşlerdir. Ortak bir amaca yönelik olarak beraber hareket eden bir topluluğun, beraberce hareket etmeyen bir topluluğa göre bu amaca ulaşma açısından daha üstün olduğu söylenebilir. Bu bağlamda, yaşamını sürdürme savaşında ortak hareket eden ve yardımlaşan bir topluluk, bu özellikleri sergilemeyen, bütünüyle bencil davranan bireylerden oluşan benzer bir topluluğa göre daha üstündür. Örneğin, bir sincap topluluğunu ele alalım. Bu sincap topluluğundaki bireylerin, kendilerini yiyecek olan kurtlara karşı diğer sincapları uyardıkları durumunda, bu özellik bu topluluğun yaşamını sürdürme ve çoğalma olasılığını artırır.<sup>7</sup> Dolayısıyla yardımlaşma, doğal seçimle çelişir olmak bir yana doğal seçilimi destekler duruma gelir.

Evrimsel düşüncesi içinde burada ortaya çıkan sorun, adaptasyonların ölçeğinin ne olduğu sorusudur. Şöyle ki; adaptasyonların ölçeği tekil canlı mıdır yoksa canlılar topluluğu mudur? Bir özellik, onu taşıyan canlıya yarar sağladığı için mi seçilmiştir yoksa o canlının içinde bulunduğu topluluğa yarar sağladığı için mi seçilmiştir? Ev-

<sup>7</sup> Scott M. James, *An Introduction to Evolutionary Ethics*, Malden: Blackwell Publishing, 2011, s. 30, 31.

rim düşüncesi, temelde bencilliği ve yarışmacılığı öngörmesine karşın canlılardaki yardımlaşmacı eylemler ve özgecil eğilimler evrim düşüncesi içinde açıklanacaksa bu soruya seçilimin ölçeğinin –en azından bu özellikler için– canlı topluluğu olabileceği yönünde yanıt verilmesi uygun gözükmektedir.<sup>8</sup>

Böylece gerek canlılardaki yardımlaşma gösteren eylemler gerekse özgecil güdüler, evrim düşüncesi içinde başarıyla açıklanabilmiş olur. Bir topluluk içinde yardımlaşan bireyler yardımlaşmayanlardan, özgecil bireyler bencil bireylerden daha az uyuma sahiptir ancak yardımlaşan bireylerden oluşan bir topluluk yardımlaşmayan bir topluluktan, özgecil bireylerden oluşan topluluk da bencil bireylerden oluşan topluluktan daha yüksek uyuma sahiptir.<sup>9</sup> Dolayısıyla yardımlaşma ve özgecil güdülerini oluşturan özellikler, tek bir topluluk içinde seçilip evrimleşemez, tersine uzun süre içinde bu özelliklerin uyum açısından başarısız olması nedeniyle gitgide azalması beklenir. Ancak çeşitli toplulukların birbiriyle etkileşimi ve yarışması söz konusu olduğunda yardımlaşmayı ve özgecil güdülerini sağlayan özellikler, uyum üstünlüğü sağlayarak evrimleşebilir.<sup>10</sup>

Evrim teorisi, canlılarda güçlü olanın yaşamını sürdürmesini öngörmesine karşın çeşitli hayvanlarda gözlemlenen yardımlaşmacı eylemler vardır. Sosyobiologlar, bu yardımlaşmacı eylemlerin yarışmacılığı öngören doğal seçim düşüncesi ile çelişmediğini göstermeye çalışmışlardır. Bunun için bu davranışların adaptasyon olabileceğini gösteren çeşitli mekanizmalar tanımlamışlar ve bu mekanizmaları deneysel olarak desteklemeye çalışmışlardır.

Bu davranışlarla ilgili olarak vurgulanması gereken önemli bir konu, bunların yalnızca yardımlaşmacı davranışlar yani yalnızca yardım edilen canlının uyumunu arttırıcı davranışlar olmadığıdır. Bu davranışların en azından bir bölümünde, yardım eden canlı, yardım etme eylemini kendi uyumunu azaltarak yapar.<sup>11</sup> Hayvanlardaki yardımlaşmayı açıklamaya yönelik ortaya konulan mekanizmalardan biri akraba seçilimidir (kin selection). Bu mekanizmaya göre eğer bir alelin (bir özelliğin kalıtımından sorumlu gen çifti) ortaya çıkardığı fenotip (kalıtsal ve diğer etkenlerin sonucu ortaya çıkan dış görünüş), o canlının yaşamını sürdürmesi ve üremesi konusunda üstünlük sağlıyor ise aynı alel bu canlının akrabalarının yaşamını sürdürmesi ve üremesi konusunda da üstünlük sağlar. Çünkü yakın akrabaların aynı aleli taşımaları olasılığı yüksektir. Bu da akrabaların yaşamlarını sürdürme ve üremelerinin artmasını sağlayan alellerin ve yakın akrabaya yardım eden davranışları destekleyen genlerin ilerleyen kuşaklarda bunu sağlamayanlara göre daha çok yayılması demektir.<sup>12</sup>

<sup>8</sup> Sober, *Biyoloji Felsefesi*, s. 198.

<sup>9</sup> Sober, *Biyoloji Felsefesi*, s. 202.

<sup>10</sup> Sober, *Biyoloji Felsefesi*, s. 215.

<sup>11</sup> Richard Joyce, *Evolution of Morality*, Massachusetts: MIT Press, 2006, s. 13, 14.

<sup>12</sup> William FitzPatrick, "Morality and Evolutionary Biology", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* <http://plato.stanford.edu/entries/morality-biology/> (erişim: Haziran 06, 2016).

Yardım eden canlının bu yardımı, kendisinin uyumu için olumsuz etkiye neden olsa da yardım ettiği yakın akrabasının yaşamını sürdürmesine katkı sağladığı için yardım ettiği akraba aracılığıyla seçilir. Çünkü bu yardımı sonucu yardım edilen yakın akraba yaşamını sürdürdüğü ve bu yardıma neden olan genler, yardım ettiği yakın akrabasında da yüksek olasılıkla bulunduğu için onun aracılığıyla sonraki kuşaklara aktarılır. Akriba seçilimi mekanizması, çeşitli böcek türlerinin davranışlarını açıklamak için kullanılır. Bu tip canlılarda yüksek düzeyde yardımlaşma, iş bölümü, besin ve bilgi paylaşımı bulunmaktadır. Bu özellikler, bütün bir topluluğun davranışları açısından tek bir canlı gibi gözükmesine neden olmaktadır. Örneğin işçi bal arıları, kendilerinin yok olması pahasına kovana çeşitli saldırılardan korumak için ve kraliçe arının yaşamını sürdürmesi ve üremesi için çaba harcarlar. Bu, davranışı yapan işçi bal arısının ölmesine neden olsa da kraliçe arı ve arı kovanının uyumunu artırıcı konumdur.<sup>13</sup>

Hayvanlardaki yardımlaşmayı evrim teorisi ve doğal seçim düşüncesi içinde açıklamayı amaçlayan bir diğer mekanizma ise karşılıklı özgecilik (reciprocal altruism)<sup>14</sup> olarak adlandırılan süreçtir. Bu süreç, kendi uyumunu olumsuz etkilemesine karşın yardım eden davranışta bulunan canlı ile yardım edilen canlının akraba olmaması durumlarında da yardım edici davranışı bir adaptasyon olarak açıklayabilmeye yöneliktir. Buna verilen en yaygın örnek “Sen benim sırtımı kaşı, ben de senin sırtını kaşıyayım” biçiminde ilkeleşen maymunlardaki karşılıklı yardımlaşmacı davranıştır.

Maymunların, kendileri için zararlı olan parazitlerden korunabilmek için bunlarla savaşmaları gerekmektedir. Ancak bedenlerinin her yerine ulaşamadıkları için bu parazitler konusunda kendilerine yardımcı olacak başkalarına gereksinim duymaktadırlar ki bu da başka bir maymundur. Yardım eden maymunun bu yardımı yapmasının kendi uyumu açısından olumlu olması için bu yardımı yaparken yaşadığı uyum eksikliğinin gelecekte elde edeceği yarar ile giderilmesi gerekmektedir. Yardım eden maymunun yardım süresince yaşadığı uyum eksikliği, besin, av ve olası eşleri arama gibi uyumunu artırıcı etkinliklerden alıkonacak olmasından kaynaklanır. Diğer maymunun sırtını kaşıyan maymunun yaşadığı bu uyum kaybı ancak benzer bir yardımı diğer maymundan alması, alabilmesi ya da alma beklentisi ile olanaklı olabilir. Bunun için maymunun

<sup>13</sup> William FitzPatrick, “Morality and Evolutionary Biology”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy* <http://plato.stanford.edu/entries/morality-biology/> (erişim: Haziran 06, 2016).

<sup>14</sup> Bu mekanizmanın biyologlarca “karşılıklı özgecilik” olarak adlandırılması çeşitli felsefecilerce eleştirilmiştir. Çünkü felsefi açıdan bir eylemin bencil veya özgecil olup olmaması, o eylemin eylenen kişiye yarar sağlayıp sağlamamasıyla değil eylemin arkasında yatan güdüleyici gerekçelerle ilgilidir ki bu böceklerin yardım etme kaygısı ve güdüsü ile bilinçli bir biçimde davrandığı düşüncesini içerir. Ancak hayvanlara özellikle de böceklerle bu özelliğin yüklenilebileceğini savunmak zor gözükmektedir. Dolayısıyla Scott M. James bu mekanizmayı biyologlar içinde yaygın kullanım olan “karşılıklı özgecilik” yerine “karşılıklılık (reciprocity)” biçiminde adlandırmanın daha uygun olacağını savunur. Bkz. James, *An Introduction to Evolutionary Ethics*, s. 39, 40 ve Joyce, *Evolution of Morality*, s. 14. Benzer kaygıyla “ahlâk” sözcüğünü hayvanlar için kullanmaktan olabildiğince kaçınarak “yardımlaşma” sözcüğünü kullanmaya çalıştım.

sırtının diğer maymunca kaşınması ile elde edeceği uyumdaki artışın, diğer maymunun onun sırtını kaşırken yaşayacağı uyum kaybını karşılayacak düzeyde olması gerekir.<sup>15</sup>

Dolayısıyla bir maymunun diğer maymuna parazitlerden kurtulma konusunda yardım etmesi, yardım edeceği maymundan geçmişte yardım almış olması ile sıkı biçimde ilişkilidir. Bir maymun, kendisiyle akraba olmayan diğer bir maymuna yardım çağrısında bulunduğu anda, bu çağrıya olumlu yanıt alabilmesi geçmişte yardım etmiş olup olmadığıyla sıkı biçimde ilişkilidir. Eğer geçmişte yardım etmiş ise bu çağrısına olumlu yanıt alma olasılığı yüksek iken tersine geçmişte yardım etmemiş ise bu çağrısının göz ardı edilmesi yüksek olasılıktır. Böylece uzunca süreler göz önünde bulundurulduğunda yardım etmek, yardım etmemeye göre daha uyum artırıcı bir özellik olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla karşılıklı yardımlaşma, yardımlaşmamaya göre topluluk ölçeğinde yararlı bir özellik olmaktadır.<sup>16</sup>

Hayvanlardaki yardımlaşmayı açıklamaya yönelik bir diğer mekanizma ise canlıların birbirleriyle karşılıklı ve doğrudan ilişkisine değil de dolaylı ilişkisine dayanan “dolaylı karşılıklık (indirect reciprocity)”tır. Bu mekanizmaya göre bir topluluktaki A bireyi, türdeşlerine karşı yardımlaşmacı bir tutum içinde olurken, B bireyi tersine bu yardımlaşmacı tutumu benimsemez. C bireyi ise her ikisi ile de doğrudan ilişki içinde olmamasına karşın yardım edip etmeme konusunda A ve B’nin geçmişlerini gözlemler. Bu gözlemlere dayanarak C kişisi A veya B kişisini karşılıklı yarara dayalı bir ilişki için seçme konumunda olduğunda B’yi değil de A’yı seçer. Böylece A’nın geçmişte türdeşlerine karşı yardım etme eylemleri ödüllendirilmiş olur.<sup>17</sup>

## 2.2. Evrimsel Psikoloji ve İnsanda Ahlâkın Kökeni

İnsanda ahlâkın evrimsel kökeni söz konusu olunca, hayvanlarda yardımlaşma içeren davranışların evrimsel kökeninde olduğu gibi, bu özelliklerin yaşamı sürdürme ve üreme açısından üstünlük sağlayan adaptasyonlar olduğu anlaşılmalıdır. Burada önemli olan, evrimsel açıklaması yapılmaya çalışılan “ahlâk”tan ne anlaşılması gerektiğidir. İnsanda ahlâk dendiğinde hayvanlarda olduğu gibi yardımlaşmacı davranışlar değil insanların zihin durumları anlaşılır. Dolayısıyla ahlâk alanına ilişkin inançlarımız, yargılarımız, eğilim ve duygularımız insanda ahlâkî oluşturur.

Ahlâk dilinde kullanılan özellikler “iyi” ve “kötü” ile sınırlı değildir. Ahlâkî doğru-yapılması gereken (morally right), yanlış-kaçınılması gereken (morally wrong), serbest olma ve fazladan iyi (supererogatory) olma özellikleri, eylemlerimize ahlâkî özellikleri açısından yüklediğimiz dört özelliktir. Ahlâkî olarak doğru eylemler, yapılmadığında diğer kişilerce kınanan, bu eylemleri yapmayan kişide suçluluk duygusu

<sup>15</sup> James, *An Introduction to Evolutionary Ethics*, s. 40-44.

<sup>16</sup> James, *An Introduction to Evolutionary Ethics*, s. 40-44.

<sup>17</sup> Joyce, *Evolution of Morality*, s. 31, 32.

uyandıran eylemlerdir. Ahlâkî olarak kaçınılması gereken eylemler ise yapılması durumunda diğer kişilerce kınanan, bu eylemleri yapan kişide suçluluk duygusu uyandıran eylemlerdir. Ahlâkî olarak serbest olan eylemler, yapıldığında da yapılmadığında da diğer kişilerce ne kınama ne de övgüyle karşılanan eylemlerdir. Ahlâkî olarak fazladan iyi eylemler ise yapılmadığında diğer kişilerce kınanmayan ancak yapıldığında övgüye değer bulunan eylemlerdir. Dolayısıyla ahlâkî yargılarımızın hem bilişsel hem duygusal boyutu vardır.

Ahlâkî olarak yapılması gereken ve kaçınılması gereken eylemlerin normatif gücü, olumsal arzularımıza bağlı değildir. Ahlâkî yükümlülükler, ahlâkla ilgili olarak anlamlı biçimde düşünüp, konuşabilen her insan için geçerlidirler ve bütün insanları buna uygun biçimde eylemek için yönlendirirler. Bir insan, “hırsızlık yapmak yanlıştır” dediğinde, eğer bu yargıyı içten bir biçimde ortaya koyuyorsa hırsızlıktan kaçınmak için ahlâkî gerekçeleri ve arzusu var demektir. Ayrıca ahlâkî yargılara karşılık gelen ahlâkî olgular, insanların uzlaşımı olan öznel durumlar olarak değil insanların zihinsel durumlarından bağımsız nesnel durumlar olarak gözükümlüdürler.<sup>18</sup>

Dolayısıyla insanda ahlâk dendiğinde yalnızca belirli davranışlar değil, acıma, kınama, suçluluk gibi belirli duygular ve bunlara ek olarak, ahlâkla ilgili düşünme ve ahlâkî yargılar ve bu ahlâkî yargılarımızın genel de (ör: hırsızlık yapmak yanlıştır) olsa belirli bir içeriği anlaşılmalıdır. İnsanda ahlâkın doğuştan olması, bunların hepsinin veya en azından bir bölümünün doğuştan olması olarak anlaşılabilir. Bunlar da, değişik “ahlâkî doğuştancılık (moral nativism)” seçeneklerini ortaya çıkarır.<sup>19</sup>

Bir seçeneğe göre insanda ahlâkın doğuştan olması, ahlâk duygusu (moral sense) yani ahlâkî duyguları hissetme, ahlâkî yargılarda bulunma eğilimi ve yetisinin doğuştan ve adaptasyon olmasıdır. İnsanda ahlâkın evrimsel sürecin bir sonucu olması demek, ahlâka ilişkin duygularımızın, ahlâkî yargılarda bulunma yetimizin bizlerin ilk atalarında yaşamını sürdürme ve üreme açısından adaptasyon olarak seçildiğini savunmaktır.<sup>20</sup>

İnsanda ahlâkın adaptasyon olması, insanların ahlâk üzerine düşünmedikleri anlamına değil genlerin, insanların ahlâkî yargılarda bulunacak biçimde düşünmeye yönlendirdiği ve bunun insanın biyolojik açıdan uyumunu arttırdığı anlamına gelmektedir.<sup>21</sup> İnsanda ahlâkın adaptasyon dolayısıyla doğuştan olması, kültürel, aile, dış dünya gibi sonradan karşı karşıya kalılabilecek etkilere hiçbir biçimde açık olmadığı anlamına da gelmez. Dolayısıyla ahlâkın doğuştan olması, değişik toplumların ahlâk kuralları arasındaki çeşitlilik ve uyumsuzluk ile de yanlılanacak bir düşünce değildir.<sup>22</sup>

<sup>18</sup> James, *An Introduction to Evolutionary Ethics*, s. 56.

<sup>19</sup> Değişik ahlâkî doğuştancılık seçenekleri için bkz. Richard Joyce, “Ethics and Evolution”, *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, ed. Hugh LaFollette, Ingmar Persson, 2. bs., Malden: Blackwell Publishing, 2013, s. 130-131.

<sup>20</sup> James, *An Introduction to Evolutionary Ethics*, s. 13, 14.

<sup>21</sup> Michael Ruse, E. O. Wilson, “Moral Philosophy as Applied Science”, *Philosophy*, Vol. 61, No. 236, Nisan 1989, s. 179.

<sup>22</sup> Joyce, *Evolution of Morality*, s. 8, 13.



Evrım süreciyle ortaya çıkan bu ahlâk duyusunun, ahlâkî duygular ve ahlâkî düşünceler aracılığıyla toplumsal bağılılığı arttırdığı ve karşılıklı etkileşimi teşvik ettiği savunulmuştur. Belirli bir eylemin ahlâkî açıdan yanlış olduğunun düşünülmesi, o kişi ya da topluluğa, böyle düşünmeyen kişi ya da topluluklara göre yaşamını sürdürme ve üreme gibi biyolojik üstünlükler sağlamıştır.<sup>23</sup>

Ahlâk duyusunun neden doğuştan gelen bir yeti ve adaptasyon olabileceği, büyük ölçüde Richard Joyce'un görüşlerine dayanarak, daha kapsamlı bir biçimde şöyle ortaya konabilir. Daha önce hayvanlarla ilgili olarak görüldüğü gibi yardımlaşmacı davranışlar, bu davranışları sergileyen canlılar topluluğu için yararlıdır. İnsanda ahlâk duyusunun (ahlâkî yargılarda bulunma yetisi veya eğilimi) bulunması, yalnızca yardımlaşmacı davranışlar yapmaya yönelik eğilim ve arzuların bulunmasına göre daha gelişmiş bir özelliktir. Ahlâk duyusunun bulunması durumunda, yalnızca yardımlaşmacı davranışlar yapmaya yönelik eğilim ve arzuların bulunması durumuna göre bu yardımlaşmacı davranışların yapılması olasılığı daha yüksek olur. Çünkü ahlâkî yargıda bulunmak, ahlâkî yargıda bulunduğumuz konuya uygun biçimde eylemeye yönelik yalnızca eğilim ve arzudan daha öte ve fazlasını içerir. Örneğin "Bir insanı kandırmak ahlâken yanlıştır" genel ahlâkî yargısına sahip isem arkadaşımı kandırmama yönünde eğilim ve arzum vardır ancak buna ek olarak arkadaşımı kandırmamam *gerektiği* ya da arkadaşımı kandırmamalıyım düşüncesine de sahibimdir. Bu düşünce, arkadaşımı kandırmam durumunda bende bir suçluluk, pişmanlık ve kınamayı hak etme gibi olumsuz duyguları da beraberinde getirmektedir. Dahası benzer durumun aynı yanlış eylemi yapan bütün insanlar için gerektiği ve geçerli olduğu düşüncesine de sahibimdir.<sup>24</sup>

Ahlâk duyusunun neden evrimsel kökeni olabileceği dolayısıyla adaptasyon olabileceği ile ilgili ayırım, belirli bir eylemi yapmamaya yönelik yalnızca eğilim ve arzu ile o eylemin herkesçe *yapılmaması gerektiği*, yapılması durumunda *kınanmayı hak ettiği* düşüncesi arasındaki farktır. İkincisi, insanların yaşamlarını sürdürmesi ve üremesi için yararlı olan yardımlaşmacı eylemlerin yapılmasına katkı sağlama açısından birincisine göre çok daha güçlü bir destek sunmaktadır. Çünkü karşısındaki kişiyi kandırmamaya yönelik yalnızca eğilim ve arzusu olan kişi, kolaylıkla bu kişiyi kandırmaya yönelebilir. Bir kişi "Bir insanı aldatmak ahlâken yanlıştır" yargısında bulunduğu anda yalnızca aldatmak eylemine ahlâkî olarak yanlış olma özelliğini yüklemekle kalmaz; buna ek olarak bu eylemi yapması durumunda yaşayacağı suçluluk, pişmanlık, kendisi ve başkalarının kınanma ve dahası bu kınanmayı hak ettiği gibi düşünceleri de zihninde barındırmaktadır. Bu ise yalnızca eğilim ve arzuya göre yanlış olduğu düşünülen eylemi yapmamaya yönelik kolayca yok sayılamaz, aşılabilir daha güçlü bir engel oluşturmaktadır. Çünkü bir kişinin bir eylemin ahlâkî olarak yapılması gerektiğini düşünmesi, o eylemi yapmayı sevse de sevmese de yapması gerektiğini

<sup>23</sup> Joyce, *Evolution of Morality*, s. 48, 49.

<sup>24</sup> Joyce, *Evolution of Morality*, s. 111.

içerir ki bu, o kişinin olumsal arzularını aşan bir durumdur.<sup>25</sup>

Ahlâkî yargılar, kendimize ve diğer insanlara yöneliktir. Hem “Diğer insanları kandırmam yanlıştır” yargısını hem de aynı yargının diğer insanlar için geçerli olmalarını içerir. Ahlâk duygusu ve dolayısıyla ahlâk dili, kendi eylemlerimizi ve başkalarının eylemlerini değerlendirebileceğimiz, insanların toplu biçimde tartışma, uzlaşma ve karar vermelerini sağlayan ortaklığı sağlar. Bu ortaklık ise toplumsal bağlılığı arttıran, toplumsal sorunları çözen bir işlev görür. Ahlâkî yargılar, kuşkusuz bu yargılara uygun davranılmasını güvence altına almaz ancak bu davranışların yapılma olasılığını arttırdığı sürece ilgili evrimsel işlevini yaptığı savunulabilir.<sup>26</sup>

Sonuç olarak ilk insanlarda yardımlaşma ve iş birliğine dayanan anlaşmaların olması, yaşamlarını sürdürme ve üreme başarısı için çok önemli ve gerekli olduğundan ahlâk duygusunun ilk atalarımızda adaptasyon olarak seçilmiş olması olası bir görüş olarak ortaya konmaktadır. Bu düşünce, evrim sürecinin, insanları ahlâkî yargılarda bulunacak yeti ile donatması ve birtakım duygu durumlarına yönlendirmesidir. İnsanların, bu yargılarının ya da ahlâkî yargılarda bulunma yetisinin biyolojik getirisinin farkında olması elbette gerekmez, dahası ahlâk duygusunun insanlarda yaşamını sürdürme ve üreme başarısına katkısının başarılı olması için insanların bu biyolojik getirinin farkında olmaması gerektiği de savunulabilir.<sup>27</sup>

Philip Kitcher ise insanda ahlâk duygusunun oluşumunu üç aşamalı bir süreçle açıklar. İlk aşamada yalnızca hayvanlarda bulunan yardımlaşmacı eğilimler yani aynı türdeki diğer canlıların uyumunu kendi uyumunu azaltma pahasına arttırmayı sağlayacak eğilimler vardır. Bu eğilim hem sınırlı hem de düzensizdir. İkinci aşama, daha geniş toplulukların duygulara dayalı normatif yönlendirme yetisi oluşturmasıdır. Bu duygular, suçluluk, kızma gibi ahlâkla ilişkili duygulardır. Bu psikolojik mekanizma sınırlı ve düzensiz olan birinci aşamadaki eğilimleri sağlamlaştırır. Üçüncü aşamada ise ikinci aşamada “ilkel ahlâk (proto morality)” konumunda olan kurallar ve tepkisel duygular binlerce yıl süren kültürel evrim süreci ile tamamlanır. Bu da gelişmiş ahlâkî inançlar ve uygulamaların oluşmasını sağlar.<sup>28</sup>

Ahlâk duygusunun neden doğuştan ve adaptasyon olabileceğine ilişkin hipotez ortaya konduktan sonra bu hipotezin doğruluğunun desteklenmesi gelmektedir. Ahlâk duygusunun doğuştanlığını destekleyici delillerin birçoğu ahlâk psikolojisi alanında son yıllarda yapılan çalışmalara dayanmaktadır. Bunların başında hemen her insanda ahlâkın var olması gösterilmektedir. İnsan zihni, ahlâkî yargıda bulunmaya uygun biçimde hazırlanmış gözükmektedir. İnsan zihni, daha çok küçük yaşlarda diğer kimi

<sup>25</sup> Joyce, *Evolution of Morality*, s. 111.

<sup>26</sup> Joyce, *Evolution of Morality*, s. 113-118.

<sup>27</sup> James, *An Introduction to Evolutionary Ethics*, s. 58, 59, 61.

<sup>28</sup> Philip Kitcher, “Biology and Ethics”, *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, ed. David Copp, New York: Oxford University Press, 2006, s. 170-174.

becerilerde olmadığı biçimde ahlâkî yargıda bulunma yetisi konusunda başarılı bir süreç geçirmektedir. İnsanların çevreden etkilenmeleri, ahlâkî yargılarının içeriğini etkilese de insanda ahlâk duygusu doğuştandır. Bununla beraber ahlâk alanında kültürler arası uyuşma ve evrenselliğin olası bir açıklaması da ahlâkın doğuştan olmasıdır.<sup>29</sup>

Ahlâkın doğuştanlığına ilişkin yapılan psikoloji çalışmalarında denekler çoğunlukla bebekler ya da küçük yaştaki çocuklardır. Argümanların yapısı, deneklerin doğumlarından başlayarak dış dünyadan ahlâkla ilgili olarak almış olabilecekleri etkilerin deneyler sonucunda ortaya koyduklarına göre çok daha eksik ve sınırlı olduğu düşüncesine dayanır. Bu ikisi arasındaki farkın en iyi açıklaması ise deneklerin ahlâkla ilgili ortaya koyduklarının bir bölümünün doğuştan olmasıdır (The Poverty of Stimulus (POS) Argument). Bebek ve çocuklar, deneylerde ortaya koyduklarını dışarıdan almadılar ise bunları doğuştan getirmiş olmalıdırlar.<sup>30</sup>

Bu çalışmalardan çıkarılan sonuçlardan biri, bebeklerin yalnızca kendi çektikleri acı ve sıkıntıya değil başkalarının çektikleri acı ve sıkıntıya karşı da duyarlılık gösterdikleri bir tür empati veya duygudaşlık ortaya koyma yetisine sahip olduklarıdır. Buna ilişkin bir çalışmaya göre 14 aylık bebekler, başkalarının çektikleri sıkıntı ve acılar karşısında acı çekmektedirler. Buna ek olarak çevrelerindeki acı çeken insana yönelik olarak harekete de geçmektedirler. Örneğin bebek, ağlar gibi yapan aile üyesini okşamaya ve acı çektiğini düşündüğü yerini ovmaya çalışmaktadır. Bu eğilimin etkileyiciliği, o yaştaki bir bebeğin henüz dil konusunda yeterince yetkinleşmediği ve ona böyle davranmasının söylenmediği göz önünde bulundurulunca daha iyi ortaya çıkmaktadır.<sup>31</sup>

Başka çalışmalar, bebeklerin başkalarının acı çekmesine duyarlı olmaktan öte ahlâkî eğilimleri olduğunu da göstermektedir. 14 aylık bebeklerle yapılan çalışmalarda bebeklerin bulunduğu yere bir nesne düşürüldüğünde bebeklerin herhangi bir yönlendirme olmadan bu nesneye ulaşip, onu düşüren kişiye geri getirdikleri gözlemlenmiştir. Deneyde nesne yere bırakılmak yerine atıldığında ise bebekler bu nesneyi geri getirmeye çalışmamışlardır. Benzer bir deneyde ise nesne, bebeğe yakın ancak deneyi yapan kişiye uzak bir yere bırakılmıştır. Bu durumda eğer deneyi yapan kişi nesneye ulaşmaya çalışır ancak ulaşamazsa bebek çoğunlukla deneyi yapan kişiye nesneyi geri almada yardım etmiştir. Tersine eğer deneyi yapan kişi nesneye ulaşmaya çalışmaz ise bebekler deneyi yapan kişiye nesneyi geri almada yardım etmemiştir. Bu deneyler de bebeklerin en azından başkalarının yardıma gereksinim duyduğunu kavrayabilecek durumda olduğunu göstermiştir.<sup>32</sup> Bütün bunlar, insanların çok küçük yaştan başla-

<sup>29</sup> Joyce, *Evolution of Morality*, s. 135-137.

<sup>30</sup> Joyce, "Ethics and Evolution", s. 135.

<sup>31</sup> Carylön Zahn-Waxler, E. Mark Cummings, Ronald J. Iannotti, *Altruism and Aggression: Social and Biological Origins*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991. akt. James, *An Introduction to Evolutionary Ethics*, s. 89, 90.

<sup>32</sup> F. Warneken, M. Tomassello, "Helping and Cooperation at 14 Months of Age", *Infancy*, 11, 2007, s.

arak başkalarının duygularını gözlemleyip bunları algılayarak empati-duygudaşlık oluşturacak biçimde uyarlandıklarını ve bebeklerin zihninin buna uygun sistemlerle donatıldığı görüşünü desteklemektedir.<sup>33</sup>

Ahlâkın doğuştan olduğu görüşünü desteklediği savunulan bir diğer deney de küçük yaştaki çocukların uzlaşımsal (conventional) kurallar ile ahlâkî kurallar arasındaki ayrımı yapabilmelerine dayanır. Uzlaşımsal kurallar, gücünü ve bağlayıcılığını belirli bir kişi ya da kurumdan alan kurallardır. Buna verilebilecek bir örnek ders sırasında konuşmadan önce izin almak amacıyla elini kaldırmaktır ya da görgü kuralları da kaynağını belirli bir toplumdaki kurallardan alan kurallar olarak bunlara örnek gösterilebilir. Ahlâkî kurallar ise uzlaşımsal kurallardan farklı olarak herhangi bir kişi ya da kurumdan bağımsız olarak gücü ve bağlayıcılığı bulunan, nesnel biçimde var olan ve koşulsuzca geçerli olan kurallar olarak gözükmektedir.<sup>34</sup>

Bu konuda 3 yaşındaki çocuklar üzerinde birtakım çalışmalar yapılmıştır. Çocuklara eğer öğretmenleri bugün izin verirse sınıfta ellerini kaldırıp izin almadan konuşabilmeleri durumunu uygun bulup bulmayacakları sorulduğunda bunu onaylamışlardır. Ancak aynı çocuklara bugün arkadaşlarının yüzüne vurmamak istemeleri durumunda bunun serbest olduğu söylendiğinde neredeyse hiçbir çocuk bunu onaylamamıştır.<sup>35</sup>

Bu ve benzer deneyleri ahlâkın doğuştan olması açısından destekleyici kılan, 3 yaşındaki çocukların doğumlarından başlayarak geçirdikleri süreçte dışarıdan aldıklarının, uzlaşımsal kurallar ile ahlâkî kuralları birbirinden ayırmaya uygun ve yeterli olmadığıdır. Çünkü çocukları büyüten anne-baba ve çevrelerindeki diğer kişiler, çocukları ile iletişimlerinde uzlaşımsal kural ile ahlâkî kural arasındaki ayrıma dikkat çekmezler. Her ikisi için de yalnızca bu kurala uymalarını belirtir ve bu yönde gerekli uyarıları yaparlar. Bu da uzlaşımsal kuralların sonradan öğrenildiği ve kaynağının insan veya kurum olduğunu, ahlâkî kuralların ise doğuştan bilindiğini ve yalnızca ahlâk duygusunun değil ahlâkî bilginin de en azından bir bölümünün doğuştan olduğunu desteklemektedir.<sup>36</sup>

### 3. Betimsel Evrimci Ahlâka Dayalı Ahlâkî Kuşkuculuk ve Ahlâkî Anti Realizm

Betimsel evrimci ahlâka yani insanda ahlâkın evrimsel kökeninin açıklamasına dayalı olarak ahlâkî realizmin dışlanması ve ahlâkî anti realizmin savunmasını ilk olarak

271-294. F. Warneken, M. Tomassello, "Varieties of Altruism in Children and Chimpanzees", *Trends in Cognitive Sciences*, 13/9, 2009, s. 397-402. akt. James, *An Introduction to Evolutionary Ethics*, s. 90.

<sup>33</sup> James, *An Introduction to Evolutionary Ethics*, s. 97.

<sup>34</sup> James, *An Introduction to Evolutionary Ethics*, s. 98.

<sup>35</sup> Elliot Turiel, *The Development of Social Knowledge: Morality and Convention*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983. akt. James, *An Introduction to Evolutionary Ethics*, s. 99.

<sup>36</sup> James, *An Introduction to Evolutionary Ethics*, s. 103, 104.

Michael Ruse ve Edward O. Wilson yapmıştır. Özetle Ruse ve Wilson, argümanlarında ahlâkî yükümlülüklerin neden olduğu düşünülen ahlâkî yargıların oluşmasında aslında evrimsel sürecin etkili olduğunu söylemektedir. Bu yargılar, türümüzün genetik tarihinin kendine özgü bir üründür ve doğal seçim yoluyla biçimlendirilmiştir. İnsan türünün sahip olduğu bir adaptasyon sürecinden kaynaklanmaktadır. Bu süreç farklı bir tür için olsaydı ya da insanın evrim süreci değişik biçimde gerçekleşmiş olsaydı, ahlâkî yargılar da şu an bizlerde olduğundan daha değişik olacaktı. Dolayısıyla ahlâkî yargılara sahip olan bir türün kendine özel evrimsel tarihi dışında ahlâkî yargıda bulunabilen her tür canlı için geçerli nesnel ahlâkî yükümlülükler yoktur. Ahlâkî yargılarımıza ilişkin evrimsel açıklama, nesnel ahlâkî özelliklerin var olmasını gereksiz kılmaktadır. Çünkü nesnel ahlâkî özellikler ve bunlara karşılık gelen ahlâkî yükümlülükler olmadığına da evrim sürecinin etkisiyle de benzer biçimde ahlâkî yargılarda bulunacağız.<sup>37</sup>

Bu argümana iki eleştiri getirilebilir. Birincisi, ahlâkî yargılarımız türümüzün genetik tarihinin kendine özgü bir ürünü olsa bile yine de ahlâkî realizm doğru olabilir. Ahlâkî yargılarımızın şu an olduğu gibi oluşmasının nedeni, türümüze özel olmayan nesnel biçimde var olan ahlâkî yükümlülükleri kavrayacak biçimde evrimsel sürecimizin gelişmesidir. Söz konusu nesnel ahlâkî yükümlülükleri kavrayabilmek, türümüz için bir adaptasyon olarak seçilmiştir.

İkinci eleştiri ise argümanda olumsuzluk ile anti realizmin ve zorunluluk ile realizmin birbirleriyle karıştırıldığıdır. Şöyle ki insanın evrimsel süreci farklı gelişmiş olsaydı gerçekten de ahlâkî yargılarımız şu an olduğundan farklı olurdu. Bu yine de ahlâkî anti realizmi yani ahlâkî yargılarımıza karşılık gelen nesnel ahlâkî yükümlülüklerin var olmadığını göstermez. Yalnızca ahlâkî doğruların zorunlu değil olumsal doğrular olduğunu yani şu an olduğundan farklı olabileceğini gösterir ancak bu durum ahlâkî yükümlülüklerin nesnel biçimde var olması ile uyumludur. Ahlâkî yükümlülüklerimiz şu an olduğundan farklı olsaydı evrim süreci, bu yeni ahlâkî yükümlülükler kümesini kavrayacak biçimde gelişecek ve bizi buna uygun ahlâkî yargılara ulaştıracaktı. Bu durumu şu örnekle pekiştirebiliriz. Yaşadığımız evrendeki doğa yasaları olumsaldır. Şu an olduğu gibi olmak zorunda değildir. Buna karşın bu, doğa yasalarının nesnel biçimde var olduğu düşüncesine karşıtlık oluşturmaz. Doğa yasaları şu an olduğundan farklı olsaydı, bilim adamları, bu yeni doğa yasalarına da bilimsel araştırma sonucunda ulaşabilirlerdi.

Ruse ve Wilson'un argümanını ve bu argümana getirilebilecek eleştirileri böylece özetledikten sonra sırasıyla Sharon Street ve Richard Joyce'un her ikisi de 2006 yılında yayınlanan görüşleri ortaya konabilir. Her ikisinin görüşleri de insanda ahlâkın evrimsel açıklamasının ahlâkı zayıflattığını savunmaktadır ancak her ikisinin argümanı da Ruse'un argümanına göre daha kapsamlı ve güçlüdür. Street, ahlâkın evrimsel kökeninden ahlâkî anti realizme ulaşırken; Joyce, ahlâkî kuşkuculuğa ulaşmaktadır.

<sup>37</sup> Ruse, Wilson, "Moral Philosophy", s. 186, 187.

Gerek Street gerekse Joyce'un argümanları, ahlâkî yargılarımızın oluşumuna ilişkin ortaya konan evrimsel sürecin ahlâkî yargılarımızı doğruluğa (truth) götürmeyi amaçlamadığı düşüncesi üzerine kuruludur. Bu evrimsel süreç, ahlâkî yargıların doğruluğunu değil bu yargılarda bulunan ilk atalarımızın yaşamını sürdürme ve üreme konusunda üstünlüğünü gözetmektedir. Üç bileşenli geleneksel bilgi tanımı olan "Gerekçelendirilmiş Doğru İnanç" a göre bilgi sahibi olmak için yalnızca ilgili önermeye inanç ve o önermenin doğru olması yeterli değildir. Özenin o önermeye inanmak için o önermenin doğruluğuyla ilişkili iyi bir dayanağı olmalıdır.<sup>38</sup> Dolayısıyla özenin bir önermeye inanmasına karşın bunun için iyi bir dayanağı yoksa ya da o inanç uygun biçimde işlev gören bilişsel yetilerce oluşturulmamışsa, doğru bile olsa ancak şans sonucu doğrudur ve "yalnızca doğru inanç" bilgi olarak değerlendirilemez. Bu da bizi bilgi açısından kuşkuculuğa götürür.

### 3.1. Sharon Street ve Ahlâkî Realizm İçin Darwinci İkilem

Sharon Street, betimsel evrimci ahlâkla ilgili yukarıdaki alt başlıkta ortaya konan verilere dayanarak insanların ahlâkî eğilimlerinin de birtakım fiziksel özellikleri gibi evrimsel açıklamaya açık olduğunu belirtmiştir. "Darwinci İkilem" argümanının birinci öncülü, doğal seçim sürecinin insanların ahlâkî yargılarında büyük etkisi olduğudur. Bu öncülü ortaya koyarken ahlâkî yargılarımızda doğal seçim dışında gerek biyolojik gerekse toplumsal, kültürel, tarihsel ve başka etkilerin olabileceğini yok saymaz. Ancak vurguladığı nokta, insanda ahlâkî etkileyen önemli bir etkenin doğal seçim süreci olduğu ve bu sürecin ahlâkî yargıları bütünüyle doldurduğudur. Bu da uzun evrimsel süreç boyunca ahlâkî yargılarımızın şu an olduğu gibi olması için doğal seçilimin sürecinin büyük bir etki oluşturduğudur çünkü şu anki gibi ahlâkî yargılarda bulunmamız, ilk atalarımızda yaşamını sürdürme ve üreme açısından üstünlük oluşturmuştur. Yaşamını sürdürme ve üreme açısından üstünlük getiren ahlâkî eğilimler arasında şunlar gösterilebilir. Bir eylemin kişinin ailesindeki kişiye yarar sağlayacak olmasının o eylemi yapmak için gerekçe olması, kendisine bir kişinin iyi davranmasının o kişiye karşı iyi davranmak için gerekçe olması, bir kişinin özgecil bir birey olmasının onun övgüye değer olarak görülmesi için bir gerekçe olması. Bu gibi eğilimlerin bulunması, bunların tersi olarak gösterilebilecek eğilimlerde bulunma durumuna göre yaşamını sürdürme ve üreme açısından daha üstünlük getirici niteliktedir. Dolayısıyla evrimsel sürecin ahlâkî yargıların içeriğinde, bu belirtilen temel

<sup>38</sup> "Gerekçelendirilmiş Doğru İnanç" olarak ortaya konan üç bileşenli bilgi tanımının geçerliliği, bilginin ve gerekçelendirmenin nasıl anlaşılması gerektiği (içselci ya da dışsalci) tartışmalıdır. Bkz. Edmund L. Gettier, "Is Justified True Belief Knowledge?", *Analysis*, Vol. 23, No. 6, Ocak, 1963, s. 121-123 ve beraberinde getirdiği tartışmalar. Bilgi için inanç ve doğruluğa eklenmesi gereken üçüncü bileşenin ne olduğu konusunda tartışmalar sürse de bilgi felsefesi alanında çalışan kişiler arasında yalnızca doğru inancın bilgi için yetersiz olduğu konusunda yaygın uzlaşım vardır.

ahlâkî eğilimler yoluyla, dolaylı da olsa etkisi vardır.<sup>39</sup>

Bu bilimsel verilere dayalı öncül göz önünde bulundurulduğunda Street, ahlâkî realizm için ahlâkî yargılarımızın içeriğinde etkili olan doğal seçim güçleri ile ahlâkî realizm gereği nesnel yani insan zihninden bağımsız biçimde var olması gereken ahlâkî özellikler arasında nasıl bir ilişki kurulabileceği sorusunu sorar. Burada iki seçenek bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, ahlâkî yargılarımızın içeriğinde etkili olan doğal seçim güçleri ile nesnel biçimde var olan ahlâkî özellikler arasında hiçbir ilişki bulunmamasıdır. Bu ikisi arasında hiçbir ilişki bulunmaması, doğal seçim sürecinin nesnel biçimde var olan ahlâkî özelliklerden bütünüyle bağımsız biçimde işlemesi ve ahlâkî yargılarımızın içeriğini etkilemesidir. Bu durumda doğal seçim sürecinin ahlâkî yargılarımızın içeriği üzerinde bozucu etkisi bulunmaktadır çünkü bu sürecin ilk atalarımızı ulaştırmaya çalıştığı yalnızca yaşamlarını sürdürmeleridir. Doğal seçim süreci ile ahlâkî yargıların gerçekten doğru olması yani nesnel biçimde var olan ahlâkî olguları kavrayıp onlara karşılık gelmesi arasında bir ilişki bulunmamaktadır.<sup>40</sup>

Evrimsel süreç sonucunda oluşan ahlâkî yargılarımızın, nesnel biçimde var olan ahlâkî olgulara karşılık gelecek biçimde oluşması ise ancak şans ile açıklanabilir. Çünkü evrimsel süreç, ahlâkî yargıların içeriğini etkilerken nesnel ahlâkî özellikler ile arasında bir ilişki, etkileşim bulunmamaktadır. Bu da bizi ahlâk alanında kuşkuculuğa götürür. Çünkü ahlâkî yargılarımız, nesnel ahlâkî özellikler dışında bununla hiçbir ilişkisi olmayan evrimsel süreçte biçimlendirilmektedir. Ahlâkî yargılarımız, gerçekten doğru ve ahlâkî olgulara karşılık geliyor olsa bile bunun nedeni nesnel ahlâkî özelliklerin, bizi şu an olduğu gibi ahlâkî yargılarda bulunmaya yönlendirmesi değildir. Ahlâkî yargılarımızın içeriğini, yaşamını sürdürme ve üreme açısından getirdiği üstünlükten dolayı evrimsel süreç belirler. Dolayısıyla ahlâkî yargılarımız ancak şans sonucu doğrudur, gerekçelendirilmemiştir. Ahlâkî yargılarımızın bilgi oluşturabilmesi için bu yargıları oluşturan sürecin ahlâkî yargıların doğruluğunu amaçlaması ve ahlâkî özelliklerce de etkilenmiş olması gerekmektedir. Ancak ahlâkî yargılarımız bu doğruluk amacından sapmış durumdadır. Çünkü bu durumda ahlâkî yargılarımızın amacı doğru olmak yani nesnel ahlâkî özellikleri kavramak değildir.<sup>41</sup>

Street, birinci seçeneği kuşkuculuğa götürmesinden dolayı ahlâkî realizm için uygun bulmaz. Ahlâkî yargılarımızın içeriğinde etkili olan doğal seçim güçleri ile ahlâkî realizme göre var olması gereken nesnel ahlâkî özellikler arasındaki ilişki açısından ikinci seçenek olarak bu ikisi arasında bir ilişki kurulmasını önerir. Bu ilişki, evrim sürecinin nesnel biçimde var olan ahlâkî özellikleri kavrayacak, bilecek biçimde zihnimizi yönlendirmesi ve ahlâkî yargılarımızın içeriğini buna göre biçimlendirmesi

<sup>39</sup> Sharon Street, "A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value", *Philosophical Studies*, Vol. 127, No. 1, Ocak 2006, s. 113-120.

<sup>40</sup> Street, "A Darwinian Dilemma", s. 121.

<sup>41</sup> Street, "A Darwinian Dilemma", s. 121, 122.

olarak ortaya konabilir. Nasıl ki insan gözü dış dünyadaki nesnelere görmek yoluyla yaşamını sürdürme ve üreme açısından bir üstünlük oluşturuyorsa, bu seçeneğe göre aynı ahlâkî özellikler için de geçerlidir. Nesnel biçimde var olan ahlâkî özellikleri bilişsel yetilerimizle kavramamız, doğal seçim sürecinde üstünlük getirdiği için evrim süreci bizi bunları kavrayacak ve bilecek biçimde yönlendirmiştir. Dolayısıyla evrim süreci ahlâkî yargılarımızın içeriği konusunda bozucu, kirlenici etkiye değildir. Street'in *izleme-kavrama açıklaması (tracking account)* adını verdiği bu görüş, evrimsel süreç ile bir ilişki kurduğu için bilimsel bir açıklamadır. Neden yaygın biçimde belirli ahlâkî yargılarımızın bulunduğu konusunda, bu yargıların doğru olduğunu ve bu doğru yargılara karşılık gelen ahlâkî olgulara ulaşmanın yaşamını sürdürme ve üreme açısından üstünlük sağladığını savunur.<sup>42</sup>

Street'in izleme-kavrama açıklaması adını verdiği bilimsel açıklamanın yerine geçebilecek diğer bilimsel açıklama ise *uyumcu bağlantı açıklaması (adaptive link account)* adını verdiği seçenektir. Bu seçeneğe göre belirli ahlâkî yargılara temel oluşturan eğilimlerimizin bulunması, bu ahlâkî yargılarda bulunduğumuzda ahlâkî özellikleri algıladığımız ya da bilişsel olarak kavradığımız için değil bu yargılar ilk atalarımızın içinde bulunduğu koşullar ile bu koşullara verdiği tepkiler arasında uyumcu bağlantı oluşturduğu için yaşamını sürdürme ve üreme açısından üstünlük sağlamıştır. Bu yargılar, doğru olduğu için değil, o yargıda bulunan kişi veya topluluğa akrabasını koruyup, gözetmesini sağlaması ya da kendisine zarar veren kişiden uzak durmasını sağladığı için üreme ve yaşamını sürdürmede katkı sağlayıp seçilmiştir.<sup>43</sup>

Street, bu iki seçenektan uyumcu bağlantı açıklamasının izleme-kavrama açıklamasına göre daha üstün olduğunu savunur. Bunun birinci nedeni, uyumcu bağlantı açıklamasının diğer seçeneğe göre ontolojik açıdan daha yalın olmasıdır. Çünkü izleme-kavrama açıklaması, uyumcu bağlantı açıklamasının ortaya koymak zorunda olmadığı nesnel ahlâkî özelliklerin var olduğunu ortaya koyarak ontolojimizi kalabalıklaştırmaktadır. Uyumcu bağlantı açıklaması ise nesnel ahlâkî özelliklere başvuru yapmaksızın neden ahlâkî yargılarımızın var olduğunu ve şu andaki gibi olduğunu ve bunun yaşamını sürdürme ve üreme açısından üstünlük getirdiğini açıklayabilmektedir.<sup>44</sup>

Uyumcu bağlantı açıklamasının üstün olmasının ikinci nedeni, neden belirli ahlâkî yargıların diğer ahlâkî yargılara göre yaşamını sürdürme ve üreme açısından üstünlük sağladığını açıklama konusunda belirsiz olmayıp doğrudan bir açıklama vermesidir. Aynı durum diğer seçenek için geçerli değildir. Dolayısıyla izleme-kavrama açıklaması, neden ahlâkî yargılarımızın doğru olmasının ilk atalarımıza yaşamını sürdürme ve üreme açısından üstünlük sağladığını açıklamalıdır.<sup>45</sup>

<sup>42</sup> Street, "A Darwinian Dilemma", s. 125, 126.

<sup>43</sup> Street, "A Darwinian Dilemma", s. 127-129.

<sup>44</sup> Street, "A Darwinian Dilemma", s. 129.

<sup>45</sup> Street, "A Darwinian Dilemma", s. 129, 130.



Bu bağlamda Street, nesnel ahlâkî özelliklerin doğasına ilişkin iki seçeneğin verebileceği yanıtları ele alır. Bu seçeneklerden birincisi, ahlâkî doğaüstüçülük veya sezgicilik olarak adlandırılan ahlâkî özelliklerin doğal özelliklere indirgenemez kendilerine özel doğaüstü soyut nesnel olmasıdır. İkinci seçenek ise ahlâkî özelliklerin doğal özellikler olduğunu öngören ahlâkî doğalcılıktır.

Ahlâkî doğaüstüçülük, ahlâkî özellikleri bilişsel yetilerimizle kavramamızın ve bu yolla doğru ahlâkî yargılara ulaşmamızın doğal seçim açısından üstünlük getirdiğini nasıl savunabilir? Doğaüstü nesnel konumunda olan ahlâkî özelliklerin üzerine düşmemiz, onlara çarpmamız ya da bu nesnelere olumsuz biçimde etkilenmemiz, öldürülmemiz ya da bu nesnelere bizleri onları doğru biçimde kavramamız durumunda acı çekmekten ya da ölümden alıkoymasına söz konusu olamaz. Dolayısıyla ahlâkî özelliklerin doğaüstü soyut nesnel olduğunu öngören bir ahlâkî realizm, uyumcu bağlantı açıklamasına göre hem ontolojik olarak daha kalabalık hem de doğal seçilime göre sunduğu açıklama göz önünde bulundurulduğunda daha belirsizdir.<sup>46</sup>

Street, ikinci seçenek olan ahlâkî doğalcılığı ele aldığı da uyumcu bağlantı açıklamasını izleme-kavrama açıklamasına göre daha başarılı bulur. Örneğin bir insanın çocuğuna bakmasının ahlâkî olarak gerekli olması yükümlülüğünü ele aldığımızda bu özellik hangi doğal özelliğe indirgenebilir veya hangi doğal özelliğe bağımlıdır? Bu sorulara karşı ahlâkî doğalcılığın dolayısıyla izleme-kavrama açıklamasının doyurucu bir yanıt veremediğini belirtir. Uyumcu bağlantı açıklaması ise bu ve diğer şu anda var olan ahlâkî yargılarımızın, bunların yerine geçebilecek diğer ahlâkî yargılara göre doğal seçim sürecinde ilk atalarımıza daha yararlı olduğu düşüncesi ile daha başarılı bir açıklama sunmaktadır. Ayrıca Street'e göre, ahlâkî doğalcılığı öngören izleme-kavrama açıklaması, uyumcu bağlantı açıklamasına göre nesnel ahlâkî özelliklerin varlığını varsaydığı için ontolojik olarak da daha kalabalıktır.<sup>47</sup>

Sonuç olarak ahlâkî realizm ve izleme-kavrama açıklamasına göre ahlâkî yargılarımızın oluşum sürecinde ahlâkî özellikler öncelikli olarak etkindir. Çünkü evrimsel süreçte ahlâkî yargılarımız bu ahlâkî özellikleri kavrayacak biçimde yönlendirilmiştir. Ahlâkî anti realizm ve uyumcu bağlantı açıklamasına göre ise ahlâkî yargılarımızın oluşumunda doğal seçim güçleri öncelikli olarak etkindir. Çünkü bu güçler, bize ahlâkî yargılarımıza temel oluşturan ahlâka ilişkin tutumlarımızı vermiştir ve ahlâkî yargılarımız, evrimsel sürecin bize en baştan verdiği bu tutumlarımızın bir işlevi ve sonucudur.<sup>48</sup> Street'e göre ahlâkî realizm, doğal seçim sürecinin ahlâkî yargılarımızdaki etkisini açıklamada karşılaştığı Darwinci ikilemden dolayı başarısızdır. Ahlâkî anti realizm ise doğal seçim sürecinin ahlâkî yargılarımız üzerindeki etkisini açıklamada başarılı gözükmemektedir.

<sup>46</sup> Street, "A Darwinian Dilemma", s. 130, 131.

<sup>47</sup> Street, "A Darwinian Dilemma", s. 132.

<sup>48</sup> Street, "A Darwinian Dilemma", s. 154.

### 3.2. Richard Joyce ve Napolyon Hapları

Richard Joyce, insanda ahlâkın evrimsel kökeninin ahlâkî yargılarımızın doğru- luğuna olan güveni zayıflattığına ilişkin benzer bir argümanı Napolyon hapları adını verdiği varsayımsal bir örnekle ortaya koyar. Napolyon'un 1815 yılındaki Waterloo savaşında yenilgi aldığı inancı ile yaşamınızı sürdürürken, bir gün size geçmiş bir tarihte siz bilincinde olmadan Napolyon hapı verildiğini öğrendiniz. Napolyon hapının özelliği, onu alan kişiyi "Napolyon, Waterloo savaşında yenildi" önermesine inanmasını sağlamasıdır. Dolayısıyla "Napolyon, Waterloo savaşında yenildi" inancınız, bu hapın bir ürünüdür. Bu inancınızın Napolyon hapınca oluşturulması, bu inancınıza olan güveninizi oldukça zayıflatacaktır. Bu inancınızın doğru olması, yani Napolyon'un Waterloo savaşında gerçekten yenilmiş olması da bunu değiştirmez. Çünkü inancınızın bu inançla ilişkili delile dayanarak ya da bu inanca karşılık gelen olgu ya da güvenilir biçimde işleyen bilişsel yeti veya süreçlerce değil de o inanca ulaşmanızı sağlayacak hapla oluşturulması, inancınızı gerekçelendirilmiş olmaktan çıkarır. Bu inancınızın doğru olduğunu ya da yanlış olduğunu gösterecek bağımsız delil bulmadıkça bu önermeye inanmaktan kaçınmalısınız.<sup>49</sup>

Joyce'a göre benzer bir durum ahlâkî yargılarımız konusunda da söz konusudur. İnsanlar, dünyayı normatif biçimde algılayacak, dünyanın nasıl olması gerektiği konusunda düşünecek, ahlâkî yargılarda bulunacak özel doğuştan bir yeti ile var olmaktadır. Ahlâk konusunda bu doğuştan gelen yeti, bizi "Napolyon Waterloo savaşında yenildi" gibi belirli bir yargıda bulunmaya itmez ancak zihnimizde "Napolyon" kavramına benzer biçimde ahlâkî kavramların doğuştan oluşmasını sağlar. Ahlâkî yargıların içeriği ise çevre koşullarının da etkisiyle belirlenir. Joyce'a göre, bu daha sınırlı etki altında bile ahlâkî yargılarımıza olan güvenimiz sarsılır. Bu durumda Napolyon hapının yerini doğal seçim, doğuştan gelen Napolyon kavramının yerini ise doğal seçilimin bize yüklediği ahlâkî yükümlülük, adalet, övgü ve kınamayı hak etme gibi kavramlar alır.<sup>50</sup>

Joyce, Napolyon hapları örneğinde olduğu gibi ahlâkî yargılarımızın oluşumu sürecinde etkili olan doğal seçim sürecinin de ahlâkî yargıların *doğruluğundan bağımsız* biçimde etkili olduğunu, bu sürecin ahlâkî yargıları doğruluğa yani ahlâkî yargılara karşılık gelen olgulara ulaştırmayı amaçlamadığını belirtir. Dolayısıyla varsayımsal Napolyon hapları örneğinde "Napolyon Waterloo savaşında yenildi" yargısı için geçerli olan epistemik olarak kuşkucu sonucun ahlâkın evrimsel kökeni nedeniyle ahlâkî yargılarımız için de geçerli olduğunu savunur.<sup>51</sup>

Peki böyle bir argüman, dış dünya, bilim gibi alanlardaki yargılarımızda da bizi

<sup>49</sup> Joyce, *Evolution of Morality*, s. 179-180.

<sup>50</sup> Joyce, *Evolution of Morality*, s. 181-182.

<sup>51</sup> Joyce, *Evolution of Morality*, s. 182.

kuşkuculuğa götürür mü? Çünkü bu alanlarda etkinlik gösteren bilişsel yetilerimiz de evrimsel süreçlerin bir sonucudur. Bu eleştiriye karşı Joyce, insanlarda adaptasyon olduğunu varsaymamızı önerdiği “çocuk” kavramını ele alır. Çocuk kavramı adaptasyon olsa bile ancak çocukların çevremizde gerçekten var olduğu bir ortamda yaşamını sürdürme ve üreme açısından yararlı ve üstünlük sağlayıcıdır. Bu kavramın kökensele açıklaması çocukların varlığını gerektirir. Ancak bu durum ahlâkî kavramlarımız ve ahlâkî duyusunun evrim sürecine dayalı kökensele açıklaması için geçerli değildir. Çünkü bu açıklamanın hiçbir aşamasında nesnel biçimde var olan “ahlâkî doğruluk”, “ahlâkî yanlışlık” gibi özellikler varsayılmamaktadır. Ahlâkî yargılarımıza ilişkin, ahlâkî olguların var olmasını dolayısıyla ahlâkî yargılarımızın doğru olmasını varsaymayan bir kökensele açıklama da ahlâkî yargılarımızın ilk atalarımız için neden yaşamını sürdürme ve üreme açısından yararlı olduğunu açıklamada başarılıdır.<sup>52</sup>

Joyce, ahlâkî yargıların evrimsel sürecinin ahlâkî yargılarımıza karşılık gelen ahlâkî olguları varsaymadığını savunurken argümanının ahlâkî kuşkuculuk sonucuna varmak için ahlâkî realizm türlerini de sırasıyla ele alır. Bu bağlamda ahlâkî realizm türleri olarak Street’in ortaya koyduğu ahlâkî doğalcılık, ahlâkî doğaüstüçülüğe ek üçüncü bir seçenek olarak teistik ahlâkî (moral supernaturalism) da ortaya koyar.

Ahlâkî doğalcılığı eleştirirken Michael Ruse ve Street’e göre farklı bir yol izler. Ahlâkî doğalcılığı ontolojik yalınlık argümanı üzerinden eleştirmeye karşı çıkar. Ahlâkî özelliklerin doğal özellikler olduğunu savunan bir görüş, ahlâkî yargılara ilişkin ahlâkî realizmi öngörmeyen bir kökensele doğalcı açıklamaya göre ontolojimizi kalabalıklaştırmamaktadır. Zooloji alanına ilişkin bir kavram olarak “kedi” en temel olan fizik alanına indirgenemeyen, fiziksel dünyanın üstünde bir kategori olsa da varlık alanı olan dünyaya ontolojik olarak yeni bir şey eklemeyiz. Benzer durum, ahlâkî özelliklerin doğal özellikler olması durumunda da geçerlidir.<sup>53</sup>

Ahlâkî doğalcılığı yalnızca ontolojik yalınlık üzerinden yok saymak yanlışken benzer biçimde ahlâkî doğalcılığı olası başarılı bir tez olarak varsaymak da yanlıştır. Joyce, ahlâkî doğalcılığı ahlâkın normatifliği yani bütün insanlara ahlâkî yükümlülükler uygun eyleyecek biçimde eylem için gerekçeler oluşturması, eyleme yönlendirmesi ve bu gerekçelerin güçlü gerekçeler olması, üzerinden eleştirir. Bu bağlamda gerek evrimci ahlâkî doğalcılık türlerini<sup>54</sup> gerekse diğer ahlâkî doğalcılık türlerini<sup>55</sup> ele alarak ahlâkî doğalcılığın ahlâkın normatifliği yönünü açıklayamadığını belirtir. Ahlâkî yargılarımızda normatiflik bulunuyor ise ahlâkî yargılarımızın nedeni doğal özellikler olarak var olan ahlâkî özellikler olamaz. Bu gerekçeyle ahlâkî doğalcılık ahlâkî yargılarımızı açıklamada başarısızdır.

<sup>52</sup> Joyce, *Evolution of Morality*, s. 183.

<sup>53</sup> Joyce, *Evolution of Morality*, s. 186-189.

<sup>54</sup> Joyce, *Evolution of Morality*, s. 156-177.

<sup>55</sup> Joyce, *Evolution of Morality*, s. 190-199.

Ahlâkın normatifliğini, doğalcı bir ahlâkî realist görüş sağlayamaz. Normatiflik ancak diğer iki ahlâkî realist görüş olan doğaüstücü ve teistik ahlâk ontolojileriyle karşılanabilir. Bu iki seçenek ise gerek ahlâkî yargılarımızın kökenini açıklarken nesnel ahlâkî özelliklerin varlığına başvurmeyen evrimci açıklama gerekse ahlâkî doğalcı açıklamaya göre ontolojik olarak kalabalıktır. Çünkü doğaüstücü ahlâk görüşü, doğal dünyaya ek olarak doğaüstü soyut nesne olarak ahlâkî özelliklerin varlığını, teistik ahlâk görüşü ise doğaüstü kişisel varlık olarak Tanrı'nın varlığını ortaya koyar. Joyce'a göre, her iki görüş de ontolojik yalınlık ilkesi gereği atılmalıdır. Çünkü ahlâkî yargılarımızın “*ahlâkî özelliklerin varlığını varsaymayan bir kökensel açıklaması (non-moral genealogy)*” olduğu ve bu açıklama bütün-eksiksiz bir açıklama olduğu sürece ahlâkî doğalcılığın başarısız olması durumunda ahlâkî doğaüstücülük ve teistik ahlâk atılmalıdır.<sup>56</sup>

Joyce, bu argümanı sonucunda ahlâkî anti realizme, ahlâkî özelliklerin var olmadığına yani bütün ahlâkî yargılarımızın yanlış olduğu sonucuna ulaşmaz. Ahlâkî yargılarımızın kökenini açıklayan bilimsel olarak onaylanmış teoriye göre ahlâkî yargılarımız, bu yargılarımızın *doğruluğundan bağımsız* olan bir sürecin ürünüdür. Bu da bu yargıların doğru olduğunu düşünmemizi dayanaksız kılar. Bu yargılarımız doğru olsa bile bunlara inanmamız için gerekçemiz yoktur. Bu yargıların doğru ya da yanlış olduğuna inanmak için yeni gerekçeler ve deliller aranmalıdır. Joyce, bu görüşe ahlâkî kuşkuculuk ya da kendi deyişiyle “*geliştirici bilinemezcilik (cultivating agnosticism)*” adını verir.<sup>57</sup>

#### 4. Ahlâkın Evrimsel Kökeni, Ahlâkî Bilgi ve Ahlâkî Realizmi Zayıflatabilir mi?

Street ve Joyce'un insanda ahlâkın evrimsel kökenine dayanarak oluşturdukları argümanlar, gerek öncülleri gerekse ulaştıkları sonuçları açısından birbirleriyle farklılıklar göstermekle beraber her ikisinin argümanı da aşağıda ortaya konduğu gibi benzer yapıdadır:

Bilimsel/Betimsel Öncül: Evrimsel süreç/Doğal seçim güçleri, insanların ahlâkî yargılarını doğrudan/dolaylı olarak yoğun biçimde etkilemiştir.

Epistemik Öncül: İnsanların ahlâkî yargılarını etkileyen evrimsel süreçler, ahlâkî yarıda bulunan kişilerin uyumunun (yaşamını sürdürme ve üreme şansı) arttırılmasını amaçlamaktadır ancak ahlâkî olguların kavranmasını/ahlâkî yargıların doğru olmasını amaçlamamaktadır.

Sonuç: ahlâkî yargılarımız gerekçelendirilmemiştir-Ahlâkî Kuşkuculuk/Ahlâkî Anti Realizm.

<sup>56</sup> Joyce, *Evolution of Morality*, s. 209-210.

<sup>57</sup> Joyce, *Evolution of Morality*, s. 210, 211, 223.

Bu argümana gerek öncülleri gerekse öncüllerden sonuca ulaşırken yapılan çıkarım eleştirilerek çeşitli biçimlerde karşı çıkılmıştır.

#### 4.1. Üçüncü Etken Savunması

Evrimci argümana karşı verilen yanıtlardan bir türünde yukarıda ortaya konulan gerek bilimsel/betimsel gerekse epistemik öncül kabul edilmiştir. Evrim süreci, ahlâkî yargılarımızı ahlâkî özellikleri kavrayacak biçimde değil de uyumu arttıracak biçimde yönlendirmesine karşın yine de ahlâkî yargılarımızın gerekçeli olabileceği savunulur. Erik Wielenberg bu kapsamdaki savunmasında evrimci argümanın, ahlâkî realizmi değil ahlâkî bilgiyi hedef aldığı yani ahlâkî yargılarımızın gerekçelendirilmemiş olduğunu savunduğu için ahlâkî realizmi doğru kabul ederek yola çıkar. İnsanların birtakım ahlâkî hakları, birbirleriyle ilişkilerinde var olan ahlâkî engelleri olduğunu varsayar.<sup>58</sup>

Bu ahlâkî haklara ilişkin ahlâkî yargılarımızın güvenilir ve gerekçelendirilmiş olup olmadığına ilişkin ise ahlâkî hakların varlığını yani ahlâkî realizmi bu yargıların güvenilirliğine dayanak olarak ortaya koyar. Bu ahlâkî hakların varlığının, en azından ahlâkî yargıların bir bölümünün güvenilir süreçlerce üretildiğini gösterdiğini, bunun da ahlâkî yargılarımıza gerekçelendirme sağlayacağını belirtir. Çünkü bu ahlâkî haklar, ahlâkî yargıları üreten bilişsel yetilerimize sıkı biçimde bağlıdır.<sup>59</sup>

Dolayısıyla ahlâkî yargıların doğruluğunu amaçlamayan evrimsel süreç ile nesnel ahlâkî özellikler arasındaki ilişkiyi kuracak olan üçüncü etken, Wielenberg'e göre ahlâkî yargıları oluşturan belirli bilişsel yetilerdir. Bu bilişsel yetilerin varlığı, ahlâkî hakların nesnel varlığını gösterir ve bununla beraber bu ahlâkî haklara ilişkin ahlâkî yargıları oluşturur. Ahlâkî yargıların oluşumundan sorumlu olan bilişsel yetiler, ahlâkî haklar ve bunlara ilişkin yargılarımız arasındaki ilişki ve bağlılığı da sağlar ki bu da ahlâkî yargılarımızı gerekçelendirilmiş kılar.<sup>60</sup>

Bu argümanına bir delil olarak da evrim sürecinin oluşturduğu bilişsel yetilerin, genel olarak güvenilir olduğunu, doğru inançlar oluşturmaya eğilimli olduğunu belirtir. Ahlâkî realizmi varsayar isek oluşumunda evrimsel sürecin etkili olduğu ahlâkî yargıların da diğer birtakım yargılarımız gibi güvenilir olduğunun savunulabileceğini ortaya koyar. Ahlâkî yargılarımızdan en azından bir bölümü epistemik açıdan güvenilir süreçlerce üretilmiştir, doğru olmaya yatkındırlar ve bu nedenle gerekçeye sahiptirler.<sup>61</sup>

Wielenberg'in ahlâkî realizmi doğru varsayması, evrimci eleştiri epistemik kaynaklı olduğu için sorunlu değildir. Ancak ortaya konan üçüncü etken önerisi de so-

<sup>58</sup> Erik J. Wielenberg, "On the Evolutionary Debunking of Morality", *Ethics*, Vol. 120, No. 3, Nisan 2010, s. 447.

<sup>59</sup> Wielenberg, "On the Evolutionary Debunking of Morality", s. 447- 450.

<sup>60</sup> Wielenberg, "On the Evolutionary Debunking of Morality", s. 450.

<sup>61</sup> Wielenberg, "On the Evolutionary Debunking of Morality", s. 450, 451.

runu çözmekten daha çok, henüz baştan ahlâkî yargılarımızın güvenilir olduğunu varsayar gözükmektedir. Hatırlayacak olursak Street'in argümanı, doğrudan ahlâkî realizmin yanlışlığı ile ilgili değil, ahlâkî realist görüşü benimseyen kişinin ahlâkî yargıların doğruluğu ile ilişkisiz olan evrimsel süreç ile ahlâkî özellikler arasındaki ilişkiyi nasıl kuracağı ile ilgilidir. Joyce'un ulaştığı sonuç ise ahlâkî kuşkuculuk ya da bilinemezciliktir.

Bu bağlamda evrimci argümanların gücü, ahlâkî yargılarımızın oluşumuna ilişkin evrimsel sürecin, diğer bilişsel alanlarda olmayan biçimde, bu yargıların doğruluğundan bağımsız olmasından kaynaklanmaktadır. Üçüncü etken savunması ise daha baştan bunu dışlayarak evrimsel sürecin çoğunlukla güvenilir olduğuna dayanarak bu güvenilirliği ahlâk alanına da genişletmeye çalışmaktadır.

Street'in ahlâkî realistin özellikle açıklaması gerektiğini savunduğu şudur: Neden şu an var olandan oldukça farklı ahlâkî yargılar kümesinin değil de tam da şu an var olan ahlâkî yargılarımızın doğru olduğu yani ilgili ahlâkî olgulara karşılık geldiğidir. Sorun, ahlâkî yargılarımızın içeriği ile ilgilidir. Çünkü ahlâkî yargılarımız, doğrulukla bir ilişkisi olmayan evrimsel süreççe yoğun biçimde etkilenmişlerdir. Ahlâkî realizm doğru olsa bile evrimsel sürecin etkisi ile bütünüyle yanlış ahlâkî yargılarda bulunuyor olabiliriz ya da ahlâkî yargılarımızın doğru olması şans eseri olabilir ki bu da ahlâkî yargılarımızı gerekçelendirilmiş olmaktan çıkarır.<sup>62</sup>

Evrimci argümana verilebilecek üçüncü etken yapısındaki benzer yanıtlardan biri de ahlâk ontolojisine ilişkin teistik bir doğal yasa ahlâkî ve Tanrı gözetimi ve yönlendirilmesinde olan evrim süreci olabilir. Doğal yasa ahlâkî düşüncesi, insanda ahlâkî kaynağının insan doğası olduğunu, Tanrı'nın insanı çeşitli olanaklar olan "temel iyi"ler ile yarattığını ve ahlâkî yükümlülüklerin bu temel iyilere verilecek uygun karşılıklar olduğunu savunur. Bu görüşün önemli savunucuları tarihsel olarak Thomas Aquinas ve günümüzde ise John Finnis'tir.<sup>63</sup> Bu anlayışta Tanrı, insanın ahlâkî yükümlülüklerinin belirlenmesinden doğrudan değil insanı belirli biçimde yaratmak yoluyla dolaylı olarak sorumludur.

Bu yaklaşım, ahlâkî yargıların oluşumu sürecinde etkili olan ancak ahlâkî yargıların doğruluğundan bağımsız işleyen evrimsel süreç ile ahlâkî özellikler arasındaki boşluğu şöyle kapatabilir. Ahlâkî özelliklerin içeriği, Tanrı'nın sonsuz, değişmez doğasına belirlenir. İnsanların ahlâkî yükümlülükleri ise Tanrı'nın insanların nasıl eylemde bulunmalarını istemesi ile belirlenir. Tanrı, insanları bu yükümlülükleri uzun evrimsel süreç sonunda bilecek biçimde yaratabilir. Bunun için ise evrim sürecinin Tanrı'nın yönetiminde olması gerekir. Dolayısıyla insanların şu anki ahlâkî yargılara sahip olması, yalnızca rastlantı değil Tanrı'nın evrendeki egemenliğinin bir sonucu

<sup>62</sup> Katia Vavova, "Evolutionary Debunking of Moral Realism", *Philosophy Compass*, Vol. 10, No. 2, Şubat 2015, s. 111.

<sup>63</sup> John Finnis, *Natural Law & Natural Rights*, 2. bs., New York: Oxford University Press, 1980, 2011.

olur. Ahlâkî yargılarımızın oluşum süreci bu ahlâkî yargıların doğruluğundan bağımsız bir süreç olmaktan çıkar. Bu yaklaşım, ahlâkî yargıların oluşum sürecinin evrim sürecince etkilendiğini ortaya koyan bilimsel/betimsel öncüle karşı çıkmaz. Eğer evrim süreci yalnızca doğal süreçler olarak ele alınırsa, ahlâkî yargıların oluşum sürecinin bu yargıların doğru olmalarından bağımsız olduğunu da kabul eder. Ancak üçüncü etken olarak Tanrı'yı işin içine sokarak sorunu çözmeye çalışır. Tanrı'nın evrendeki egemenliği, ahlâkî yargılarımızın oluşumunu sağlayan evrim süreci ile ahlâkî yargıların doğruluğu arasındaki bağı sağlar konumdadır.

Evrimci argümana verilecek böyle bir yanıt Street ve Joyce'un belirli eleştirileri açısından başarılı olurken belirli bölümü için başarılı değildir. Street ve Joyce'un en önemli eleştirisi olan epistemik eleştiri, başarılı biçimde yanıtlanır. Tanrı'nın yönetiminde bir evrim sürecinde oluşan ahlâkî yargılarımızın doğru olması, şans eseri değildir tersine gerekçelendirilmiştir. Çünkü Tanrı, hem mutlak iyiliği hem de evrendeki egemenliği gereği insanlar bu ahlâkî yükümlülükleri bilecek biçimde evrim sürecini yönlendirir.

Diğer yandan gerek Street'in uyumcu bağlantı adını verdiği açıklama gerekse Joyce'un adlandırmasıyla ahlâkî özelliklerin varlığını varsaymayan kökensel açıklama, Tanrı'nın varlığını öngören doğal yasa ahlâkî görüşüne göre ontolojik olarak daha yalındır. Çünkü doğal yasa ahlâkî, yalnızca doğal süreçlerle açıklanabilecek olan ahlâkî yargılarımızın oluşumuna göre fazladan biçimde Tanrı'nın varlığını öngörür.

#### 4.2. Yalnızca Ahlâk Duyusunun Doğuştan Olmasına Dayalı Eleştiri

Yukarıda belirtildiği gibi insanda ahlâkın doğuştan ve adaptasyon olması den-  
diğinde ne anlaşılması gerektiği konusunda değişik görüşler vardır. Bu tartışmada belirtilmesi gereken, insanda ahlâkın doğuştanlığının kapsamı genişlediğinde bunu deneysel olarak desteklemenin güçleşeceğidir. Deneysel olarak desteklenebilecek bir ahlâkî doğuştanlığın kapsamı ise daha sınırlı olmaktadır. Bu konuda tartışmasız gözükten, en azından insanın ahlâkî yargılarda bulunma eğilimi ve yetisinin doğuştan ve adaptasyon olduğudur. Joyce'un savunduğu ahlâkî doğuştanlık da ahlâk duyusunun yani ahlâkî yargılarda bulunma eğilimi ve yetisinin doğuştan olmasıdır.

İnsanda ahlâkın evrimsel kökenine dayalı ahlâkî kuşkuculuk argümanına getirilen bu eleştiri, insanda ahlâkî yargıların içeriği değil yalnızca ahlâk duyusunun doğuştan olmasına dayanır. Bu eleştiri, ahlâkî kuşkucu argümanın ne bilimsel/betimsel ne de epistemik öncülüne karşı çıkar ancak bu öncüllerden argümanın sonucuna ulaşılama-  
yacağını yani argümanın geçersiz bir argüman olduğunu savunur.

İnsanda ahlâk duyusu, doğal seçilimin sonucu olan bir adaptasyon olup bu yeti, nesnel biçimde var olan ahlâkî özellikleri kavraması nedeniyle seçilmemiş olabilir. Ancak bu durum, ahlâk duyusu yoluyla üretilmiş bütün yargıları güvenilmez ve gerek-  
çsiz kılmaz. Çünkü doğal seçim sürecince seçilmiş olan bu bilişsel yetimiz, çeşitli

çevre koşulları içinde geliştirilerek ahlâk alanında rastlantısal biçimde doğru olmayan güvenilir yargılarda bulunacak biçimde çalıştırılabilir.<sup>64</sup>

Benzer durum felsefe, fizik gibi diğer alanlarda da geçerlidir. Örneğin derinlemesine düşünme yetisi, ilk atalarımızın yaşamlarında kavramsal düşünme yoluyla etkili iletişim kurma, dilin kullanımı gibi açılardan yararlı olmuş olabilir. Aynı yeti aracılığıyla felsefenin çetin ve zor sorunları üzerine de düşünme, argüman kurma, sonuçlara ulaşma ve tartışma olanağını da elde ediyoruz. Ancak bu felsefi akıl yürütmenin ve felsefi sorunların çözümünün, ilk atalarımızın yaşamını sürdürme ve üremelerinde bir katkısı olmadığı açıktır. Dolayısıyla bu bilişsel yetimizin, zor felsefi sorunlar üzerine düşünmemize katkısından dolayı seçildiği de savunulmamaktadır. Yine de bu durum, felsefi sorunlar üzerine yargılarımızı gerekçesiz kılmaz. Benzer durum fizik, matematik gibi bilimlerdeki güncel teorilerin geliştirilmesi ve zor sorunların çözümü için de geçerlidir.<sup>65</sup>

Bilişsel yetilerimizce üretilen bir inancın gerekçelendirilmiş olması için doğal seçim sürecinin o inanç ve benzerlerine karşılık gelecek olguları kavramamız için çalışmış olması gerekmez. Bu bilişsel yetilerimizin çeşitli toplumsal bağlamlarda ilgili konu ve kavramlar için geliştirilip, uygulanabilir olması, bu bilişsel yetilerce üretilen inançlarımızın gerekçelendirilmiş ve güvenilir olması için yeterli olabilir. Matematik, fizik, felsefe alanında geçerli olan bu durum, ahlâkî yargılarımız için de geçerli olabilir. Doğal seçim yoluyla edinilen ahlâk duygusu ve ahlâka ilişkin kavramlar yoluyla kişinin çevresiyle etkileşim içinde olması ve bu kavramlara karşılık gelen olguların neler olduğunu doğru biçimde kavraması yeterlidir. Böylece nasıl yaşaması gerektiğine, ahlâkî yükümlülüklerinin neler olduğuna ilişkin bilgileri edinebilir.<sup>66</sup>

Evrimci argümana karşı yapılan bu eleştiride belirtilmek istenen, ahlâkî kuşkuculuğun yanlış olduğu, ahlâkî bilginin olanaklılığı ya da ahlâkî realizmin kesin biçimde doğru olduğu değildir. Eğer yalnızca ahlâk duygusu doğuştan ancak ahlâkî yargılarımızın içeriği sonradan belirleniyorsa, bunun ahlâkî kuşkuculuğu destekleyecek ahlâkî bilgi ve ahlâkî realizmi zora sokacak yeni bir durum oluşturmadığıdır.<sup>67</sup> Çünkü benzer bir argümantatif yapı ile ahlâk dışında pek çok alandaki yargılarımız, gerekçelendirilmiş olmaktan çıkma durumu ile karşı karşıyadır. Dahası bu yargılar içinde ahlâkî yargılarımızın evrimsel kökeninin, ahlâkî bilgiyi zayıflattığı yönündeki felsefi argüman da bulunmaktadır.

Sonuç olarak evrimci argümana karşı getirilen bu eleştiri, yalnızca ahlâk duygusu yani insanda ahlâkî yargılarda bulunma eğiliminin doğuştan olduğunu savunan Joyce'un argümanı için geçerli ve güçlü bir eleştiri olarak gözükmektedir. Street'in

<sup>64</sup> W. J. FitzPatrick, "Debunking Evolutionary Debunking of Ethical Realism", *Philosophical Studies*, Vol. 172, No. 4, Nisan 2015, s. 886.

<sup>65</sup> FitzPatrick, "Debunking Evolutionary Debunking", s. 886.

<sup>66</sup> FitzPatrick, "Debunking Evolutionary Debunking", s. 887.

<sup>67</sup> FitzPatrick, "Debunking Evolutionary Debunking", s. 887.



argümanı ise daha kapsamlı bir ahlâkî doğuştanlık öngörür. Ahlâk duyusuna ek olarak şu an benimsediğimiz belirli ahlâkî yargılar kümesinin, bunların yerine geçebilecek ancak bunlarla uyumlu olmayan diğer ahlâkî yargılar kümelerine karşı doğal seçim yoluyla seçildiğini savunmaktadır.

#### 4.3. Evrimci Açıklamanın Bütün-Eksiksiz Olmamasına Dayalı Eleştiri

Evrimsel argümanla ilgili olarak ele alacağım son eleştiri, argümanın bilimsel/betimsel öncülüne yöneliktir. Bu eleştiri, evrimsel süreçlerin ahlâkî yargılarımızı yoğun biçimde, kapsamlı biçimde ya da eksiksiz biçimde etkilediği, belirlediği düşüncesine karşı çıkar. Buna karşı çıkarken bilimsel/betimsel öncülün deneysel dayanaktan yoksun olduğunu, öne sürülen deneysel dayanağın bu öncülü zorunlu olarak gerektirmediği savunulur. Dolayısıyla bu eleştiri, evrimci argümanın geçerli bir argüman olsa bile bilimsel/betimsel öncülünden dolayı güçsüz bir argüman olduğunu savunur.

Bu eleştiri, gerek Joyce gerekse Street'in argümanları için ortaya konabilir. Bir önceki alt başlıkta belirtildiği gibi Joyce daha sınırlı bir ahlâkî doğuştanlık yaklaşımı ile savunduğu ahlâkın doğuştanlığını, ahlâk duyusu yani ahlâkî yargılarda bulunma eğiliminin doğuştan ve adaptasyon olması olarak tanımlar. Joyce'un argümanını yalnızca bir önceki alt başlıkta ele alınan eleştiriye değil bu eleştiriye de açık kılan ise Joyce'un evrimsel sürecin "*ahlâkî yargının ahlâkî özelliklerin varlığını varsaymayan bütün-eksiksiz bir açıklama (a complete non-moral genealogy of moral judgment)*"<sup>68</sup> sunduğunu savunması ile ortaya çıkar. Benzer biçimde Street de ahlâkî yargılarımızın evrimsel süreçlerce "*bütünüyle doldurulduğunu (thoroughly saturated)*"<sup>69</sup> savunmuştur. Böylece de şu an var olan ahlâkî yargılar kümemizin buna alternatif olabilecek diğer ahlâkî yargılar kümelerinin yerine evrim süreçlerince seçildiğini belirtir.

Bilimsel/betimsel öncülün doğru olması için ahlâkî yargıların kökenini açıklarken ahlâkî özellikler dışında başka olgulara başvurması yeterli değildir. Argümanın bilimsel/betimsel öncülü, ahlâkî yargıların kökenini açıklarken ahlâkî özelliklere başvurmayı olanaksız kılmalıdır ki ahlâkî yargıların kökenine ilişkin ahlâkî özelliklere başvurmayan bütün-eksiksiz bir açıklama ortaya konabilmiş olsun. Bunun için ahlâkî yargılarımızın belirli bir bölümünün ahlâkî özelliklere başvurmayan eksiksiz bir açıklaması da yeterli değildir. Bütün ahlâkî yargılarımız için benzer bir açıklama ortaya konabilmelidir.<sup>70</sup> Bu düşünceyi daha az iddialı biçimde şöyle de sunabiliriz. Ahlâkî yargılarımızın kökenini ahlâkî özelliklere başvurmadan açıklayan evrimci argüman, ahlâkî realist için ahlâkî yargıların oluşumunda ahlâkî özelliklere başvuracak boşluklar bırakmadığı ölçüde başarılı, bıraktığı ölçüde başarısızdır.

<sup>68</sup> Joyce, *Evolution of Morality*, s. 210.

<sup>69</sup> Street, "A Darwinian Dilemma", s. 114.

<sup>70</sup> Guy Kahane, "Evolutionary Debunking Arguments", *Nous*, Vol. 45, No. 1, Mart 2011, s. 106.

Bu eleştiri, Joyce'un ortaya koyduğu Napolyon hapları örneğiyle karşılaştırıldığında daha açık biçimde ortaya çıkacaktır. Napolyon hapları, Napolyon'un Waterloo'da yenildiğine ilişkin inancın tek nedenidir ve bu inanca doğrudan ve kaçınılmaz biçimde neden olur. Bu hapy alan kişinin tersini düşünmesi söz konusu olamaz. Benzer durumu ahlâkî yargılarımız üzerindeki evrimci etki için söylemek zordur. Çünkü evrimci etki ne ahlâkî yargılarımız üzerindeki tek etkidir ne de ahlâkî yargılarımız üzerinde doğrudan etkilidir. Evrimci etkinin ahlâkî yargılarımızın bir bölümü üzerinde etkili olduğu savunulabileceği gibi etkili oldukları bu ahlâkî yargılar üzerinde ancak sınırlı etkisinin olduğu da savunulabilir. Evrimsel süreç, ahlâkî yargılarımız üzerinde ancak duygu durumlarımızı etkilemek yoluyla etkide bulunabilmektedir.<sup>71</sup>

Ahlâkî yargılarımız üzerindeki tek etki, evrimsel süreçler olmadığı sürece, evrimsel süreçler ahlâkî yargıların doğruluğa ulaşması konusunda bozucu yönde olsa bile bilişsel yetilerimizin bu bozucu etkiyi düzeltmesi ve ahlâkî yargılarımızın gerekçelendirilmiş olması her zaman olasıdır. Benzer durum, ahlâkî yargılarımız konusunda tarihin çeşitli dönemlerdeki toplumsal etkiler için de geçerli olmuştur. Ancak bu olumsuz etkiler en azından kimi kişiler için düzeltilmeye açıktır. Evrimsel sürecin ahlâkî yargılarımız üzerindeki olası bozucu etkisi konusunda ise bunların düzeltilemez boyutta bozucu etkisinin olduğu konusunda bağımsız bir delil gözükmemektedir.<sup>72</sup>

Evrimsel sürecin ahlâkî yargılarımız üzerindeki olası bozucu etkisi düzeltilemez gözükmeyeğine göre ahlâkî kavramlar üzerine düşünerek, ilgili delilleri göz önünde bulundurarak akıl yürütme seçeneklerimiz her zaman bulunmaktadır. Bu da ahlâkî yargılarımızın gerekçelendirilmiş olmasının yolunu açar. Ahlâkî yargılarımız, evrimsel süreçlerce bütünüyle doldurulmuş olabilir ancak evrimci argümanın güçlü olabilmesi için yalnızca böyle bir olasılık olması değil bu olasılığın gerçek olduğunun gösterilmesi gerekmektedir.<sup>73</sup>

Evrimsel argümana getirilen bu eleştiriye daha somut biçimde ortaya koymak için insanda yalnızca ahlâk duygusunun değil de ahlâkî yargılarımızın içeriğinin de doğuştan geldiği ve adaptasyon olduğuna ilişkin bilimsel dayanak olarak ortaya konulan üç yaşındaki bebeklerin ahlâkî ve uzlaşımsal kuralları ayırabilmesi örneğini ele alalım. Üç yaşındaki çocukların çevrelerinde onları yetiştiren kişiler, bu çocuklar ile iletişimlerinde ahlâkî kurallar ile uzlaşımsal kurallar arasındaki farka dikkat çekmeseler bile yine de deneklerin ahlâkî özellikler ile etkileşimi sonucunda bu ayrıma varmaları olanaklıdır. Örneğin ahlâkî doğalcılığın doğru olduğunu kabul edelim. Nasıl ki üç yaşındaki çocuklar gözlerini başarılı biçimde kullanarak çevrelerindeki nesnelere görebiliyor, tanıyabiliyor ve dili etkin kullanma becerileri ile beraber bu nesnelere ilgili

<sup>71</sup> Russ Shafer-Landau, "Evolutionary Debunking, Moral Realism and Moral Knowledge", *Journal of Ethics and Social Philosophy*, Vol. 7, No. 1, Aralık 2012, s. 18, 19.

<sup>72</sup> Shafer-Landau, "Evolutionary Debunking", s. 19, 20.

<sup>73</sup> Shafer-Landau, "Evolutionary Debunking", s. 20.

doğru biçimde yargıda bulunabiliyorlarsa, benzer biçimde ahlâk duygusu gelişmiş aynı kişiler, doğal özellikler olan ahlâkî özellikleri kavrayıp bunlar üzerine doğru biçimde yargıda bulunabilirler. Bu yargılar, ilgili ahlâkî olguların etkisiyle oluşturulduğu için gerekçelendirilmiş olup ahlâkî bilgi konumunda olabilirler.

Benzer biçimde teistik ahlâkın doğru olduğunu kabul edip ahlâkî yükümlülüklerin Tanrı'nın insanların zihinlerine sürekli olarak ilham ettiği etkiler olduğu görüşünü ele alalım.<sup>74</sup> Bu durumda da deneklerin ahlâkî kuralları doğuştan bilerek, uzlaşım sal kurallarla arasındaki ayrımı doğuştan getirmeleri gerekmez. Uzlaşım sal kurallara ilişkin bilgi, doğduktan sonra aile ve çevredeki diğer kişilerden gelirken, ahlâkî kurallara ilişkin bilgi doğuştan değil doğduktan sonra Tanrı'nın bu kişilerin zihnine bu yargıları ve eğilimleri aşılması ile olur. Böylece ahlâkî yargılarımız, ahlâkî özelliklerce ya da ahlâkî özelliklerin kavranması ile oluşturulmuş olduğu için gerekçelendirilmiş olur.

Gerek Street'in gerekse Joyce'un ahlâkî kuşkucu görüşlerini desteklemek için kullandıkları ahlâkî realizmin ontolojik olarak daha kalabalık olduğu düşüncesi de ahlâkî yargılarımıza ilişkin evrimci açıklamanın eksiksiz bir açıklama olduğu varsayımına dayanır. Ancak evrimsel açıklama, ahlâkî yargılarımıza ilişkin eksiksiz bir açıklama sunabiliyorsa, bu durumda nesnel biçimde var olan ahlâkî özelliklere ve onların varlığına başvurmak ontolojik olarak daha kalabalık bir açıklama sunar. Dolayısıyla ontolojik yalınlığa dayalı olarak ahlâkî bilgi ve ahlâkî realizmi dışlayabilmemiz, ancak evrimci argümanın bilimsel/betimsel öncülünün doğruluğuna bağlıdır ki bu öncülün doğruluğu doyurucu biçimde savunulamamıştır.<sup>75</sup>

Ahlâkî özelliklerin ahlâkî yargılarımızın oluşumunda bir etkisi olduğu daha baştan dışarıda bırakılmadığı sürece ahlâkî bilgi ve realizme karşı evrimci argüman güçsüz bir argüman olmakla karşı karşıyadır. Ancak daha baştan böyle bir varsayımla ilerlenirse ahlâkî yargılarımızın ahlâkî özelliklere başvurmayan eksiksiz bir açıklaması olduğu kabul edilebilir. Bu ise ahlâkî bilgi ve ahlâkî realizmi baştan yanlış varsaymak olacaktır.<sup>76</sup>

Burada vurgulanması gereken önemli konu, evrimci görüşe karşı ahlâkî bilgi ve ahlâkî realist görüşün savunucularının ahlâkî bilginin nasıl olanaklı olduğunu, ahlâkî özelliklerin nasıl özellikler olduğunu açıklamak zorunda olmadığıdır. Ahlâkî bilgi ve ahlâkî realist görüşün savunucularının, ahlâkî yargıların oluşumunda etkin

<sup>74</sup> Ahlâkî yükümlülüklerin ontolojik kaynağının Tanrı'nın belirli eylemleri ve bu eylemler yoluyla insanların zihinlerine ilham etmesi olarak ortaya konabilecek olan teistik ahlâk türü, teolojik iradecilik olarak adlandırılır. Bu görüş, ahlâkî yükümlülüklerin gücü ve bağlayıcılığını belirli bir kişi ve kurumdan alması, nesnel biçimde var olması ile çelişmez. Çünkü Tanrı, ahlâkî yükümlülükleri insanlara Tanrı'dan gelen istek veya buyruklar olarak değil insanların birbirlerine karşı ahlâkî yükümlülükleri olarak ilham eder. Bir kişinin ahlâkî yükümlülüğünü bilmesi için bunun Tanrı'dan geldiğini bilmesi gerekmez. Bu görüşün günümüzdeki en önemli savunusu için bkz. Robert Merrihew Adams, *Finite and Infinite Goods A Framework for Ethics*, New York: Oxford University Press, 1999, s. 249-276.

<sup>75</sup> W. J. FitzPatrick, "Debunking Evolutionary Debunking", s. 893.

<sup>76</sup> W. J. FitzPatrick, "Debunking Evolutionary Debunking", s. 897.

olan evrimsel sürecin ahlâkî bilginin olanaklılığını ve ahlâkî realizmi dışlamadığını göstermeleri yeterlidir.<sup>77</sup>

### 5. Sonuç ve Ahlâkî Realizm-Ahlâkî Anti Realizm Tartışmasına İlişkin Değerlendirme

Evrimci argümana karşı yukarıda ortaya konulan üç eleştiriden son ikisi başarılı gözükmektedir. İkinci eleştiri, daha sınırlı bir ahlâkî doğuştancılık anlayışı benimseyen argümanı hedef almıştır. Bu ahlâkî doğuştancılık türü, yalnızca ahlâk duyusunun insanda doğuştan ve adaptasyon olduğunu öngörür. Böyle bir ahlâkî doğuştancılığı deneysel olarak desteklemek daha kolay gözükmektedir ve bu görüş, daha kapsamlı ahlâkî doğuştancılık türlerine göre daha az tartışmalıdır. Ancak bu sınırlı ahlâkî doğuştancılığı öngören bir evrimci argüman geçersiz bir argüman olmak durumuyla karşı karşıyadır.

Diğer yandan üçüncü eleştiri ise daha kapsamlı bir ahlâkî doğuştancılığı öngören evrimci argümanı hedef alır. Bu ahlâkî doğuştancılık türüne göre ahlâkî yargılarımızın eksiksiz-bütün bir evrimsel açıklaması verilmiştir. Böyle bir ahlâkî doğuştancılığı öngören evrimci argüman, geçerli bir argümandır ancak bu argümanın öngördüğü ahlâkî doğuştancılık, deneysel dayanaktan yoksun ve oldukça tartışmalıdır. Bu nedenle bu argüman da güçsüz bir argüman olarak gözükmektedir. Dolayısıyla ahlâkî bilgi ve ahlâkî realizme karşı geliştirilen evrimci bir argüman, benimsediği ahlâkî doğuştancılığın kapsamına göre geçersiz argüman olmak ile zayıf argüman olmak ikilemiyle karşı karşıyadır. Ahlâkî doğuştancılığın kapsamı daraltıldıkça bunu deneysel olarak desteklemek kolaylaşmakta ancak argümanın ulaşması beklenen ahlâkî bilgi açısından kuşkucu sonuçlara ulaşmak zorlaşmaktadır. Ahlâkî doğuştancılığın kapsamı genişletildiğinde ise bunu deneysel olarak desteklemek zorlaştığı için argüman güçsüzleşmektedir.

Buna ek olarak, ahlâkî yargılarımıza ilişkin eksiksiz bir evrimsel açıklamanın verilememesiyle, özellikle Joyce'un argümanı John L. Mackie'nin anti realist argümanına dönüşme riskiyle karşı karşıyadır. Joyce'un ahlâkî özelliklere başvurmeyen evrimci kökensel açıklamayı ahlâkî doğalcılığa üstün tutmasının nedeni, ahlâkî özelliklerin doğal özellikler olması durumunda ahlâkın normatifliğini açıklayamayacağıdır. Ahlâkî özelliklere başvurmeyen evrimci kökensel açıklamanın başarısız olması durumunda, ahlâkın normatifliğinin açıklanması için ahlâkî doğaüstücü ve teistik ahlâk seçenekleri açık gözükmektedir.

Mackie, ahlâkî özellikler eğer varsa onların "tuhaf" olduğunu savunmuştur. Ahlâkın normatifliği, Mackie'yi ahlâkî özelliklerle ilgili olarak böyle düşünmeye yönlendiren etkenlerden biridir. Mackie de Joyce gibi, doğal dünyanın ahlâkın normatifliğini sağlayamayacağını savunup, bu düşüncesi ile evrende yalnızca doğal özelliklerin

<sup>77</sup> Shafer-Landau, "Evolutionary Debunking", s. 35.

olduğu görüşü olan metafizik doğalcılığı birleştirerek ahlâkî anti realizme ulaşmıştır. Bununla beraber Mackie, Tanrı'nın var olması durumunda bütün insanlar için ortak amaç belirleyeceği için ahlâkın normatifliğinin sağlanabileceğini ortaya koyar<sup>78</sup> ki bu görüş teistik ahlâk görüşüdür.<sup>79</sup> Bu durumda, gerek Joyce'un ulaştığı ahlâkî kuşkuculuk gerekse Mackie'nin ulaştığı ahlâkî anti realizm ahlâkî doğalcılığın büyük ölçüde ahlâkın normatifliğini açıklayamamasına dayanmış olur.

Evrimci argümana yapılan eleştiriler, ahlâkî realizmin doğruluğunu göstermemektedir. Yalnızca evrimci argümanın tek başına ahlâkî bilgi ve ahlâkî realizme karşı başarılı olmadığını göstermektedir. Evrimci argüman, ahlâkî realizm-ahlâkî anti realizm tartışmasının yalnızca bir boyutudur. Bu nedenle ahlâkî realizm savunucusunun felsefi yükümlülükleri arasında ahlâkî özelliklerin nasıl özellikler olduğu, hangi özellikler olduğunu açıklamaları vardır. Bu ahlâkî özelliklerin diğer özelliklerle arasındaki zorunlu bağımlılık (supervenience) ilişkisinin nasıl sağlandığını, normatifliği-eylemleri yönlendiriciliği nasıl sağladığını ve insanların bilişsel yetilerince nasıl kavranabilir olduğunu doyurucu biçimde ortaya koyabilmelidir.

Ahlâkî anti realizm ise bu tartışmada sağ duyuya aykırı görüş olmakla beraber ahlâkî realizme göre daha yalın felsefi görüş konumundadır. Ancak ahlâkî anti realizmi savunacak kişinin felsefi yükümlülükleri arasında ise şu anki ahlâkî yargılarımızın neden hepsinin yanlış olduğunu ve bu ahlâkî yargıların kökenini açıklamak bulunmaktadır. Bu açıklamayı yaparken ve ahlâkî anti realizmi savunurken ahlâk alanını aşan genel bir kuşkuculuğa ve anti realizme kaçmamalıdır. Örneğin, dış dünya ile ilgili yargılarımız ile ahlâkî yargılarımız arasında açık bir ayrıma giden argümanlar, dış dünya konusunda değil yalnızca ahlâk alanında anti realizmi destekler biçimde ortaya konabilmelidir.

#### KAYNAKLAR

- Adams, Robert Merrihew; *Finite and Infinite Goods A Framework for Ethics*, New York: Oxford University Press, 1999.
- Finnis, John; *Natural Law & Natural Rights*, 2. bs., New York: Oxford University Press, 1980, 2011.
- FitzPatrick, William; "Morality and Evolutionary Biology", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/morality-biology/> (erişim: Haziran 06, 2016).
- ; "Debunking Evolutionary Debunking of Ethical Realism", *Philosophical Studies*, Vol. 172, No. 4, Nisan 2015, s. 883-904.
- Gettier, Edmund L.; "Is Justified True Belief Knowledge?", *Analysis*, Vol. 23, No. 6, Ocak, 1963, s. 121-123.
- James, Scott M.; *An Introduction to Evolutionary Ethics*, Malden: Blackwell Publishing, 2011.
- Joyce, Richard; *Evolution of Morality*, Massachusetts: MIT Press, 2006.
- ; "Ethics and Evolution", *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, 2. bs., ed. Hugh LaFol-

<sup>78</sup> J. L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, New York: Penguin Books, 1977, 1990, s. 15-49.

<sup>79</sup> Teistik ahlâk düşüncesinin savunulabilirliği için bkz. Ferhat Yöney, "Ahlâk Felsefesinde Teolojik İradecilik ve Bazı Eleştiriler", *Kutadgubilig*, 2016 Mart, No. 29, s. 111-132 .

- lette, Ingmar Persson, Malden: Blackwell Publishing, 2013, s. 123-147.
- Kahane, Guy; "Evolutionary Debunking Arguments", *Nous*, Vol. 45, No. 1, Mart 2011, s. 103-125.
- Kitcher, Philip; "Biology and Ethics", *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, ed. David Copp, New York: Oxford University Press, 2006, s. 163-185.
- Mackie, J. L.; *Ethics: Inventing Right and Wrong*, New York: Penguin Books, 1977, 1990.
- Ruse, Michael; Wilson, E. O., "Moral Philosophy as Applied Science", *Philosophy*, Vol. 61, No. 236, Nisan 1989, s. 173-192.
- Shafer-Landau, Russ; "Evolutionary Debunking, Moral Realism and Moral Knowledge", *Journal of Ethics and Social Philosophy*, Vol. 7, No. 1, Aralık 2012, s. 1-37.
- Sober, Elliott; *Biyoloji Felsefesi*, 2. bs., çev. Gökhan Akbay v. dğr., Ankara: İmge Kitabevi, 2016.
- Spencer, Herbert; *Data of Ethics*, Michigan: A Bell & Howell Company, 1879, 1998.
- Street, Sharon; "A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value", *Philosophical Studies*, Vol. 127, No. 1, Ocak 2006, s. 109-166.
- Vavova, Katia; "Evolutionary Debunking of Moral Realism", *Philosophy Compass*, Vol. 10, No. 2, Şubat 2015, s. 104-116.
- Wielenberg, Erik J.; "On the Evolutionary Debunking of Morality", *Ethics*, Vol. 120, No. 3, Nisan 2010, s. 441-464.
- Yöney, Ferhat; "Ahlâk Felsefesinde Teolojik İradecilik ve Bazı Eleştiriler", *Kutadgubilig*, 2016 Mart, No. 29, s. 111-132.

## DOSTLUK NEDEN BİR AHLÂK FELSEFESİ KONUSUDUR?

Hümevra Özturan\*

### WHY IS FRIENDSHIP A SUBJECT FOR MORAL PHILOSOPHY?

#### ÖZ

Bu makalede, İlkçağ ve Ortaçağ ahlâk felsefesi eserlerinde dostluk kavramının neden konu edildiği, söz konusu eserler bağlamında incelenmekte ve dört temel nedenin mevcut olduğu iddia edilmektedir. Dostluğun; insan fiillerine ilişkin bir durum olması, erdem olarak tanımlanması, insan mutluluğuna ve ahlâkî olgunlaşmaya katkıda bulunması nedenleriyle bir ahlâk felsefesi konusu oluşu temellendirilmeye çalışılmaktadır. Ahlâkî olgunlaşmaya dostluğun katkısı ise tek değil birkaç yönden olmaktadır. Dostun bir ayna gibi olup kişiye kendi ahlâkî durumunu yansıtması, kişiye ahlâkî zaafalarını görmekte doğrudan yardımcı olabilmesi ve aradaki sevgi bağı nedeniyle dostu karşı erdemli fiiller yapmaya teşvik etmesi gibi yönler, bu makalede söz konusu eserler çerçevesinde anlatılmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Ahlâk, ahlâk felsefesi, dostluk, erdem, Aristoteles, The-mistius, Epiküros, Cicero, Galen, Râzî, İbn Miskeveyh, Thomas Aquinas, Tûsî.

#### ABSTRACT

This article is an attempt to explain the reasons of inserting the friendship notion into the Primeval and Medieval works of moral philosophy. It offers that there are four reasons that have been elaborated in these books: Friendship is all about human actions, it has been defined as a virtue and it makes contributions to human happiness and moral perfection. The contributions of friendship to moral perfection is not only in one way, there are also three different ways, such as that friendship is a kind of mirror to show moral deficiencies of the person in direct and indirect way, encourages people to act virtuous actions to their friends.

\* Yard. Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, humeyrakaragozogl@gmail.com. Yazı geliş tarihi: 25.10.2017; kabul tarihi: 04.12.2017

These ways of contribution also has been discussed in the article.

**Keywords:** Ethics, moral philosophy, morality, friendship, Aristotle, Themistius, Epicurus, Cicero, Galen, Rāzī, Ibn Miskawaih, Thomas Aquinas, Tūsī.

...

## Giriş

İlkçağ ve Ortaçağ'da kaleme alınmış ahlâk felsefesi eserlerinin birçoğunda dostluğa ya bir şekilde değinildiğini ya da dostluk kavramının müstakil bir bölümde ele alındığını görmekteyiz. Aristoteles ve Epiküros gibi Yunan filozofların yanında, Ebûbekir Zekeriyâ er-Râzî, Yahyâ b. Adî, İbn Miskeveyh, Tūsî gibi klasik dönem İslâm ahlâk filozofları da ahlâk felsefesi eseri olarak niteleyebileceğimiz çalışmalarında dostluk bahsini işlemektedirler. Dostluk gibi gündelik ilişkilerimiz çerçevesinde şekillenen ve pratiğe dökülen bir şeyin, ahlâk felsefesiyle nasıl bir ilişkisi olabilir? Müstakil olarak dostluk felsefesi hakkındaki eserler bir yana, ahlâk araştırması bağlamında dostluğa değinen bu eserlerde hangi soru(n)lar tartışılmaktadır? Ahlâkın, dostlukla bağlantılı görüldüğü hususlar nelerdir? Dostluk, bir ahlâk ideali çerçevesi çizmeye çalışılan bu eserlerde bir ihtiyaç mı bir tavsiye mi yoksa uzak durulması gereken bir şey olarak mı mevzu bahis edilmektedir? Söz konusu sorular çerçevesinde bu çalışmada, dostluk bahsine yer veren İlkçağ ve Ortaçağ<sup>1</sup> ahlâk felsefesi eserlerinde bulunan, dostluğun ahlâkla ilişkisine dair temel fikirleri tespit etmek gaye edinilmiştir. Bu gayeyle makalede, dostluğun ahlâk felsefesiyle ilgisinin ne olduğu, onun neden bir ahlâk felsefesi konusu olduğu sorusu, tespit ettiğimiz dört temel nedenle açıklanacaktır. Bu dört nedenden ilki, dostluğun insan fiillerine ilişkin bir mesele olması bakımından ahlâk felsefesinin araştırma alanına giriyor olmasıdır.

### 1. “İnsanın fiillerine ilişkin bir meseledir.”

Felsefe, bir yönüyle sadece bilgiye, diğer yönüyle de hem bilgiye hem de eyleme ulaşmak için yürütülen bir akli faaliyettir. Teorik felsefenin gayesi sadece bilmektir;

<sup>1</sup> Ortaçağ sonrası ise bu makalede konu dışı bırakılmıştır. Hem sonraki dönem tartışmalarında dostluğa İlkçağ ve Ortaçağ'da çizilen normatif çerçevenin büyük oranda değişmesi, hem de modern dönemde daha ziyade dostluk kavramının ahlâk düşüncesi sınırları içinde değil de daha müstakil olarak “dostluk felsefesi” bağlamında işlendiği eserlerin bulunması nedeniyle böyle bir sınırlama yapılmıştır. Müstakil olarak dostluk felsefesini konu edinen ve sadece ahlâk bağlamında değil de kavrama ilişkin bütün tartışmaları kapsayacak şekilde İlkçağ'dan günümüze dostluk meselesini tartışan eserler olarak bkz.: David Konstan, *Friendship in the Classical World*, Cambridge University Press, 1997; Sandra Lynch, *Philosophy and Friendship*, Edinburgh University Press, 2005; *Ancient and Medieval Concepts of Friendship*, ed. Suzanne Stern-Gillet, Gary M. Gurtler, Suny Press, 2014.



tümel ilkeler, formlar ve bunların arasındaki neden-sonuç ilişkileri gibi değişmez, başka türlü olamaz, “neyse o” olan meseleleri araştırır. Pratik felsefenin gayesi ise hem bilmek hem de eylemektir. Dolayısıyla fiillerimiz de felsefenin araştırma alanına girmekte ve belli tarzda eylem üretmek gayesiyle aklî araştırma yapılmaktadır. Pratik felsefe, Aristotelesçi klasik şemada *bireysel ahlâk (êthikos)*, *ev yönetimi (oikonomikos)* ve *şehir yönetimi (politikos)* felsefesini içeren üç aşamalı bir araştırmayı ifade etmektedir. Birey olarak insanın, onun ev hayatının ve toplumsal hayatının düzenlenmesini kapsayan bu üçlü yapıda esasında gaye, insanın iradî fiiller alanının düzenlenmesidir. Konu “iradî fiiller” olduğunda ise, sadece tümeler ve ilkeler ile yolumuzu bulmak mümkün değildir. Çünkü burada araştırma konusu olan artık *tikel* varlıklar, bunlar arasındaki ilişkiler, her birinin özel şartlarının farklı olması mümkün olan *tekiler* ve “başka türlü de olabilecek”, fiilimin tarzına bağlı olarak belki de sayısızca farklı şekilde eylenebilecek olay, durum ve ilişkilerdir. Dostluk da insanlar arası ilişkilere dair bir kavram olarak, muhtelif şekillerde eyleme dökülmesi mümkün olan bir durumu ifade etmektedir. Söz gelimi iki insanın ilişkisi “iyi gün dostluğu” dediğimiz tarzda kurulmuş olabilir tamamen acıların paylaşıldığı, birbirinin ihtiyacının cân-ı gönülden ve karşılıksız olarak giderilmeye çalışıldığı bir şekilde de olabilir; son derece sıcak ve samimi de olabilir, mesafeli ve sınırlı da olabilir; iki erdemli insanın ortak hayırlar yapması şeklinde de olabilir, erdemli bir tanesinin erdemsiz diğerini sürekli ıslaha gayret etmesi şeklinde de olabilir. Bu örnekler, yeryüzündeki dostluk biçimleri ve tarzları sayısınca çoğaltılabilir. Şu durumda dostluk, “başka türlü de olabilecek”, değişebilir, tikellerle ilgili ve tekilerin ilişkilerinin durum ve şartlarına bağlı bir şeydir ve bu nedenle onun felsefî araştırılması pratik felsefenin konusudur.

Dostluğun felsefî anlamda araştırılması nasıl olabilir? Dostluk kavramının hangi açılardan sorgulanması felsefî bir araştırma olarak görülebilir? Dostluk kavramını işleyen felsefî eserlere baktığımızda, “dostluğun eşitler arası bir ilişki olup olmadığı”, “dostun seven mi sevilen kişiye mi dendiği”, “dostların birbirine benzer insanlar arasında mı farklı insanlar arasında mı olabildiği” doğrudan dostluk kavramının analizine yönelik soruların tartışıldığını görmekteyiz. Ancak bununla sınırlı kalmayıp, “devlette yurttaşlar arasında dostluk ilişkisi mi kurulması gerektiği”, “dostluğun olduğu yerde adaletle gerek duyulup duyulmadığı” gibi siyasete ilişkin yahut “karı-koca arasındaki dostluğun ne tür bir dostluk olabileceği”, “babanın oğluna sevgisinin bir tür dostluk ilişkisi olarak görülüp görülemeyeceği gibi” ev idaresi disiplini bağlamında da dostluk kavramının araştırıldığını görmekteyiz. Pekâlâ, ahlâk felsefesi, yani bireysel ahlâkın araştırılması bağlamında dostluğa ilişkin hangi sorular sorulmaktadır?

Fiillerimiz, vâkıada değil fakat zihnen önce bireysel zeminde, daha sonra ikili ilişkilerde, son olarak da toplumsal ilişkilerimizde söz konusu olmaktadır. Bu tedricî yapıyı en açık görebildiğimiz eserlerden biri olan Aristoteles’in *Nikomakhos Ahlâkı*’nda, ahlâkî eylemlerin bireysel zeminde nasıl tespit edilip eylenebileceği araştırıldıktan sonra, kitabın neredeyse iki bölümünün dostluk meselesine ayrıldığını ve *Siyaset (Politika)*

kitabına geçmeden<sup>2</sup> dostluk meselesinin analiz edildiğini görmekteyiz. Bu akışı; fiillerin bireysel zeminde düzenlenmesi, daha sonra dostluk ilişkisi gibi ikili ilişkilerde ve sonrasında da toplumsal düzeyde yani ikili değil, daha fazla bileşenli bir ilişkide ahlâkın sağlanması şeklinde bu tedricî anlayışın tezahürü olarak yorumlayabiliriz. Bu bakımdan dostluk, toplumsal zemindeki ahlâkî ilişkilerin küçük ölçekteki bir örneği gibidir. Öyle ki Aristoteles, karı-koca, baba-çocuk, yönetici-yurttaş ilişkisi gibi ev içindeki ve siyasî zemindeki ilişkilerimizi dahi dostluk tartışması bağlamında incelemektedir. Böylelikle dostluk, bireysel ahlâk ile toplumsal ahlâk, yani *êthikos* ile *politikos* arasındaki köprüyü oluşturan bir şey olması bakımından *ahlâk felsefesinin* bir konusu hâline gelmektedir.

İradî fiiller söz konusu olunca, bu fiillerin “olması gerektiği gibi” ifâsı da gündeme gelmekte ve kaçınılmaz olarak ahlâkın alanına girilmektedir. İşte iradî fiillerin iki insan arasındaki ilişki bakımından “olması gerektiği gibi” yahut “olmaması gerektiği” gibi olup olmayışı bahis mevzuu olduğunda, dostluğun da ahlâk araştırmasının bir parçası hâline geldiğini görmekteyiz. Platon, “dostluğun iki iyi insan arasında mı olduğu yoksa başka türlü de olup olamayacağı” sorusu zemininde, dostluk ilişkisinin ahlâka dair boyutunu tartışmaya açmıştır.<sup>3</sup> Böylece; dostluk ilişkisinde ideal olanın ne olduğu, ahlâken “iyi” olarak tanımlanacak bir dostluk biçiminin olup olmadığı gibi meseleler çerçevesinde ahlâk felsefesi eserlerinin dostluk kavramını konu edinmeye başladığını görmekteyiz. Thomas Aquinas da ahlâk felsefesinin insan yaşamına ilişkin herşeyi konu edindiğinin altını ısrarla çizerek tam da bu nedenle dostluğun bir ahlâk felsefesi konusu olduğunu belirtmiştir.<sup>4</sup>

## 2. “Dostluk bir erdemdir.”

Dostluğun bir ahlâk felsefesi konusu olmasının en temel sebeplerinden biri de onun filozoflarca bir “erdem” olarak tanımlanmasıdır. Bu belirlemeyi ilk kez Aristoteles’in yaptığını ve İslâm ahlâk düşünürlerince de bu yaklaşımın benimsendiğini görüyoruz. Aristoteles, sekizinci ve dokuzuncu makalelerini dostluk bahsine ayırdığı *Nikomakhos Ahlâkı* eserinde, sekizinci makalenin hemen başında “Bir ahlâk felsefesi eserinde dostluk bahsinin ne işi var?” sorusunun cevabını vererek başlamaktadır: “Dostluktan söz edelim, çünkü dostluk bir erdem veya erdemle birlikte bulunan bir şeydir.”<sup>5</sup> Aristoteles düşüncesinde bütün erdemler, aşırılık ve eksiklik arasında orta noktada olmakla sağlandığına göre, dostluk da iki ucun arasında bulunmaktadır. Dostlukta aşırıya giden

<sup>2</sup> *Nikomakhos Ahlâkı* kitabı onuncu makaleden sonra “şimdi siyaset hakkında konuşabiliriz” cümlesiyle *Siyaset (Politika)* kitabına atıfla son bulur. Bu nedenle *Siyaset* eseri, *Nikomakhos Ahlâkı*’nın bir devamı niteliğindedir.

<sup>3</sup> Platon söz konusu tartışmayı *Lüsis (Lysis)* diyalogunda yapmakta, *Şölen (Sümposion)* diyalogunda ise daha ziyade sevgi kavramı bağlamında dostluğu konu edinmektedir.

<sup>4</sup> Thomas Aquinas, *Commentary on the Nicomachean Ethics*, çev. L. I. Litzinger, Chicago: Henry Regnery Company, 1964, II, s. 703.

<sup>5</sup> Aristoteles, *Êthika Nikomakheia*, ed. F. Susemihl, Leipzig: Teubner, 1884, 1155a1-2.

dalkavuk (*kolaks*) ve yağcı (*areskos*), eksik olan ise huysuzdur (*düskolos*). Bu ikisi arasında, gerektiği gibi bir ilişki tarzı oluşturmak ise dostluk erdemini (*filia*) ifade eder.<sup>6</sup> Aristoteles *Eudemos Ahlâki* eserinde ise doğrudan bir erdem ve erdemsizlik listesi verir ve *dostluğu* (*filia*), *düşmanlık-kindarlık* (*apektheia*) ile *dalkavukluk* (*kolakeia*) arasındaki itidalle sağlanan bir erdem olarak gösterir.<sup>7</sup> *Nikomakhos Ahlâki*'nda dostluğun bir erdem olarak ortaya konduğu pasaja çok benzer bir pasaj da Fârâbî'nin *et-Tenbîh alâ Sebîli's-sa'âde* eserinde bulunmaktadır. Fârâbî de dostluğun (*teveddüd*), itidalle sağlanan bir erdem olduğunu, onda aşırı gidenin dalkavuk (*melig*), eksik olanın ise *tutuk* (*hasir*) olduğunu belirtir.<sup>8</sup>

Burada dostluğun erdem oluşu, onun itidal noktasını ifade etmesinden kaynaklanmaktadır. Dostluğun dayandığı temel duygu olan sevgi –ki dostluk anlamındaki *filia* aynı zamanda *sevgi* de demektir–, olması gerekenden fazla olduğunda aşkı doğurur ki aşk, pek çok ahlâk düşünürü tarafından “aşırılık” olarak nitelenmiştir.<sup>9</sup> Bilhassa Yahyâ b. Adî, Râzî, İbn Miskeveyh, Tûsî gibi filozoflar aşkı, erdemsizlikler kategorisinde incelemiştir.<sup>10</sup> Bu bakımdan dostluk, sevginin aşırılık ve eksiklikten uzak, mutedil seviyedeki bir tezahürü, yani bir erdem olarak kabul edilmiştir. Yahyâ b. Adî, arzuya teslim olmamış mutedil bir sevginin en münasip tezahürünün erdemliler arasındaki dostlukta olduğunu açıkça ifade etmektedir.<sup>11</sup> Ancak sevgide aşırılığa kaçılıp da haz ve bayağı arzular zemininde bir ilişki kurulduğunda bu artık sevgi değil aşk olmakta ve onun artık erdem oluşundan söz etmemiz mümkün olmamaktadır.<sup>12</sup> Ebû Bekir Zekerîya er-Râzî de aşk meselesini uzunca ele alıp onun hakkında en ağır ifadeleri kullanan, şehevânî aşkı en aşağı erdemsizliklerden biri olarak sayanlardan biridir. Onun erdemli sevgi anlayışı, Galenci

<sup>6</sup> Aristoteles, *Éthika Nikomakheia*, 1108a26-30.

<sup>7</sup> Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1999, s. 56-57, 1221a7.

<sup>8</sup> Fârâbî, *et-Tenbîh alâ Sebîli's-sa'âde*, nşr. Sahban Halifat, Amman: el-Câmiatu ürdüniyye, 1987, s. 203.

<sup>9</sup> İslâm düşüncesinde sevgi kavramının ayrıntılı bir analizi için bkz. Hatice Toksöz, *İslâm Düşüncesinde Sevgi Teorileri*, Nobel Yayınları, 2017.

<sup>10</sup> Sadece İbn Miskeveyh, aşkın iki türü olduğunu, birinin aşırı derecede hazı aramak nedeniyle, diğerinin ise aşırı derecede iyiliği sevmek nedeniyle söz konusu olduğunu belirterek, daha olumlu anlamda bir aşktan söz etmektedir. Richard Walzer bunu, Aristoteles'in *filia* kavramının Stoikler tarafından değişikliğe uğratılmış halinin İbn Miskeveyh'e etkisi olarak yorumlamaktadır. Çünkü Aristoteles, Platoncu olumlu *eros* kavramında radikal bir değişiklik yapmış, *dostluk-sevgi* (*filia*) kavramını *aşktan* (*eros*) ayırmış ve aşktan tamamen haz ve acı temelinde olumsuz olarak bahsetmiştir. Ancak Platon'un erosunun, Plotinos, Nissalı Gregor, Proklos gibi geç antikitenin Yeni Platoncu ve Hıristiyan yazarları tarafından canlandırılarak yeniden olumlu bir anlama büründürüldüğü bilinen bir gerçektir. Bu anlayışa göre olumlu anlamda aşk, insanlar arası dostlukta ileri bir dereceye geliştirilebilir ve bu sayede insan, *tanrısal insan* (*theioi andres*) haline gelebilir. (Richard Walzer, *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press, 1962, s. 239.) Bu bilginin, İbn Miskeveyh'in *Nikomakhos Ahlâki*'ni Yeni-Platoncu bir şerh vasıtasıyla okuduğunun kanıtlarından biri olabileceğini de belirtelim.

<sup>11</sup> Yahyâ b. Adî, *Tehzîbü'l-ahlâk*, çev. Harun Kuşlu, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, s. 30-31.

<sup>12</sup> Yahyâ b. Adî, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 40-41.

çerçeve de bir dostluk anlayışına dayanmaktadır.<sup>13</sup> Dolayısıyla Râzî için de dostluğun bir erdem, sevgide aşırılığın ise bir erdemsizlik olarak anlaşıldığını söyleyebilmekteyiz.

İbn Miskeveyh de, dostluğu “erdem üzere” kurulu olmak şartıyla bir erdem olarak değerlendirir. Dostluğu, sevginin özel bir türü olarak *meveddet* olarak isimlendiren İbn Miskeveyh, aşkla aşırılığa kaçabileceğini ve mutedil olanın ancak erdem için kurulan meveddet ilişkisi olabileceğini belirtmektedir.<sup>14</sup> Aslında Aristoteles de bütün dostlukların erdem olduğunu ifade etmemekte, hazza dayalı, menfaate dayalı dostluk biçimleri de olabileceğini söylemektedir. Filozof, erdeme dayalı olmayan bu dostluk türlerini hakikî olmayan dostluklar kategorisine sokmuş, “ideal” ve “kalıcı” olan dostluğun, “iyi insanların, benzer şekilde erdemli olan kişilerin dostluğu” olduğunu ifade etmiştir.<sup>15</sup> Thomas Aquinas da bu pasajları şerh ederken, erdem temelindeki bir ilişkiye hakikî dostluk dendiği ve bu da bir erdem olduğu için dostluğun ahlâk felsefesi sınırları içinde konu edildiğinin tekrar altını çizmektedir.<sup>16</sup>

### 3. “İnsanî mutlulukla ilgilidir.”

Dostluk, sadece insanlar arası ilişkilerle ilgili ve ahlâkî bir erdem olması bakımından ahlâkın konusu edilmez. Dostluk aynı zamanda, pek çok filozof tarafından ahlâkın gayesi olarak belirlenen mutluluğu elde etmenin olmazsa olmaz bir şartı olarak görülmüştür. Çünkü o, insanî bir ihtiyaçtır. “İnsanın tab’an toplumsal bir varlık olduğu” önermesi, sadece siyaseti değil, dostluğu da temellendirmektedir. İçimizde kaçınılmaz olarak diğer insanlara karşı duyduğumuz sevgi, dostluk ilişkisi kurmaya karşı bir temayül doğurmaktadır. Nitekim Yunanca dostluk kelimesi, *fileîn* yani sevmek fiilinden türeyen *filia*’dır. *Filia* ve *filos* kelimeleri ise hem *dostluk-dost*, hem de *sevgi-sevgili* anlamına gelmektedir.

Aristoteles, dostluğun yalnızca bir erdem değil, erdemli bir yaşama sahip olmak yolunda *en zorunlu* (*anankaiotaton*) şeylerden biri olduğunu iddia etmektedir. Zorunludur, çünkü insan bütün iyilere sahip olsa dahi dostsuz bir yaşama tahammül edemeyecektir.<sup>17</sup> Üstelik bu, dosttan elde edeceği faydalardan mahrum kalacağı için değil, bizatihi erdemli dosttan mahrum kalacağı içindir. Erdemli dostun varlığı kendi başına mutluluk sebebidir. Bu nedenle de insanî mutluluğun tam olabilmesi için dosta ihtiyaç vardır.<sup>18</sup> Hatta Aristoteles, *Eudemos Ahlâkî*’nda dostsuz bir hayatı eksik, yal-

<sup>13</sup> Bu konu aşağıda daha ayrıntılı biçimde incelenmektedir.

<sup>14</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzibü’l-ahlâk ve tathîru’l-a’râk*, nşr. Nevâf el-Cerrâh, Beyrut: Dâr Sâder, 2006, s. 93. Ayrıca bkz. 10 numaralı dipnot.

<sup>15</sup> Aristoteles, *Êthika Nikomakheia*, 1156b7-9, 1159b1-2.

<sup>16</sup> Thomas Aquinas, *Commentary on the Nicomachean Ethics*, II, s. 703.

<sup>17</sup> Aristoteles, *Êthika Nikomakheia*, 1155a3.

<sup>18</sup> Aristoteles, *Êthika Nikomakheia*, 1170b16-17

nızlığı ise korkunç olarak nitelemektedir.<sup>19</sup>

Aristoteles dosta duyulan ihtiyacı ayrıca, haricî ve dahilî iyiliklere dair kavramlaştırmasında da zikreder. Aristoteles düşüncesinde *haricî ve dahilî iyi*, kişinin elinde olmayan ve olan iyilikleri ifade eden bir kavramlaştırmadır. Dahilî iyi, ahlâklı eylemlerle kişinin kendi nefsinde sağlayabileceği ideal durumu ifade etmektedir. Ancak Aristoteles, son derece gerçekçi bir filozof olarak, mutlu olabilmek için haricî iyiliklere de ihtiyaç duyduğumuzu söylemektedir. Soy-sop, güzellik, sağlık vb. gibi haricî iyilikler, bir tür *talihtir (tükhê)* ve sahibini mutlu kılar. Her ne kadar dahilî iyiyi en iyi şekilde başarmış birisi, haricî iyiliklerde talihsizliklere uğrasa bile mutlu olmaya devam edebilse de filozof bunun zor bir iş olduğunu itiraf eder. İşte iyi dostlara sahip olmak da bu anlamda haricî bir iyiliktir. Sadece erdemlere teşviki bakımından değil, yalnız kalmamak bakımından da bir talihtir, insanî bir ihtiyacı karşılamaktadır.<sup>20</sup>

Kendi hayatını tamamen dostluk ilişkileri üzerine kurmuş olan Hellenistik dönem filozofu Epiküros da dostluğu mutluluk için olmazsa olmaz bir şey olarak görmektedir. Resmî bir okul kurmayıp, evindeki sohbetlerle ve karşılıklı yazışmalarla dostlarına felsefî görüşlerini aktaran düşünür, o dönemin Yunan toplumunda vatandaş dahi sayılmayan ve “eksik varlık” kategorisinde görülen kadın ve köleleri de dostları arasına kabul etmiştir. Epiküros’a göre, dostun insan hayatında bilfiil bir yardımda bulunmasına dahi gerek yoktur, onun tek başına varlığı dahi kişi için manevî bir katkıdır, bir güven duygusu, yalnız olmadığına dair bir hissiyat aşılır ve mutlu eder. Atomcu bir doğa felsefesi olan Epiküros için hayat bu dünyadan ibarettir, mutluluk bu dünyada elde edebileceğimiz tek iyiliktir. Şu hâlde mutluluk için zorunlu olan dostluk, bizim bu dünyada peşinde koşacağımız en mühim şeylerden birisidir. Zaten bedensel hazlar, sonlu ve sınırlı olduğu için asla gayemizi oluşturamazlar. Manevî hazlar ise hakikatin araştırılması olan felsefeyle uğraşmak ve bu ortak zeminde diğer insanlarla yaptığımız paylaşımlardan ibarettir. Şu durumda insan için bu dünyada felsefe yapmak ve dostlarla birlikte zaman geçirmekten başka bir ideal yoktur.<sup>21</sup>

Görüldüğü üzere ahlâk eserlerinde dostluğun insanî mutlulukla ilişkisi, bir katkıdan ziyade bir zorunluluk olarak resmedilmiştir. Hatta Cicero, insanın dostluğa duyduğu ihtiyacın çoğu zaman ateşe, suya duyacağı ihtiyaçtan çok olduğunu, hiç kimsenin, kendisine dünyaları verseler bile hiçbir insan görmeden yalnız bir hayat yaşamayı tercih etmeyeceğini, dolayısıyla dost ihtiyacının tabî bir ihtiyaç olduğunu tekrar tekrar vurgular.<sup>22</sup> Fakat erdemli bir dost sahibi olmanın, ihtiyacımızın karşılanmasından da öte bir şey olduğunu, heyecan dolu bir mutluluk da vereceğini pek çok kez eserinde ifade eder.<sup>23</sup>

<sup>19</sup> Aristoteles, *Eudemos’a Etik*, s. 144-145; 1234b32-34.

<sup>20</sup> Aristoteles, *Éthika Nikomakheia*, 1098b13-23, 1098b30-1099b8.

<sup>21</sup> Epikür, *Mektuplar ve Maksimler*, çev. Hayrullah Örs, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1962, s. 66.

<sup>22</sup> Cicero, *Dostluk Üzerine*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Homer Kitabevi, 2005, s. 47, 53, 109.

<sup>23</sup> Cicero, *Dostluk Üzerine*, s. 55.

Dostluğun insanî mutlulukla ilgisini İslâm düşüncesinde en çok öne çıkanlardan biri olan İbn Miskeveyh, insan tab'an toplumsal olduğu için, en yüce insanî mutluluğun ancak sevilen dostlarla birlikteyken elde edilebileceğini, yalnızkenki mutluluğun buna kıyasla çok daha az olacağını söylemektedir. İbn Miskeveyh, insanın dost kazanmak ve dostlarına iyilik yapmak için gayretinin büyük bir haz verdiğini, bu hazzın, bedenî hazların aksine değişmez, sürekli ve tükenmez olduğunu belirtir.<sup>24</sup> İslâm düşüncesinde sevgi kavramını en derin şekilde ele alanlardan biri olan Tûsî de dostluk meselesine ahlâk eserinde en geniş yer ayıran düşünürlerden biridir. Tûsî, insanın dostluğa olan ihtiyacının, insanda tab'an bulunan ünsiyet hissinden kaynaklandığını, bu nedenle insanın doğal olarak dost edinmeye yöneldiğini belirtir. Aksi takdirde insanın yetkinleşmesinin mümkün olmayacağını, çünkü kendisindeki doğal ünsiyetin karşılık bulamayışının onda bir eksiklik olarak tezahür edeceğini düşünür.<sup>25</sup>

#### 4. “Ahlâkî olgunlaşmanın bir yoludur.”

İnsanî fiillerle ilişkili olması, bir erdem oluşu ve mutluluk vermesi bir yana, dostluğu ahlâk felsefesiyle ilişkilendiren en mühim noktanın, dostluğun ahlâkî olgunlaşmanın bir yolu olarak görülmesi olduğunu düşünmekteyiz. Pek çok ahlâk düşünürü, dostluğun iyi ahlâka katkıda bulunan bir şey olduğunun altını çizmiş, bazıları da iyi ahlâk elde etmenin ancak iyi dostluklar elde etmekle mümkün olduğunu söyleyerek onu iyi ahlâkın olmazsa olmaz bir parçası yapmıştır. Şu hâlde, bir dostun ahlâkî mükemmelleşmede nasıl bir katkısı olabilir? Dostluğu ahlâkî olgunlaşmanın bir yolu olarak gösteren ahlâk eserlerinde işlenen temalar, şu üç temel başlıkta gösterilebilir:

##### a) “Dost bir aynadır.”

Dostun, kişinin bir tür aynası olarak ona ahlâkî zaaf ve erdemlerini yansıtma işlevi gördüğü, ahlâk felsefesi eserlerinde işlenen temel bir tema olarak karşımıza çıkmaktadır. Aslında bu görüş ilk kez Platon'un *Dostluk Üzerine* diyalogunda, “iyilerin ancak iyilerle dost olabileceği” iddiası çerçevesinde dile getirilmiş, iyi dostun iyiliği pekiştiren bir şey olduğuna işaret edilmiştir.<sup>26</sup> Bu aynı zamanda şu anlama da gelmektedir: Kötü bir dost, kişinin kendisinin de kötülüğünün bir alametidir. Dostundaki ahlâkî zafiyetleri farkedemeyen insan, aslında aynada kendisini inceliyor gibidir ve bu, söz konusu zafiyetleri kendisinin de taşıdığına dair açık bir işaret olabilir.

<sup>24</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l-ahlâk ve tathîru'l-a'râk*, s. 102.

<sup>25</sup> Nasîruddîn Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013, s. 252.

<sup>26</sup> Platon, *Lysis*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1966, 214d5-8, s. 121; s. 135, 221e8-222a4; 222a; s. 136: 222d2-5.

Fakat dostun, kişinin kendi ahlâkî durumunu yansıtan bir ayna gibi olduğu düşüncesi asıl olarak Aristoteles tarafından kavramlaştırılmak suretiyle açıkça ortaya konmuş ve İslâm dünyasına da intikal etmiştir. Aristoteles, şu çarpıcı ifadeyle bu görüşünü ortaya koymaktadır: “Dost sahibi olmakla insan aslında başka bir “kendi” edindir.”<sup>27</sup> Bu ifade *Nikomakhos Ahlâkı*’nda geçiyor olsa da filozof, bu pasajda geçen *başka kendi (allos autos)* kavramını daha ziyade, *Eudemos Ahlâkı* eserinde işlemektedir. Aristoteles *Eudemos Ahlâkı*’nda, dostun “başka bir ben” oluşunun, dostu tanımanın bir tür “kendini tanıma” faaliyeti olmasını ifade ettiğini söylemektedir.<sup>28</sup> Bu aslında, dostluk kavramına ahlâk felsefesi açısından yepyeni bir pencere açmak olarak görülebilir. Çünkü bu süreci tersine çevirerek de düşünmemiz mümkündür. Yani aslında iyi bir dost edinmenin, kendisini iyi tanımak suretiyle gerçekleştirebileceğini, bir tür kendilik bilinci oluşumunun hem dost edinme sürecinin başlangıcı olduğunu hem de kendilik bilincinin, dostla ilişki sürecinde kemâle erdiğini buradan çıkarabiliriz. Bu düşünce bizi, “kendini iyi tanımayanın iyi bir dostluk kuramayacağı, iyi bir dostluğun da kendini iyi tanımakta insana yardımcı olacağı” şeklinde süreç içerisinde birbirini tamamlayan bir mükemmelleşme düşüncesine götürecektir. Hatta daha ileri gidersek, hakikî dostları olmayan birinin ahlâken iyi bir noktada olmadığına hükmetmenin mümkün olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim *Eudemos Ahlâkı*, bu tespitemizi haklı çıkaracak iddialarla doludur. Mesela eserde geçen, “kişinin öncelikle kendi kendisiyle dost olması” düşüncesi bunlardan biridir. Aristoteles, “kendine dost” olmayı bir tür, kişinin kendi ahlâkî kemâline duyduğu güven olarak yorumlar. Böyle olmayan birisi pişmanlıklarla, utançlarla doludur.<sup>29</sup> Kendisi bu durumda olan birisi ise erdem temelli bir dostluk ilişkisi kuramaz. Kendisini tanıyan, zaaflarını da erdemlerini de bilen birisi, hangi nitelikleri hâiz bir dostun kendisini tamamlayacağını bilen birisidir. Hem onda kendi erdemlerinin yansımasını görür, bundan dolayı ona yakınlık duyar hem de eksiklerini farkeder, mükemmelleşmeye çalışır. Kendisiyle kavga halinde olan bir zihin, böyle bir mükemmelleşme sürecine açık değildir.

Gary M. Gurtler, “başka kendi” kavramı merkezli Aristotelesçi dostluk anlayışını, yine Aristoteles kaynaklı dört neden teorisi üzerinden okuduğu çarpıcı makalesinde, yukarıdaki yorumu haklı çıkaracak bir benzetme yapmaktadır. Gurtler’e göre, dostlukta iyi irade *fâil neden*, diğerinin iyiliğini düşünerek eylemiş fiiller *formel neden*, bireyin karakteri *maddî neden*, iyi olarak “diğer” ise *gaye nedendir*.<sup>30</sup> Şu hâlde, bireyin karakteri, dostluğun niteliğini, tabiri câizse dostluğun kalitesini belirleyecek olan temel şeydir. Kötü bir ahşaptan çürük bir masa çıkması gibi, masanın maddî nedeni olan ahşaba benzer şekilde ahlâken zayıf karakterli birisinin kuracağı dostlukta da maddî

<sup>27</sup> Aristoteles, *Éthika Nikomakheia*, 1170b5-7.

<sup>28</sup> Aristoteles, *Eudemos’a Etik*, s. 218-219, 1245a33-36.

<sup>29</sup> Aristoteles, *Eudemos’a Etik*, s. 186-187, 1240b21-32.

<sup>30</sup> Gary M. Gurtler, SJ, “Aristotle on Friendship: Insight from the Four Causes”, *Ancient and Medieval Concepts of Friendship*, ed. Suzanne Stern-Gillet, Gary M. Gurtler, SUNY Press, 2014, s. 35-36.

neden çürük olacak, dostluk mükemmel/erdemli olmayacaktır.

Bireyin ahlâken “tam”lığa en yakın noktada olması, onun herhangi bir hususta bir başkasına muhtaç durumda olmamasını sağlayacaktır. Bu da, Aristoteles’in zikrettiği menfaat, haz, şeref vb. kazanımlar gayesiyle kurulan erdemsiz ve hakikî olmayan dostluklar kurmaya tevessül etmemesini sağlayacaktır. Dostluğun iki tarafı, birbirlerinden erdemlerini arttırmaktan başka hiçbir kazanım sağlamayacak kadar tam oldukça, dostluk bağı da o kadar sağlam ve erdemli olacaktır. Cicero, kendisine en çok güvenen, hiçkimseye ihtiyaç duymayan insanların dostluklarının sağlam olacağını altını bu nedenle çizer. Ona göre dostluk, birbirinin erdemine hayran olmaktır. İki erdemli insanın dostluğu elbette birbirine fayda verecektir ancak her ikisi de esasında hiçbir şeye ihtiyaç duymayan kişilerdir.<sup>31</sup> Cicero, iyilerin iyilerle arkadaş olması şeklindeki Platoncu antik düşünceyi de böyle yorumlar, çünkü ona göre “gerçek dosta bakan kişi, adeta onda kendisinin yansısını görür”<sup>32</sup> ve bu nedenle iyiler iyilerden hoşlandığı için aralarında bir çeşit bağ oluşur.<sup>33</sup>

Aristoteles’in *başka kendi (allos autos)* kavramının İslâm düşüncesine birebir intikalini ve ahlâk düşünürlerince kullanıldığını görmekteyiz. İbn Miskeveyh, iyilerin birbirlerindeki benzerlikten dolayı yakınlaştıklarını ve beraberce erdem peşinde koştuklarını anlattıktan sonra, bu gaye birliğinden dolayı iki insanın bir gibi olduğunu ve bu nedenle dostun “sen olan bir başkasıdır” (*ennehû âharun hüve ente illâ ennehü gayrüke bi’ş-şahsi*) diye tanımlandığını belirtir. İbn Miskeveyh, birbirinin aynası gibi olan bu tür dostlukların zor bulunduğunu söylemektedir.<sup>34</sup> Böyle dostlar erdemleri elde etmede birbirlerine yardım edecekler, birbiriyle güç birliği eden bu dostların da elde edemeyeceği bir ahlâkî yetkinlik, başaramayacakları sağlam ve doğru bir iş kalmayacaktır.<sup>35</sup> İbn Miskeveyh’i takiben Tûsî de Aristoteles kaynaklı *allos autos* kavramına yer vererek, Aristoteles’in sözünü şöyle aktarır: “Bilgelerin dostun tanımı hakkında söyledikleri şeyin anlamı da budur: Senin arkadaşın, kişi olarak senden başkası olduğu hâlde gerçekte sen olan kişidir.” Tûsî bunu, iyilerin dostluğunda gayenin sadece iyilik ve erdem arayışı olduğu, bu nedenle de erdemli insanların kendilerine benzer kişilerle yakınlaştığı şeklinde yorumlayarak İlkçağ’daki yaklaşımı devam ettirir.<sup>36</sup>

#### b) “Dost ahlâkî kontrolü sağlar.”

Dostların, kişinin ahlâkî yetkinleşmesindeki rolünü çok daha doğrudan bir katkı olarak düşünen filozoflar da mevcuttur. Onlara göre hakikî dost, kişinin ahlâkî durumunu gözleyip kontrol altında tutarak, arkadaşının erdemsizliklere bulaşmasının önünde bir

<sup>31</sup> Cicero, *Dostluk Üzerine*, s. 57.

<sup>32</sup> Cicero, *Dostluk Üzerine*, s. 49.

<sup>33</sup> Cicero, *Dostluk Üzerine*, s. 77.

<sup>34</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l-ahlâk ve tathîru'l-a'râk*, s. 97.

<sup>35</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l-ahlâk ve tathîru'l-a'râk*, s. 90.

<sup>36</sup> Nasîruddîn Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 256.



engel oluşturur. Bu düşünceyi taşıyan düşünürlerden biri olan Cicero, erdeme dayanan bir dostluk ilişkisinde olması gerekenin, dostların birbirini sıkça uyarması ve eleştirmesi olduğunu, bunda haşin olmaktan kaçınıp dostça bir yaklaşım sergilemek gerektiğini anlatır. Ona göre dostların birbirlerini uyarması, uygun ve samimi bir dil kullanmak suretiyle dostluğa yaraşır bir şeydir, aksi takdirde bu zaten bir dalkavukluk ilişkisine dönecektir. Karşı tarafın erdemsizliklerini gördüğü halde dostunu hiç uyardıktan arkadaşlığı sürdürmek bir çeşit ikiyüzlülüktür ve ikiyüzlülüğün elbette dostlukta yeri olamaz. Üstelik düşmanı tarafından bu eleştirileri duymak çok daha kötü olacağı için, düşmandan duymadan önce dostun tatlı diliyle uyarılmak daha tercihe şâyândır. Aksi halde, eksiklerimizi bize gösteren bir düşmanın, dosttan daha faydalı bir şey olduğunu kabul etmek zorunda kalırız ki bu da dostluk anlayışına ters bir şey olacaktır.<sup>37</sup>

Şimdiye dek kendisinden söz etmediğimiz Galen ise, dostluğu sadece bu bağlamda ele almakta, onu iyi ahlâkî elde etmede bireyin yardımcısı olarak resmetmektedir. Galen, *İnfiallerin Teşhisi ve Her Birinin Tedavisi Üzerine (Peri Diagnôseôs Kai Therapeias tôn en <tê> Hekaston Psükhêi İdiôn Pathôn)* eserinde, kişinin ani öfke, korku, kıskançlık gibi infiallerinin tedavi olabilmemesinin ilk adımının, kişinin bunlara ilişkin aşırılık ve eksiklikleri kendisinde tespit etmesi olduğunu söylemektedir. Bunu farketmek ve teşhis etmek zordur, bu nedenle de çoğu insan kendisinde tedavi edilecek gayri ahlâkî bir durumun bulunmadığını düşünür. İşte dost, burada devreye girmektedir. Galen'e göre insanın mutlaka çok yakın bir dostu olmalı ve bu kişi, dostunu gözlemleyerek onun sahip olduğu ahlâkî zaafı tespit etmelidir. Galen, insanların dostlarını bu hususta teşvik etmesi, belli aralıklarla dostundan kendisi hakkında bilgi alması gerektiğini söyler. Hatta kendisine bildireceğine dair dostundan söz alması, belli bir süre geçtikten sonra hâlâ arkadaşı herhangi bir tespit ve uyarıda bulunmadıysa onunla tekrar konuşması gerektiğinin altını çizmektedir. Dostun bir süre sonunda hâlâ herhangi bir hatadan bahsetmeyişi, ya arkadaşın tembelliğinden ya da eleştirmeye utandığından, fakat asla dostunda herhangi bir hata göremediğinden değildir. Çünkü Galen'e göre, infiallerine yenik düşmeyen, ahlâken hatalar yapmayan bir insan yoktur. İnsan her gün sayısız hata yapar. Dolayısıyla dost hata göremediğini söylese bile onun bir sebeple doğru söylemediğini düşünmek ve onu tekrar tekrar teşvik etmek gerekmektedir.<sup>38</sup>

Görüldüğü üzere Galen, ahlâk bağlamında dostluğa bambaşka bir anlam ve görev yüklemiştir. Dost, ahlâkî gelişimin bir parçası, tabiri câizse bir ahlâk antrenörü pozisyonunda resmedilmiştir. Galen'in bu sıradışı perspektifinin, İslâm ahlâk felsefesi eserlerine intikal ettiğini ve tartışıldığını görüyoruz. Ebû Bekir Zekeriya er-Râzî, *et-Tıbbu'r-rûhânî* eserinde, *İnsanın Kendi Hatalarını Bilmesi Hakkında (Fî*

<sup>37</sup> Cicero, *Dostluk Üzerine*, s. 109-113.

<sup>38</sup> Galen, "The Diagnosis and Treatment of the Affections and Errors Peculiar to Each Person's Soul", çev. P. N. Singer, "Affections and Errors", *Galen: Psychological Writings*, ed. P. N. Singer, Cambridge University Press, 2013, s. 244-247.

*Taarrufi 'r-racul uyûbe nefsihi*) adıyla Galen'in bu eserinden bahsetmekte<sup>39</sup>, Galen'in bu eserde, kişinin kendi ahlâkî zaafalarını belirlemede yakın bir arkadaşından istifade edebileceğini anlattığını aktarmaktadır. Galen'le aynı yaklaşımı benimseyen Râzî de, insanın sâdik bir dostundan kendisini gözlemlemesini istemesini ve dostu da ona hatalarını bildirdiğinde üzülmemesi gerektiğini anlatır. Hatta dostu aşırıya kaçsa, çok ayıplayıcı ve kırıcı bir tavır takınsa dahi bunu memnuniyetle karşılması ve ara ara dostuna eleştirilerini devam ettirmesini hatırlatması gerektiğini söyler.<sup>40</sup>

Râzî tarafından devam ettirilen Galenci yaklaşım, şaşırtıcı bir şekilde İbn Miskeveyh'in itirazına maruz kalır. Galen'in muhtemelen aynı eserine, *Kişinin Kendi Ayıplarını Öğrenmesi (Bi-taarrufi 'l-mer' i 'uyûbe nefsihi)* adıyla atıfta bulunan İbn Miskeveyh, Galen'in dostun kusurları bildirmesi hususundaki tavsiyesini aktarır ve "Galen'in anlattığı gibi bir dost hakikatte ne vardır ne de olabilir" demektedir.<sup>41</sup> İbn Miskeveyh, "İnsana kusurlarını açıkça söyleyen ancak bir düşman olabilir" diye eklemekte ve Galen'in "iyi insanların düşmanlarından yararlandığı" anafikirli risalesine de atıf yapmaktadır.<sup>42</sup> Galen'in görüşünü reddettikten sonra da Kindî'nin görüşünü aktarmakta ve onun "başkalarına bakmak yerine sadece kendimizle ilgilenelim, iyi bir ahlâk örneği olmak için gayret edelim" mealindeki sözlerinin, önceki zikrettiklerinden çok daha anlamlı olduğunu belirtmektedir.<sup>43</sup>

Fakat ne yazık ki İbn Miskeveyh bu konuda pek de tutarlı değildir. Çünkü *Tehzîbü 'l-ahlâk*'ta yazdığı bu satırlardan birkaç sayfa öncesinde filozof, kişinin kötü huyu

<sup>39</sup> Huneyn b. İshak ise, Galen'in Arapça'ya intikal eden eserlerinden bahsettiği eserinde bu risaleden, *Keyfe yetearrefu 'l-insan zunûbehû ve uyûbehû (İnsan günah ve ayıplarını nasıl keşfeder?)* isimle bahseder. Huneyn b. İshak, Galen'in bu kitabından bahsederken onun iki makaleden oluştuğunu ancak kendisinin sadece bir makalesini gördüğünü, yani eksik bir nüshaya ulaşabildiğini belirtir. Söz konusu tek makaleyi ise Süryanice'ye tercüme etmeye başladığını ancak bitirmeden bıraktığını, daha sonra kendisinden metni tamamlamasının istendiğini, kendisinin de işi başka birisine tevdi ettiğini, o kişinin de kalan kısmı tercüme ettiğini, kendisinin de onu düzeltip, kendi metnine eklediğini anlatır. (Hunain Ibn Ishaq, G. Bergstrasser, *über Die Syrischen und Arabischen Galen-Übersetzungen*, Leipzig, 1925, s. 48-49.) Şu durumda Huneyn b. İshak, eserin sadece Süryanice'ye tercümesiyle ilgili bilgi vermekte, ancak Râzî'nin şahadetiyile eserin Arapça'ya intikaline de hükmetmekteyiz. Elimizde Yunanca metin de var olduğu için (*Corpus Medicorum Graecorum* içinde, V, 4, 1, 1, ed. W. De Boer, Berlin: Leipzig, 1937.) eserin etki alanını takip etmek mümkün olmaktadır.

<sup>40</sup> Ebû Bekir er-Râzî, *et-Tıbbu 'r-rûhânî: Ruh Sağlığı*, çev. Hüseyin Karaman, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004, s. 72-74.

<sup>41</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbü 'l-ahlâk ve tathîru 'l-a 'râk*, s. 120.

<sup>42</sup> Bu risale, Galen'in *Fi Enne 'l-Ahyâre mine 'n-nâs gad yentefi 'üne bi a 'dâihim (Düşmanlarından Faydalanan İyi İnsanlar Hakkında)* eseridir. Ebû Bekir Zekerîya er-Râzî, *et-Tıbbu 'r-rûhânî*'de bu eserden bahsederek, Galen'in bu eserde, bir düşmana sahip olmaktan dolayı elde etmiş olduğu faydalardan söz ettiğini aktarır. (Ebû Bekir er-Râzî, *et-Tıbbu 'r-rûhânî: Ruh Sağlığı*, s. 73.) Nitekim Huneyn b. İshak da bu eseri kendisinin Davud için Süryanice'ye tercüme ettiğini, Hubeş'in Muhammed b. Müsâ için metni Arapça'ya tercüme ettiğini ve aynı şekilde İsa tarafından da Arapçaya tercüme edildiğini belirtir. Huneyn b. İshak'ın verdiği bilgiye göre risale, tek makaleden oluşmaktadır. (Hunain Ibn Ishaq, G. Bergstrasser, *über Die Syrischen und Arabischen Galen-Übersetzungen*, s. 49.)

<sup>43</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbü 'l-ahlâk ve tathîru 'l-a 'râk*, s. 121.

olan dostuna, yumuşak bir dille kusurunu anlatmasını ve kötü hareketini bırakmaya teşvik etmesini tavsiye etmektedir. Böylece, dostu başkalarının kınamasından da kurtararak ona bir iyilik yapılmış olacağını belirtmektedir.<sup>44</sup> İbn Miskeveyh'in bu tutarsız yaklaşımını anlayabilmek için şuna işaret edelim: İbn Miskeveyh'in, "dostunda bir kusur görürsen ona yumuşak bir dille bildirmelisin" şeklinde tavsiyede bulunduğu kısım esasında bütünüyle başka bir eserden aktarmadır. İbn Miskeveyh bu aktarımın başında, "Sokrates'e dayanarak anlatıyorum" demiş olsa da esasında sayfalarca süren bu geniş aktarımın kaynağı, Themistius'un *Dostluk Üzerine* konuşmasıdır. Themistius'un konuşmasının orijinal Yunanca metni bugün elimizde olduğu için mukayese imkânımız olan bu aktarımın, adım adım Themistius'un metninin özetlenmesi şeklinde yapıldığını görmekteyiz.<sup>45</sup> İbn Miskeveyh'in elinde Themistius'un *Dostluk Üzerine* metninin tamamının Arapça tercümesinin yahut bir özetinin, yazarın ismi tahrif edilmiş yahut Sokrates şeklinde yanlış okunup yazılmış bir nüshasının olduğu düşünülebilir. Neticede İbn Miskeveyh, Themistius'un bu risalesinde "yumuşak ve tatlı bir dille" olması gerektiğini söylediği<sup>46</sup> "dostları uyarma" tavsiyesini birebir aktarırken, Galen'in benzer bir tavsiyesini reddetmektedir.<sup>47</sup>

Galen'in, dostluğu iyi ahlâk elde etmenin bir yolu olarak gösterdiği bakış açısının Yahyâ b. Adî tarafından da benimsendiğini görmekteyiz. Ancak Yahyâ b. Adî bu yöntemi, herkes için olmaktan ziyade hükümdarın ahlâkî kemali elde etme sürecine ilişkin tavsiyeleri bağlamında zikretmektedir. Adî, kötü ahlâkından kurtulmak isteyen bir hükümdarın, hizmetçilerinden yahut maiyetinden aklına güvendiği bir kimseden kendisini gözlemesini ve hatalarını ona bildirmesini talep etmesi gerektiğini ifade eder. Görevlendirdiği kişi kendisine geri bildirimde bulunduğu anda ise onu memnuniyet ve anlayışla karşılaması gerektiğini, hatta bu katkısından dolayı karşı tarafa teşekkür etmesi gerektiğini söyler. Adî, bu yöntemle devam eden ve eleştirileri hüsnü kabulle karşılayan bir hükümdarın, hem kendi eksikliklerinden kolayca kurtulacağını hem de her daim hatalarının kendisine hatırlatılması yolunu açık tutmuş olacağını ileri sürer.<sup>48</sup>

<sup>44</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk ve tathîru'l-a'râk*, s. 108.

<sup>45</sup> Themistius, "On Friendship", *The Private Orations of Themistius*, çev. Robert J. Penella, London: University of California Press, 2000, (Oration 22), [264], s. 88-90.

<sup>46</sup> Themistius, "On Friendship", s. 101.

<sup>47</sup> Bu örnek, Câbirî'nin, *Arap Ahlâkî Aklı* eserinde, "İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-ahlâk* eserinin, kullanılan teorik zemine dikkat edilmeksizin, ahlâka dair görüş, anekdot ve iddiaların aktarımıyla ortaya konmuş bir değerler çarşısı olduğu" iddiasını akla getirmektedir. Câbirî, "yetmiş yamadan bir elbise dikmek için bir ondan bir bundan alarak" yazıldığını iddia ettiği bu eserin, birbiriyle teorik olarak uzlaşması mümkün olmayan zıt değerleri yan yana getirip, bunları olmazsa olmaz değerlermiş gibi takdim ettiğini" iddia etmekteydi. Ancak *Tehzîbü'l-ahlâk*'in, ahlâka dair farklı birikimlerin aktarılıp uzlaştırılmaya çalışıldığı bir eser olarak da görülebileceği yaklaşımı ve Câbirî'nin İbn Miskeveyh'e yönelik diğer eleştirileri için bkz. Hümeýra Özturan, "Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, çev. Muhammet Çelik, İstanbul: Mana Yayınları, 2016, 824 sayfa, ISBN: 9786059136037", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, c. 3, S. 2, 2017, s. 141-148.

<sup>48</sup> Yahyâ b. Adî, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 96-99.

Thomas Aquinas, Aristoteles'in "dostun kişi için başka bir kendi" olduğunu söylediği pasajı şöyle yorumlamaktadır: "İnsan, kendi eylemleri hakkında çok kötü bir yargıçtır ancak başkalarına karşı öyle değildir. Mesela komşumuzu, kendimizi incelediğimizden daha çok inceler, onun eylemlerini kendimizinkinden daha iyi biliriz."<sup>49</sup> Böylelikle Aquinas, pasajı öncekinden ziyade bu başlıkta değerlendirmemizi mümkün kılan bir yorumda bulunmaktadır. Halbuki Aristoteles, dostun ahlâkî gözlemci olma işlevinden hiç bahsetmez. Ancak Aquinas, *allos autos* kavramını bu yönde şerh eder ve dostumuzu gözlemimizde ondaki erdemleri görmemizin de bir mutluluk vereceğini zikrederek, meseleyi insanî mutlulukla birleştirir.

c) "Dost erdemli fiillere vesile olur."

Dostluğun ahlâkî olgunlaştırmaya yönelik katkılarından birisi de dostla kurulan ilişkinin samimiliği ve sevgi yoğunluğu nedeniyle bizi, dostumuza karşı erdemli tavırlara sevk etmesidir. Çünkü insan, tabii olarak hiç tanımadığı insanlara bolca iyilikte bulunmak hususunda fazla bir istek duymayabilir. Her ne kadar erdemli insan, tanıdık tanımadık herkese karşı erdemli olsa da dostuna karşı daha gayretli davranacaktır. İşte bu gayretli tavırlara bizi teşvik etmesi bakımından da dostlara sahip olmak ahlâken olgunlaştıran bir şeydir. Bu durumu dile getirenlerden biri olan Aristoteles, aslında bunun aynı zamanda bir zorunluluk olduğunu, çünkü bir şekilde erdemleri gerçekleştirebilmek için "başka insanlara" ihtiyaç duyduğumuzu belirtmektedir. Dostlarımız, erdemli fiillerimizin muhatabı olmayan en layık kişiler olduğuna göre, ahlâkî yetkinliğimizde bu açıdan da bir ihtiyacımızı karşılamış olmaktadır.<sup>50</sup>

Aristoteles, dostlara ihtiyacımız olmadığı şeklindeki karşı argümanı da dile getirmekte ve tartışmaktadır. Çünkü mutlu kişi, tam ve kendi kendisine yeter birisi olarak düşünülmelidir. Tam ve kendine yeter birisi, dostun yapacağı herhangi bir katkıya ihtiyaç duymayacaktır. Aristoteles, bu görüşü şiddetle reddeder. Bunu, "kötü günde acıyı paylaşmak için dostlara ihtiyaç duyulduğu" şeklindeki menfaate dayanan dostluk anlayışına benzetir. Filozofun öne çıkardığı dostluk kavramı, ahlâk temelinde olduğu için, burada bir faydalanma değil, dostla birlikte tecrübe edilen bir ahlâkî yetkinlik süreci söz konusudur ve bu, mutluluğa ulaşmış olmakla bir kenara bırakılamaz. İyilik yapmaya devam etmek, mutluluğu paylaşmak için dostlara ihtiyacımız her zaman vardır.<sup>51</sup>

Ahlâk eserlerinde dostluğun "devamlı bir ilişkiyi gerektirdiği" üzerinde vurgu da aslında dostun erdemli fiillere vesile olma katkısı nedeniyle. Aristoteles'in ifadesiyle dostlar, "birlikte tuz tüketmelidirler".<sup>52</sup> Uzun süre birlikte vakit geçirip dostluklarının

<sup>49</sup> Thomas Aquinas, *Commentary on the Nicomachean Ethics*, II, s. 836.

<sup>50</sup> Aristoteles, *Éthika Nikomakheia*, 1169b9-13, 1170b16-17.

<sup>51</sup> Aristoteles, *Éthika Nikomakheia*, 1169b9-1170b17.

<sup>52</sup> Aristoteles, *Éthika Nikomakheia*, 1156b26-27, 1157a18.

temelini atanlar, bu ilişkiyi sürekli hâle getirmezlerse birbirleri için erdemli fiillere vesile olma işlevini yitirirler. Bu nedenle de erdeme dayalı dostluğun temeli olan birbirine iyi şeyler kazandırma niteliğini kaybederler.<sup>53</sup> Yani dostlar arası iletişim, ahlâkî paylaşımı devam ettirmek için sürekli olmalıdır. Mesela bu yakınlık, iki erdemli insan arasında bulunsa fakat bu iki insan farklı şehirlerde, birbirleriyle görüşmeden yaşıyor olsa, bu durum önce “dostluğun bilfiilliğini” bozacak, zamanla da dostluğu yok edecektir.<sup>54</sup> Bunu, dostumuza karşı erdemli davranışları sürekli îfâ edebilmemiz fikri bağlamında okuyabiliriz. Yani hakikî dostluk, sürekli erdemli davranışlarda bulunacağımız dostumuzla ilişkimizin “bilfiil” olduğu, daima eylem alanında görünür olan bir şeydir. Nitekim Thomas Aquinas da ilgili pasajları şerhinde, “mutluluğun bir etkinlik” olduğuna işaret ederek, onun olup biten bir şey değil, sürekli olan, devam eden bir şey oluşunu hatırlatmaktadır.<sup>55</sup>

Dostluğun devamlılığının, Epiküros’un “Eğer birbirimizi göremezsek, birbirimizle buluşamazsak ve bir arada kalamazsak çok geçmeden sevgi duygusu kaybolur gider”<sup>56</sup> şeklinde işaret ettiği gibi psikolojik bir boyutu da olduğunu düşünürsek, ahlâkî olgunlaşma için bilfiil bir ilişkinin gerekli olduğu, aksi takdirde umulacak ahlâkî olgunlaşmanın gerçekleşmeyeceği söylenebilir. Çünkü sevgi kaybolduğunda da iyilik yapılacak dost insanın etrafında olmadığında da dostluğun erdeme sevkeden tarafı ortadan kalkacaktır. Bu nedenle İbn Miskeveyh, insanın mutlaka, kendisine iyilikler yapabileceği dostların etrafında yaşaması gerektiğini belirtmektedir. Kişi dostlarına iyilik ve ikramda buldukça ahlâkî yetkinliği artacak, kemâle daha da yakınlaşacaktır. Dostlarıyla bilfiil devam eden ilişkide bulunan kişi böylelikle, bitmeyen, değişmeyen ve sürekli bir mutluluk elde etmiş olmaktadır.<sup>57</sup>

## Sonuç

Dostluğu ahlâk alanının dışında gören modern düşünürlerin aksine, İlkçağ ve Ortaçağ filozofları dostluğu ahlâkla son derece ilişkili resmetmişlerdir. İnsanların iradî fiillerine bağlı olarak kurulan bir ilişki olması bakımından pratik felsefenin; bir erdem olması, insanî mutluluğun onsuz gerçekleşmemesi ve ahlâkî olgunlaşmanın bir yolu olması bakımından ise ahlâk felsefesinin konusu hâline getirmişlerdir. Ortaya çıkan tablo, hem doğal yapısı nedeniyle dostta temayül duyan, hem de ahlâkî gelişimini ancak onun yardımıyla tamamlayabilen bir insan anlayışıdır. Bu ahlâkî gelişim ise, görüldüğü üzere insanın dostu vesilesiyle kendini temâşası ve tefekkürü ile, yahut

<sup>53</sup> Aristoteles, *Éthika Nikomakheia*, 1157b8-9.

<sup>54</sup> Aristoteles, *Éthika Nikomakheia*, 1157b10-11.

<sup>55</sup> Thomas Aquinas, *Commentary on the Nicomachean Ethics*, II, s. 836.

<sup>56</sup> Epikür, *Mektuplar ve Maksimler*, s. 65.

<sup>57</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l-ahlâk ve tathîru'l-a'râk*, s. 102.

doğrudan dostun dostu temâşâsı ve uyarması ile sağlanmaktadır. Erdemli fiillerimizin muhatabının dostlarımız olması ise, bir çeşit motivasyon olması bakımından gerekli gösterilmiştir. Neticede, İlkçağ ve Ortaçağ ahlâk felsefesi eserlerinde dostluk, bir ahlâk felsefesi konusu olarak enine boyuna incelenmiş ve insanın ahlâkî yetkinlik serüveninde başat bir role büründürülmüştür.

#### KAYNAKLAR

- Aquinas, Thomas; *Commentary on the Nicomachean Ethics*, çev. L. I. Litzinger, Chicago: Henry Regnery Company, 1964.
- Aristoteles; *Éthika Nikomakheia*, ed. F. Susemihl, Leipzig: Teubner, 1884.
- ; *Eudemos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1999.
- Cicero; *Dostluk Üzerine*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Homer Kitabevi, 2005.
- Corpus Medicorum Graecorum*, ed. W. De Boer, Berlin: Leipzig, 1937.
- Ebû Bekir er-Râzî; *et-Tibbu'r-rûhânî: Ruh Sağlığı*, çev. Hüseyin Karaman, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Epikür; *Mektuplar ve Maksimler*, çev. Hayrullah Örs, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1962.
- Fârâbî; *et-Tenbîh alâ Sebîli's-sa'âde*, nşr. Sahban Halifat, Amman: el-Câmiatu ürdüniyye, 1987.
- Galen; "The Diagnosis and Treatment of the Affections and Errors Peculiar to Each Person's Soul", çev. P. N. Singer, *Galen: Psychological Writings*, ed. P. N. Singer, Cambridge University Press, 2013, 203-315.
- Gary M. Gurtler, SJ; "Aristotle on Friendship: Insight from the Four Causes", *Ancient and Medieval Concepts of Friendship*, ed. Suzanne Stern-Gillet, Gary M. Gurtler, Suny Press, 2014, 35-50.
- Hunain Ibn Ishaq; G. Bergstrasser, *über Die Syrischen und Arabischen Galen-Übersetzungen*, Leipzig, 1925.
- İbn Miskeveyh; *Tehzîbü'l-ahlâk ve tathîru'l-a'râk*, nşr. Nevâf el-Cerrâh, Beyrut: Dâr Sâder, 2006.
- Nasîruddîn Tûsî; *Ahlâk-ı Nâsirî*, çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- Platon; *Lysis*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1966.
- Themistius, "On Friendship", *The Private Orations of Themistius*, çev. Robert J. Penella, London: University of California Press, 2000, 88-107.
- Walzer, Richard; *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press, 1962.
- Yahyâ b. Adî; *Tehzîbü'l-ahlâk*, çev. Harun Kuşlu, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

## AMAÇ-ARAÇ BAĞLAMINDA AHLÂK-SİYASET İLİŞKİSİ: AHLÂKIN SİYASETİ YA DA SİYASETİN AHLÂKI

Ahmet Kesgin\*

THE RELATIONSHIP OF MORALITY AND POLITICS IN THE CONTEXT  
OF MEANS AND END: POLITICS OF MORALITY OR MORALITY OF POLITICS

### ÖZ

Bu makalede ahlâk ve siyaset ilişkisi ele alınmaktadır. Bu bağlamda araç-amaç tartışmasına iki yeni terkip ile katkı sunmayı amaçlamaktadır. Bunlar, ahlâkın siyaseti ile siyasetin ahlâkıdır. İlkinde ahlâk amaç, siyaset araçtır. İkincisinde ahlâk siyaset için araçtır. Ahlâkın araçsallığı iki farklı şekilde tezahür eder. İlkinde ahlâk siyaset için hala değerlidir ve onunla görünür. İkincisinde ahlâk siyaset ile doğrudan değil dolaylı bir ilişkiye sahiptir. Bu durum oldukça yeni bir olgudur. Siyaset paydaş değiştirmiş ve ahlâkın yerini iktisat almıştır. O sebeple ahlâkî erdemler bu yeni durumda öncelikle çıkar, rekabet gibi iktisadî değerlere eklenmek zorundadır. Yeni siyaset ile ilişkisi bu şekilde oluşmaktadır. Bu yeni siyaset biçimi ise endüstriyel siyasettir.

**Anahtar Kelimeler:** Ahlâk, siyaset, endüstriyel siyaset, araç, amaç, Platon, Machiavelli.

### ABSTRACT

In this article, the relations between morality and politics has been evaluated. It has been intended to contribute with two new conceptions to discussion of means-end. These conceptions are politics of morality and morality of politics. In the first, politics is means for morality. In the second, morality is means for politics. The means of morality occurs with two different ways. First, morality is still valuable

\* Yrd. Doç. Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Felsefe Bölümü, akcesgin@gmail.com. Yazı geliş tarihi: 30.10.2017; kabul tarihi: 04.12.2017.

for politics and it is part of politics. Second, morality has indirect relationship with politics but not direct. This is quite a new situation. Politics has changed its partner and, the new partner is economics. For this reason, morality virtues have to be a part of economic values like benefit and competition in this new situation. In the result, it has occurred in this way relations of morality with politics.

**Keywords:** Morality, politics, industrial politics, means, end, Platon, Machiavelli

...

## Giriş

Bu makale, metinler üzerinden ahlâk siyaset ilişkisinde ortaya çıkan durumu değerlendirmeyi amaçlar. Bunu yaparken iki temel olguyu göz önünde tutmanın öneminin farkındadır. Bunlardan ilki, metinlerin inşa olduğu bağlamlar iken ikincisi, –ilkinin aynı zamanda bir sonucu olması sebebiyle– söz konusu ilişkinin keyfiyeti (nasıllığı) hakkında fiilî durumlardan yola çıkarak örneklerin verilmesi, makalenin temellendirilmesine önemli katkılar sunacaktır. Makaleyi bunlar ile birlikte oluşturmak hiç şüphesiz ileri sürülen varsayımı derinleştirebilir ve onu bu hâliyle daha güçlü bir muhtevaya kavuşturabilir. Ancak bu durum aynı zamanda bir makalenin olağan sınırlarını aşmak anlamına gelmektedir. O sebeple başlıkta bulunan her iki bölüm (ahlâkın siyaseti-siyasetin ahlâkı) için bazı temel metin ve filozoflar ile yetinilerek terkiplerin sahip olduğu mana ortaya koyulmuştur. Bu arada kısmen onların bağlamlarına da değinilmiştir. Bu bağlam vurgusunun en önemli göstergesi, siyasetin yeri geldiğinde ‘endüstriyel siyaset’ olarak tanımlanmasıdır. Bu tanım, metinlerin hangi siyasî ortam ve bağlamda yazıldığını da göstermektedir. Metni benzerlerinden ayrı kılan özelliği de bu noktada ortaya çıkmaktadır.

Makalenin ilk bölümü olan *ahlâkın siyaseti* için Platon (dolayısıyla Sokrates ve Aristoteles) bütün geleneği temsil etmesi bakımından önemlidir. O sebeple *ahlâkın siyaseti* ile anlatmak istediğimiz geleneği temsil etmesi hasebiyle Platon yeterli olmak ile birlikte tarihsel, toplumsal ve siyasî bağlamları oldukça farklı olmasına rağmen<sup>1</sup> metinler üzerinden tetkik edildiğinde Farabi, Keykavus, Kınalızâde gibi Müslüman filozof ve mütefekkirlerin amaç-araç bağlamında konuya yaklaşımları Platon’unki ile benzerdir. Ayrıca onlar ile meseleyi örnekleme gerek görülmemiştir. Diğer taraftan *siyasetin ahlâkı* ile kastedilen, iki temel varsayım üzerinden değerlendirilirken ilkine Sofistler, Machiavelli, Hobbes, J. S. Mill, Hegel gibi eski (kadim) Yunan ve yeni (modern) bazı Avrupalı filozoflar örneklik teşkil eder iken ikinci boyutu için ise siyasetin

<sup>1</sup> Platon’un devlet-toplum felsefeleri hakkında yazdığı bütün eserlerine (başta *Devlet*, *Devlet Adamı* ve *Yasalar* olmak üzere) odaklanıldığında ahlâkı önceleyen/amaçlayan bir yaklaşımı benimsemesine rağmen katı kuralları olan sınıfçı ve toplumun bütün üyelerini kapsamayan (köleler ve yabancıları tamamen dışarıda bırakan) bir yaklaşımı ortaya koyduğunu ileri sürebiliriz.



yeni kurucu ortağı olan iktisadî fikriyat, tutum ve davranışlar ile birlikte yeni siyaset biçimi yorumlanacaktır. İlki için Machiavelli örneği yeterli iken ikincisinde endüstriyel siyaset<sup>2</sup> değerlendirilecektir.

Bu çerçevede öncelikle ahlâk ve siyaset Kant'a göre, hukukun iki farklı –ilki nazarî diğeri fiilî– boyutunu temsil etmelerine rağmen her ikisi de insanın eylemlilik durumuyla doğrudan ilgilidir.<sup>3</sup> Emek, iş ve eylem olarak Arendt'in üç ana boyuta indirgediği insan etkinliğinin eylem yönü, ahlâk ve siyasetin görünür olduğu etkinlik alanıdır.<sup>4</sup> Aristoteles'te de siyaset ve ahlâkın ortaya çıktığı insan etkinliği, iktisadî etkinliğin dışındaki alanda ortaya çıkmak durumundadır. Emek ve işin dışında eylem, insanlar arası ilişkide ortaya çıkar. Öyle olması, ahlâk-siyaset arasındaki ilişkinin nerede aranması gerektiğini işaret eder. O sebeple siyasette zaten içkin olan (siyaseti siyaset yapan) unsurlardan *ilişkisellik* ve *eylemliliğin* öncelikle ahlâkta nasıl ortaya çıktığını belirlemek gerekir. Ayrıca bu bağ, ahlâkın *toplumsallık* ve *uygulanabilirlik* niteliğiyle doğrudan ilgilidir. Bu konu, Aristoteles felsefesinin bütünü içinde ahlâkın yeri tespit edilerek değerlendirilmektedir.

Ardından *ahlâkın siyasetinden siyasetin ahlâkına* terkibi ile neyin kastedildiği değerlendirilmektedir. Bu değerlendirme öncelikle iki temel insanî varoluş biçimi yardımıyla şekillenmektedir: *Olmak* ve *görünmek*. Ayrıca terkinin ikinci kısmı da kendi arasında ikiye ayrılmaktadır. Ahlâkın bir vasıtaya dönüştürüldüğü ikinci durumda söz konusu vasıtalık durumunun iki ayrı görünümü bulunmaktadır. Bu çerçeve oluşturulduktan sonra makalenin iki ayrı terkibi için filozoflar üzerinden araç (vasıta)-amaç (gaye) bağlamında ahlâk-siyaset ilişkisi değerlendirilmektedir. Sokrates ve Platon, birinci bölüm için öne çıkan örnekler iken ikinci bölüm için Machiavelli ve endüstriyel siyaset ortamı yeterli görülmüştür. Şimdi ahlâk ve siyaset bağının ön koşulları olan *ilişkisellik* ve *eylem* durumlarını, Aristoteles'in katkılarıyla ve ahlâkın *toplumsallığı* ve *uygulanabilirliği* üzerinden oluşturmaya başlayabiliriz.

<sup>2</sup> Bu konuyla ilgili olarak daha önce bir eser kaleme aldığımızı belirtelim. O eserde Anglo-Sakson yarırcı filozofların endüstriyel siyasetin ahlâki temellerine katkıları teferruatı ile gözler önüne serilmektedir. Ahmet Kesgin, *Endüstriyel Siyaset ve Ahlâk*, Antalya, Otorite Kitap, 2015.

<sup>3</sup> Bu bağlamda Kant'ın ahlâkçı-politikacı ile politikacı-ahlâkçı ayrımı önemlidir. Uluslararası ilişkiler ve hukuk ile bir ebedi barış tavsiyesi için kaleme aldığı eserinde Kant, diğer aydınlanmacılar ve bazı selefleri (Machiavelli, Hobbes) gibi insan tabiatını çatışmacı bir bakış açısıyla temellendirmekte ve bu çatışmanın barışa dönüştürülmesinin –en azından siyaset alanında gerçekleştirilmesi– umuduyla çağrısını yapmaktadır. Bunun gerçekleştirilmesi amacıyla siyaset-ahlâk ilişkisine dair sorunu kaleme aldığı ifade edilmelidir. Ahlâkçı-politikacı, onun kesin buyruk ve evrensel yasayı içeren, vazife ahlâk anlayışının sonucuna göre hareket eden siyasetçiyi tasvir ederken diğesinde ise aslında Machiavelli'de bütün izlerini gördüğümüz siyasetçi tasviri yapar: “Önce yap, sonra da özür dile... Ne yapmışsan inkâr et... Ayır, buyur.” Bunlar ahlâki vasıta haline getirmiş siyasetçi tasvirleridir. Daha fazla bilgi için bkz. I. Kant, *Ebedi Barış Üzerine Deneme*, çev. Y. Abadan, S. L. Meray, Ankara, Ankara Üniv. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1960, s. 38-49.

<sup>4</sup> Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, çev. Baha Sina Şener, İletişim yay., İst. 2000, s. 35, 36, 46.

## 1. Ahlâk-Siyaset İlişkisi Nasıl Mümkün Olabilmektedir?

Siyaset ve ahlâk arasındaki münasebetler hakkında yapılan bir çalışmada, öncelikle her iki olgunun sahip olduğu nitelikler üzerinden bir köprü kurulması gerekmektedir. Bu köprü, bütün yapı taşlarını her şeyden önce onların var oluş biçimlerine içkin nitelikler ile kurulabilir. Her ikisi de insanî birer eylem biçimi olması sebebiyle yine onlar, insanın eylemleriyle tecelli edecektir. Aralarındaki münasebet, ilgilendikleri konular yanında öncelikle *ilişkisellik* ve *eylemlilik* durumlarına sahip olmaları sebebiyle kurulmalıdır. O sebeple *ahlâkın siyaseti* ve *siyasetin ahlâkı* terkiplerinde belirgin olan ilişkinin keyfiyeti, ahlâk olgusu üzerinden bu iki durum kavramlar ile izah edilmelidir. Zira bu metinde araç-amaç bağlamında bir ilişki biçimi ele alınmaktadır. Bu da bizi siyaset ile ilişkisi bağlamında ele alındığında ahlâkın hangi uygulamalarının siyaset ile doğrudan veya dolaylı bir bağı olduğu sorununa götürür.

Siyaset ile doğrudan bağı olduğu varsayılan ahlâkî ilkeler, hem *toplumsallığı* hem de *uygulanabilirliği* ile temayüz etmelidir. Bununla beraber *bireysel* ve *nazarî* olarak temayüz eden birtakım ahlâkî ilkelerin varlığı da en azından kimi filozofların metinlerinde aşikârdır. Dahası, tam da bu nitelikleriyle temayüz eden bazı erdemler, –sözgelimi Aristoteles’in sisteminde doğrudan ahlâkî erdemler olarak değil– zihin (di-anoetik, düşünce, teorik) erdemleri diye ifade edilmektedir. Bu şekilde değerlendirilen erdemlerin dahi siyaset ile dolaylı bir ilişkisi olduğunu tespit etmek mümkündür. Bu konuda, özellikle *toplumsallık* ve *uygulanabilirlik* ile *bireysel* ve *nazarî* olan durumların ne mana taşıdıklarını genel hatlarıyla Aristoteles üzerinden değerlendirelim. Şu soru ile başlayabiliriz: Ahlâkın *toplumsallığı* ve *uygulanabilirliği* ile *bireyselliği* ve *nazarî* oluşunun işaret ettiği mana nedir ve temelde başlığın ilk bölümünü oluşturan *ahlâkın siyaseti* ile nasıl bir ilgileri vardır?

Bu noktada öncelikle şunu belirlemek gerekmektedir. Aristoteles, hocası Platon gibi bütün sistemini varlık anlayışına göre şekillendirmektedir. Onun ahlâk anlayışı varlık anlayışının bir parçası olarak ortaya çıkar. Buna göre, varlığa çıkmış olan her unsurun dört temel nedeni vardır: Bunlar maddi (madde-hyle), formel (eidos), fâil ve amaçsal (gai) nedenlerdir.<sup>5</sup> Bunları konumuzla ilgisi kurulacak şekilde genel hatlarıyla şu şekilde tasvir edebiliriz: Madde, kendi türü ve cinsine ait olan formunu edinmek zorundadır. Maddenin içinde bulunan form, ona işlerlik kazandıran temel unsurdur. Başka bir ifadeyle ham halde bulunan maddenin biçimi onun formudur. Bunlar varlığın içkin nedenleri iken diğer ikisi dışsal nedenler olarak varlığa hareket kazandırmaktadır. Buna göre hareket ve değişimin ortaya çıktığı dayanak, fâil neden iken her şeyin bir amacının olması ve o amaç için çaba içerisine girilmesi o şeyin (varlığın nedenleri, birbirleri için hiyerarşik bir şekilde araç-amaç olabilirler. Bir şey amaç iken daha sonraki aşamada araç olabilir) amaçsal nedene sahip olduğunu göstermektedir.

<sup>5</sup> Aristoteles, *Fizik*, çev. S. Babür, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1997, s. 198a<sup>22-26</sup>, 335a<sup>25</sup>-335b<sup>5</sup> vd.

Aristoteles'e göre oluştaki bütün devingenliğin sebepleri bunlardır.<sup>6</sup> Bunun ahlâkî erdemler ile ilgisini şu şekilde kurmak mümkündür:

Ahlâk fiilî, bir fâil olarak insan etkinliğidir ve Kant'a göre, insanın ayırt ediciliğinin şartıdır. İnsanın doğal yanını oluşturan içgüdü, arzu gibi eğilimleri onu tabiatın tâbi olduğu nedensellik koşullarına icbar ederken ahlâk, insanın bunlardan azade özgür iradesiyle inşa ettiği bir olgudur.<sup>7</sup> Fâilin bu fiilinin Aristoteles'e göre, belirli bir işlevi ve buna bağlı olarak bir amacı olmak zorundadır. Bu işlev ve amaç ona göre, insanın varlık koşullarının sonucudur. İnsan etkinliğinin temel zemini, onun 'bir insan olarak' akla uygun bir şekilde gerçekleşmesidir. Ona göre insanı diğer varlıklardan ayıran onun akıl sahibi oluşudur. Akılın sahip olduğu niteliklerin her biri etkinliğe dönüştürülebilir. Bu durum onun maddesinin form kazanmasının gerekçesidir. Şu hâlde, ahlâk alanında (ve aslında her alanda) insanın tekamül edebileceği en üstün nokta (form), en yüksek iyidir. Her şeyin amacı tam da burasıdır.<sup>8</sup> Ortaya çıkan veya çıkması gereken bütün etkinlikler, işte bu gerekçeye temel oluşturacak şekilde duruma vaziyet eder. Zikrettiğimiz eylemlilik durumu, bu istikamette oluşan insanî bir etkinliktir. Başka bir ifadeyle Aristoteles'e göre insan, öncelikle ahlâkî olmak üzere siyasî eylemler ile kendisini insan olarak gerçekleştirebilir. Bu sürece akıl mihmandarlık eder. Peki aklın kendini gerçekleştirme etkinliğinde temel amaç nedir?

Bu etkinliğin amacı, yine insanın varoluş gayesi ile doğrudan ilgili olarak belirir. Bu ise insanın tam bir mutluluğa erişmesinden başka bir şey değildir. Buna göre, bütün insanlar mutluluğun peşinden koşarlar. Mutluluk başka bir şeye aracı kılınmaz, tam olarak kendisi için istenir. Ta ki mutluluk kendine yeter olduğu için onu daha değerli kılacak başka hiçbir şey olmasın. Buna ulaşmanın yolu da erdemli yaşamdır. O erdem ki insan denen 'imkân'ın (henüz gerçekleşmemiş hâliyle) bütün nitelikleriyle 'mümkün' (gerçekleşmiş) hâle gelmesinden başka bir şey değildir.<sup>9</sup> Ahlâk işte bu noktada ortaya çıkmaktadır. O, bir *etkinlik* olarak değerlendirilir. Aristoteles'in ahlâk felsefesinde bu etkinlik –insanın eylem–, ruhun belirli bir parçasının diğer üst parça tarafından akla uygun bir şekilde yönetilmesi olarak tezahür eder. Ahlâkın yaslandığı zemin de işte burasıdır.

Aristoteles'e göre insan ruhunun üç parçası vardır ve insan bunlardan aldığı paya göre şahsiyetini inşa etmiş olur. Bunlar sırasıyla bitkisel, hayvani ve insani aşamalarıdır. İlk ikisi insanın bitki ve hayvanlar ile ortaklaşa niteliklerine yönelik bir tanım iken sonuncusu ise insanı diğerlerinden ayrı kılan yönüne, onun akıllı varlık oluşuna yöneliktir. Aristoteles, akli da iki temel ayrıma tâbi tutar. Bunların ilki aklın salt akıl oluşu (nazarî) ve onun işleviyle ilgili iken diğeri ise aklın uygulamaya dönük

<sup>6</sup> Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1996, s. 86-990, 327-341.

<sup>7</sup> I. Kant, *Saf Akılın Eleştirisi*, çev. S. Babür, İstanbul, İdea Yayınları, 1993, s. 103-107. Kant, *Ahlâk Metafiziğinin* Temellendirilmesi, çev. İ. Kuçuradi, Ankara, Türk Felsefe Kurumu, 1995, s. 66-72.

<sup>8</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. S. Babür, Ankara, Ayraç Yayınları, 1998, 1094a.

<sup>9</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1098a-b.

(fiilî akıl) işlevine dairdir.<sup>10</sup> Erdemler, bu iki noktada görünür olmaya başlar. Ahlâkın *bireyselliği* ve *nazarî* oluşuna dair yukarıdaki değerlendirmemizin yaslandığı temel nokta öncelikle burada başlamaktadır. Gerçi burada Aristoteles, meseleye erdemlerden yola çıkarak bakış açısı kazandırmaktadır ve ahlâkı burada sözünü ettiğimiz salt akıldan ziyade aklın, fiilî duruma yönelmiş olan yönüyle irtibatlandırmaktadır. Nihai değerlendirmede, erdemler doğuştan değil daha sonradan irade aracılığıyla elde edilebilecek birer değerdirler. O sebeple doğrudan etkinlik (eylem) ile ilişkisi olmalıdır. Bu kavramsal ayrıma rağmen her iki olguyu da –düşünce ve ahlâkî erdemler– ahlâkî meselelerin tezahürleri olarak görmek mümkündür. Zira aklın her iki alandaki faaliyeti de sonuçta insanda bir mizaç ve şahsiyetin oluşmasına katkı sunar. Aristoteles'e göre aklın saf işleviyle ortaya koyduğu erdemler, *insan formuna* ne kadar katkı sağlıyor ise, onun toplum içindeki görünürlüğündeki ahvali için de o kadar tesirli olabilmektedir. O sebeple bunları da ahlâk olgusunun havuzunda değerlendirmek gerekmektedir.<sup>11</sup> Bununla beraber Aristoteles'teki haliyle aklın erdemleri üzerinden yaptığı ayrıma açıklık getirelim.

Aristoteles, insan aklını işlevleri bakımından iki bölüme ayırır. Bunlardan ilki *nazarî* diğeri ise *fiilî* akıldır. *Nazarî* aklın, insan varlığının içinde akmakta olan hayatın doğrudan muhatap olduğu meseleleriyle ilgisi yoktur. O, felsefe ve sanat ile ilgilidir. Dolayısıyla o, varlığın temel meseleleri olan ezililik-ebedilik, mutlak-değişim, varlığın temel unsurları vs. gibi konular ile yoğrulur. Bu uğraş içinde olan aklın ulaştığı erdemler, en üstünleridir ve fiilî aklın sahip olması gereken ahlâkî erdemlerin üzerindedir. Ruhun ne alt basamaktaki iki niteliğinin ilgileri ile ilişkilidir ne de aklın fiilî tarafının ürettiği erdemler ile ilgilidir. Aklın bu niteliğinin etkinliği olarak erdemler, kendine yeten ve eksiksiz bir etkinliktir. Bu vesileyle edinilen mutluluk hâli, hâl devam ettiği sürece kesintiye uğramaz. Sonuçta burada ortaya çıkan erdemler, salt tefekküre dayanmaktadır.<sup>12</sup>

Aklın fiilî işlevi, ahlâkî erdemlerin ortaya çıkmasını sağlayan bir *etkinlik* olarak tezahür eder. Aklın bu niteliği, ruhun –özellikle ikinci basamağında bulunan– hayvani bölümünden kaynaklanan akıl dışı iştah ve arzuları başta olmak üzere her türlü taleplerini dizginlemek ve onları akla uygun bir şekilde güdümlenmek maksadını güder. Böylece bireyin, şahsiyeti inşa olurken sorumluluk duygusu da gelişir. Bu noktada ortaya çıkan temel ahlâkî erdemler, cesaret, cömertlik, adalet gibi erdemlerdir. Ahlâkî ilke olarak ortaya çıkan herhangi bir erdem, Aristoteles'te çoğunlukla bir orta yol olarak tasvir edilir.<sup>13</sup> İşte bu noktada ahlâkın *toplumsallığı* ve *uygulanabilirliği* ortaya çıkmaktadır. İnsan, Aristoteles'e göre, ruhun en üst basamağında bulunan salt *nazarî* akıl ile birlikte fiilî akıl, hayvani ve bitkisel nitelikleri olan bir varlık iken ahlâkî ilkeler bağlamında son ikisine hükmederek yaşamak zorunda olan bir varlıktır. Bu durumda başta tespit

<sup>10</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1098a, 1102b-1103a, 1177b.

<sup>11</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1105b.

<sup>12</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1096a, 1177b.

<sup>13</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1106a<sup>33</sup>, 1106 b<sup>5</sup>.

ettiğimiz hâliyle ahlâk, bireysel yaşama işaret eden bilgelik (theoria) yaşamından<sup>14</sup> farklı olarak *toplumsallaşmaya* evrilirken aynı zamanda *uygulanabilirliği* ile temayüz etmektedir. Siyaset ile ilişkisi ise bu noktadan itibaren görünür olabilecek şekilde başlar ve bu ilişkide araç ya da amaç olmak mümkündür. Bu durum, bir taraftan onun sahip olduğu nitelikler ile alakalı iken diğer taraftan siyaset biçimi veya siyasete hükmeden fâil(ler)in yaşam tarzı ve bakış açılarıyla, yani siyaset ile ilgilidir. Elbette bunun gerçekleşebilmesi için ahlâkın fiilî olgu ve toplumsal niteliklere sahip olması gerekmektedir. Şimdi bir amaç-araç ilişki biçimleri olan *ahlâkın siyaseti ve siyasetin ahlâkı* ile kastedilenin ne olduğunu değerlendirmeye başlayabiliriz.

## 2. Kavramsal Zemin: Ahlâkın Siyaseti ve Siyasetin Ahlâkı

*Ahlâkın siyaseti* terkinde ahlâk, *etkinlik* (eylem) ve *toplumsallık* niteliklerine sahip olmamış olsaydı, tam bir etkinlik alanı olan siyaset ile zaten ilişkisi olamazdı. Kaldı ki bu terkipte kastedilen ilişkide siyasî tutum, tavır ve davranışlara ahlâk rehberlik etmektedir. Bu noktada belirgin olan şey, siyasetin ahlâk için vesile kılınabilirliğidir. Başka bir deyişle, ahlâk bu ilişkide baskın, yönlendirici, dahası kendisini amaç hâline taşıyan unsurdur. Siyasetin araçsallığı ise ahlâkın yaygın bir şekilde uygulanabilirliğine katkı sunması vesilesiyedir. Aristoteles'ten istifade ederek ifade edecek olursak, bu ilişkide ahlâk form iken siyaset ona göre şekil alan maddi unsurdur. Buna göre siyaset, ahlâk ile hatta ahlâk için vardır.

Özellikle ve yoğunlukla kadim eserlerde ortaya çıkan bu felsefi vurgu yanında sahada oluşan siyaset ile ilişkisinde bu durum çoğunlukla ve gerçekten böyle mi oluşmuştur? Daha önce ifade edildiği üzere bu sorunun cevabının peşinden gitmek, bizim açımızdan bir makalenin doğal sınırlarını zorlamak demek ile birlikte siyasetin bağlamlarının (zira hangi toplumların tecrübesi olduğuyula doğrudan ilgilidir) dikkate alınması gerekliliğini vurgulamak gerekir. Yalnızca tek bir tarihsel gelenekten faydalanarak kolaylıkla bu mesele izah edilemez, diye düşünmekteyiz. Öte yandan eserler üzerinden bu meseleyi değerlendirmeye devam edecek olursak; hiç kuşku yok ki Yunan Aristoteles ve hocası Platon yanında bu konularda eserler kaleme almış olan Fârâbî, Maverdî, Keykavus, Kınalızâde gibi birçok Müslüman mütefekkir ve filozofa göre, ahlâk bireysel ve toplumsal hayatta daima kurucu ve amaç olarak görülmüştür,<sup>15</sup> demek mümkündür.

Burada *ahlâkın siyaseti* ile kastedilen şey, ahlâk denen erdem alanının siyaset

<sup>14</sup> Gerçi Aristoteles de tamamen yalıtılmış bir erdemli yaşamın ancak tanrısal bir yaşam olduğunu, uygulanabilirliğinin (dolayısıyla toplumsallığının) mümkün olmadığını kabul eder. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*.

<sup>15</sup> Bunlar için yukarıdaki Müslüman filozofların isim sırasına göre *Erdemli Şehir* (el-Medinet'ül Fazıla)-2013, *el-Ahkâmü's Sultâniye*-1994, *Kabusnâme*-2016 ve *Devlet ve Aile Ahlâkı*-2010 adlı eserlere bakılabilir.

ile doğrudan bir ilişkiye girdiği ve böylece kendisi bizzat siyasî ilişkilerin bir parçası olarak ele alınması gerektiği yönündeki değerlendirme değildir. Buradaki ilişkinin manası, ahlâkın kendi olarak varoluşu karşısında siyasetin kendisini ona uydurmaya çaba harcadığına işaret eder. Yoksa, siyaset ve onun sahip olduğu nitelikler aracılığıyla ahlâkî yaşamı genişletme veya değiştirme çabası ile doğrudan bir ilgisi yoktur. Ahlâk, kurucu unsur olarak kendisini herhangi bir tesir altında kalmadan ortaya koyar ve bireyi belirlenen erdemler istikametinde yönlendirir. Tam bu noktada ortaya çıkan durumun test edilebilirliği *samimiyet* ile sınanabilir. Bu süreçte siyasî birey samimi olmak durumundadır. Samimiyet, önemli bir ahlâkî vazife olarak kişinin kendi öz saygısı için en önemli erdemdir.

Bu şekilde teşekkül etmiş bir ahlâk-siyaset ilişkisinde ahlâk içten dışa doğru ve samimiyetle içselleştirilmiş bir yaşam (dışarıya yansıyan) biçimi şeklinde tezahür eder. Dolayısıyla siyaset içinde kalan olay, olgu ve orada yürüyen her birey, kendisini bu vaziyet alışa göre meşrulaştırır. Bu hâl üzere siyaset alanında bulunan bireylerin eylemleri her ne kadar siyasî bir görünüm arz etse de orada gerçekte olmakta olan şey, ahlâkî tercihlerin siyaset vesilesiyle görünür olmalarıdır.<sup>16</sup> Fakat Machiavelli, gerçekte durumun daima farklı olduğunu yazıyordu. Zira o, insanın doğası itibariyle kötü olduğu inancının yaygın olduğu ve sürekli olarak bir siyasî keşmekeşin yaşandığı zaman ve mekânların yazarı ve oyuncusudur.<sup>17</sup> Bu, başlıktaki ikinci kısmın mahiyeti ile doğrudan ilgilidir. Şimdi onu değerlendirebiliriz.

Başlıkta bulunan *siyasetin ahlâkı* sorunu amaç-aracı bağlamında başka bir duruma

<sup>16</sup> Buna örnek olarak Müslümanlar tarafından kurulmuş olan bazı siyasî birliklerden farklı iki örneği burada kısaca belirtebiliriz. İlki Müslüman toplumun Hz. Muhammed sonrası ikinci halifesi Hz. Ömer'in, adaleti ile ünlü siyasî bir lider olarak tarihe geçmesidir. Onun siyasî fiilleri ile ahlâkî tutum ve eylemleri arasındaki ilişkiye için bkz. Şibli Numani, *Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*, çev. Talip Yaşar Alp, İstanbul, Mahya Yayıncılık, 2015, s. 295-314. Diğeri ise Osmanlı Devlet yönetiminde ortaya çıkan bir tecrübe üzerinden örneklendirilebilir. Buna göre, halkın şikâyetlerini dinlemek maksadıyla bizzat padişahın başkanlık ettiği divanlar kurulur ve bunlara *dâr'ul-adl*, *divan-ı âlâ* veya *divan-ı mezalim* denirdi. İlk dönemlerde, padişahlar zayıfı veya hakkı gasp edilmişleri korumak maksadıyla bölge idarecilerine, uymaları gereken *adalet-nameler* gönderirlerdi. Bkz. Halil İnalçık, *Adaletname, Belgeler*, Türk Tarih Kurumu, c. II, 1995. Bu gelenek, daha önceki dönemlerde yaşamış Selçuklu veziri olan Nizam'ül Mülk'ün ünlü eseri *Siyasetnamesi*'nde açıkça ele aldığı meseleler idi. Ona göre Sultanlar'ın, haftada iki gün halkın dertlerini dinlemeleri gerekir. Bunu herhangi bir aracı olmadan bizzat kendileri icra etmeliler. Maksat, bu uygulamaya dair haberlerin yayılarak zalimlik yapacaklara engel olma arzusudur. Bkz. Nizam'ül Mülk, *Siyasetname*, çev. N. Bayburtlugil, İstanbul, Dergah, 2017, s. 30-38.

<sup>17</sup> Buradaki siyasî keşmekeşten kasıt, ancak 19 yy.'da siyasî bir birlik olarak görünmeye başlayan İtalya'nın o dönemki (15-16. yy.) hâli pürmelalidir. Orada bir İtalya yoktur. Sürekli olarak birbirleriyle çatışan küçük şehir devletleri vardır. Ayrıca Fransa ve İspanya başta olmak üzere kraliyetlerin sürekli olarak şehir devletlerini, kelimenin tam manasıyla 'siyasî boyunduruk' altına almaları, onları sürekli ve değişkenlik arz eden müttefiklikler kurmaya itmiştir. Machiavelli, bunlardan birisi olan Floransa'da yaşamıştır. Kendisi de bir dönem orada görev almış olan yazarın, *Prens/Hükümdar* adlı eserini bu keşmekeşin bir siyasî birliğe dönüşmesi umuduyla yazdığını biliyoruz. Ahmet Kesgin, "Machiavelli ve Makyavelizm", *Beytulhikme*, 5/1, ISSN: 1303-8303, Bahar 2015.

işaret etmektedir. Ahlâk siyaset ilişkisinde oluşan bu ikinci görünümü iki ayrı şekilde değerlendirmeye tâbi tutacağız. Bunun temel sebebi, modern ve öncesi dönemlerde siyasetin sahip olduğu iki temel görünürlükten kaynaklanmaktadır.

Şöyle ki; bu terkinin bize anlattığı durum, siyasetin kendi ‘doğal’ ritmine, yani yalnızca onun işlevselliğine ahlâkın (araçsal dahi olsa) katkı sunduğu yönündedir. Ahlâk hâlâ görünürde dahi olsa siyasete veya siyasetçiye meşruiyet kazandırmaktadır. Ahlâkın araçsallaştırıldığı durumda ortaya çıkan ilişkide kurucu olan unsur siyasettir. Buna göre siyaset daha çok güç istemi, iktidar olma çabası, siyasî birliğin sürekliliği, halk tininin tabîî neticesi, kurulu düzenin bekâsı, devletin kutsallığı vs. gibi siyasî sebepler ile doğrudan ve yalnızca insanın bireysel, iktisadî ve toplumsal hazları, menfaati ve faydasına/çıkarına odaklanmış bir olgu olarak tanımlandığı görülür.<sup>18</sup> Böyle bir ortamda ahlâk, siyasî durumun bir uzantısıdır. Dahası siyaset, ahlâk ‘görünüm’ünde tezahür edebilir. Lâkin ‘olan şey’ öncelikle siyasî muhtevaya sahiptir, ancak ahlâkî olarak ‘görünme’yi tercih etmiştir. Bu durumda ahlâk, siyasî eylem ve amaçlar için bir taşıyıcıdır. Kendi başına bir amaç değildir. İkisi arasında gelişen etkileşimden kaynaklanabilecek bir durumun, tamamen ahlâkî bir niteliğe evrilmesi neredeyse imkânsızdır. Zaman zaman siyasî söylem, tercih ve eylemlerin önemli ölçüde ahlâkî görüldüğü durumlar söz konusu olabilir. Fakat bu tür bir etkileşimde esas koşullu değişken ahlâktır ve siyaset tarafından sürekli olarak güdümler ve koşullanır. Yukarıda bir bölümünü verdiğimiz hâliyle siyasetin sahip olduğu değer veya mana, bunu adeta zorunlu kılar.

*Siyasetin ahlâkî* terkininde ahlâkın araçsallaştırıldığı yönünde yapılan yorumun ikinci ahvali ise şu şekilde tasvir edilebilir: Ahlâkın araçsallık durumu, son birkaç yüzyıldır neredeyse tamamen çehresini *değiştirmiş* görünüyor. Fiilî durumun yanında siyaset-ahlâk ilişkisine yönelik yazılmış olan eserlerde, *değişmişlik* ile kastettiğimize benzer yaklaşımların zaman içinde evrildiği görülebilir. Bu süreç diğer bir çok alanda olduğu gibi ahlâk alanında da öyle yoğun bir tesirde bulunmuştur ki 20. yüzyıl, ahlâk felsefelerinin neredeyse geleneksel cazibelerini dahi kaybetmelerine yol açmıştır. Zira siyasî alanda felsefî değerlendirmeler, yerini oldukça yoğun bir şekilde süren ve elbette felsefeden de beslenen siyasî ideolojilere bırakmıştı. Dolayısıyla siyasî alanda görünür olan ahlâkî iyi ve doğrular, artık ideolojilerin kendi sistematiği açısından önemsenir veya önemsenmez olmuştur. Ahlâkın toplumsal ve siyasî alandaki görünürlüğü ya-

<sup>18</sup> Bunun için Sofistler, Machiavelli, Hobbes, Aydınlanmacıların büyük bir kısmı ve Hegel’in devlet ve toplum felsefeleri yeterince bilgi verebilir. Ayrıca kapitalizmin temel kalkış noktalarından birisi olan “insan ihtiyaçlarının sınırsız, kaynakların sınırlı olduğu” vurgusu dahi bu olguya hizmet eder. Ahlâk bu yorumlarda siyasete *doğrudan* veya *dolaylı* olarak eklenen bir araç olabilir. *Doğrudan* eklenmesi, ahlâkın siyasî tutum ve davranışlarda gözlemlenebilmesi manasına gelirken *dolaylı* eklenmesi ise ahlâkın siyasetin diğer kurucu paydaşlarına eklenerek kendisini gösterebildiği manasına gelir. Günümüzde siyasetin taşıyıcı veya en önemli paydaşı, iktisadî fikriyat ve fiiliyat olması sebebiyle ahlâk adeta iktisadî değerlerin yan ve destek unsurları olarak (siyasî veya sıradan) birey ve kurumların iş ve eylemlerine eklenmiştir.

nında tefekkür alanında da ağırlığını kaybetmesinin üzerinde hiç şüphesiz pozitivist bilimciliğin de tesiri vardır. İktisat ve psikoloji gibi bilimler ve onların uygulamaları yanında ahlâkın kökenlerine yönelik çalışmaların<sup>19</sup> bu yaklaşımın gelişmesine zemin teşkil ettiğini ifade edebiliriz.

Buna göre insan artık bütün davranışlarıyla çözümlenebilen ve çeşitli iktisadî ve siyasî (ideolojik) amaçlar doğrultusunda yönlendirilebilen bir varlık olarak tarih sahnesindeydi. Özellikle üretim-tüketim olgusu, insanları yöneten, yönlendiren ve birer araca dönüştürerek zamana hâkim olan temel bir meseleye dönüşmüştü. Bu yeni ahval içinde iyi, doğruluk, doğru davranış gibi başlıklar altında tartışılan, zikredilen ve bütün zamanlarda ahlâkî birer olgu olarak görülen erdemler, sözü edilen olguların (iktisat, siyaset, üretim-tüketim gibi) tanımlamış olduğu alanlarda ve orada oluşan müktesebata uyum göstermek ile eşitlenir olmaktadır. Diğer bazı ahlâkî erdemler de bu yeni vaziyete göre ya duruma eşlik edecek şekilde bireyselleştiriliyor ya da başka bir içerik ile yorumlanıyordu. Yani ahlâkî erdemler, bu yeni duruma nispetle bağıl ve ikincil meseleler olarak irdeleniyordu. Buna en büyük katkıyı aynı zamanda iktisadî zeminde teşekkül etmiş olan siyasî (politik iktisat, ekonomi politik) değerlendirmeler olarak öne çıkan ideolojiler sağlıyordu. Doğruluk, ahlâkî bir olgu olmaktan ziyade iktisadî ve bireysel haz ve toplumsal faydaya indirgenmiş, psikolojik ve toplumsal alt yapısı iyi inşa edilmiş bir mesele şeklinde karşılık buluyordu.<sup>20</sup> Zira son 300 yıllık fiili durum buna uygun şekilde geliyordu. O halde bu yeni durumda siyaset için ahlâk dolaylı bir araçsallık hüviyetine bürünüyordu. Zira siyaset, yeni çağda ahlâk yerine başka bir paydaş buluyor ve kurucu unsur olarak bünyesine katıyordu. Bu yeni zemini oluşturan en önemli araçlar, iç ve dış bir takım iktisadî adımlardır. Sömürgecilik, soy-kırımlar, köle ticareti gibi dış unsular iktisadî birer sonuç olarak Avrupa'ya zenginlik, bunlara maruz kalanlara ise ölüm, yoksulluk ve yoksunluk getiriyordu. Sanayileşme, şehirlileşme ve bunlara bağlı olarak ortaya çıkan toplumsal ve iktisadî dönüşüm ise birer Avrupa içi unsurlardı. Bütün bunlar sonuçta iktisadî amaçlara hizmet eden unsurlardı ve siyaset, artık bu yeni unsur ile birlikte hareket ediyordu. Siyaset, gerek ideolojik gerekse toplumsal temelleri itibarıyla ana meşruiyetini ve kitleler üzerindeki güdüsünü öncelikle iktisadî metinler, iddialar ve teklifler üzerinden inşa ediyordu. Meşruiyet sağlama konusunda siyasî alan, ortak değiştirmişti. Söz konusu siyaset anlayışı ve biçimi, dünya üzerinde hakimiyet kurmuş ve yeniydi.

*Siyasetin ahlâkı* terkininin iki farklı şekilde değerlendirilme sebebi de burada karşımıza çıkmaktadır. İlkinde ahlâk vardır ve hâlâ siyasetin –nazarî ya da fiilî ahvalinde– önemli bir tamamlayıcı unsurdur. Buna daha ziyade meşruiyet kaynaklarından biridir, demek mümkündür. Siyasî amaçların aracı hâline dönüşmesine rağmen ahlâk

<sup>19</sup> Nietzsche bu çalışmaların başında gelenlerinden birini yapmıştır. Nietzsche, F., *Ahlâkın Soykütüğü Üzerine*, çev. Ahmet İnam, İstanbul, Say Yayınları, 2004.

<sup>20</sup> Bu mesele için Amerikan pragmatist filozofların fikirlerine başvurmak yeterlidir. Bkz. Ahmet Kesgin, *Sömürgeciliğten Küreselleşmeye Siyasetin Pragmatik Temelleri*, Ankara, Phoenix Yayınları, 2011.



burada hâlâ bir tercih konusudur. Gereklidir, ancak iktidara yönelmiş olanlar (muhalifet) için ise zorunludur. Fakat burada *görünüş* için önemsenir.

Araçsallığın ikinci durumunda ise ahlâk ya tamamen yoktur ya da geleneksel yerinin dışında yeni bir yer edinmiştir. Zira siyasetin kurucu unsurlarından birisi olarak ahlâk, bu ilişkide yukarıda çerçevesini oluşturduğumuz yeni siyasetin lehine olacak şekilde tasfiye edilmiştir. Zira siyasetin temel kurucu unsuru olarak yerini iktisada bırakmıştır.<sup>21</sup> Bu durumda ahlâk, siyaset ile etkileşen bir unsur değil iktisadî akıl ve eylemin tesiriyle tanımlanır ve görünür olmaya başlamıştır. Bu şekilde teşekkül etmiş olan bir ortamda –ahlâk, siyaset ile ilişkisinde tamamen pasif duruma indirgenmiş veya tasfiye olmuş iken– ahlâk siyaset ilişkisine dair yapılan değerlendirmeler, dışarıdan okunan eski bir gazel veya nazenin bir konu olmaktan öteye gidemez. İktisadî tutum ve davranış, yeni süreçte siyasetin kurucu temel unsuru olmak ile birlikte sahip olduğu değerler ile de siyaseti şekillendirmekten geri durmamıştır. İşte *siyasetin ahlâkı* terki-bindeki ahlâkın araçsallığına dair ikinci vaziyet bu noktada ortaya çıkar. Amaç-araç bağlamında baştaki temel ayırım ile birlikte bu durumu metinler ve olgular üzerinden değerlendirmeye geçmeden önce bir de fiilî durum üzerinden *siyasetin ahlâkı* veya *ahlâkın siyaseti* terkiplerine kısaca açıklık getirelim.

Siyaset denilen olgu, bir bilim olarak henüz yeni olmasına rağmen o bir eylem ve eylemler alanı olarak asırlarca yerli yerindedir. Ahlâk da kadim bir meseledir ve bütün zamanlarda farklı biçim ve içerikler ile alandaki yerini almıştır. O sebeple, her ikisi de insanın eylemliliğine muhtaç ise bunların bir siyasetçinin eyleminde görünmemeleri veya siyasî alandaki görünümünün bir kısmında birbirleriyle yollarının kesişmemesi mümkün değildir. Öyleyse siyasetin bir ahlâkının olması kadar doğal bir durum yoktur. Ancak burada temel mesele, söz konusu ahlâkî muhtevanın amacının ne olduğudur. O, siyasetin var olan hızına hız mı katmaktadır yoksa onu dizginlemeye mi çaba harcamaktadır? Burada aradığımız cevaplar, hem siyasetin hem de ahlâkın nasıl teşekkül ettirildiği, dahası varlık anlayışından varoluşa, insan anlayışından iktisada bir dizi zemine dair bakış açıları ile ilgilidir. Sonuçta hız ve dizginleme amacına matuf her iki durumda da *siyasetin ahlâkı* zemininde ahlâk, siyaset(çi) tarafından güdülenen ve araçsallaştırılan bir olgu olarak karşımıza çıkar.

Bu ilk bölüm için ortaya çıkan sonucu şu şekilde özetlemek mümkündür: İster metinlerden yola çıkılarak isterse doğrudan hayatın akışı gözlemlenerek olsun, *ahlâkın siyasetine* veya *siyasetin ahlâkına* dair insanlık oldukça zengin bir müktesebata ve tecrübeye sahiptir. Bu mirasın özellikle yazılı kaynaklar bakımından, modern döneme

<sup>21</sup> Bu yeni sürecin nazariyatçısı olarak iktisatçılar ne kadar etkin ise felsefeciler de o kadar belirgindir. Bunlara 19. yy.'da yaşamış olan J. Bentham, J. S. Mill gibi Anglo-Sakson düşünürler örnek gösterilebilirken Karl Marx'ı da unutmamak gerekir. Zira Marxizm de özü itibarıyla tarihi, sınıf çatışmaları olarak görmekte ve sınıflar ise birer iktisadî olgulardır. Yani Marx ve Engels, iktisadiyatın bu yeni sürecin esas kurucu unsur olduğunu düşünmekte ki –ki zaten öyleydi–, felsefi çalışmalarını çoğunlukla bu meseleler üzerinde yoğunlaştırmışlardır.

kadar büyük bir çoğunluğunda zaman zaman fiilî durum aksini gösterse de ‘siyaseti ahlâka’ vesile kılan yaklaşımlar bulunmaktadır. O sebeple burada önemli olan şey, hangi siyaset ve ahlâktan bahsedildiği kadar ‘kim’in ahlâk anlayışı ile siyaset uygulaması da önem arz eder.

İlkin eserlerden yola çıkarak şu tespiti yapmak gereklidir: Modern batıda siyasî (ve ahlâk ilişkisi) müktesebatın önemli bir çoğunluğunun, hem kendilerinden önceki bazı Kadim Yunan ve Hıristiyan mütefekkirlerden hem de Müslümanlar tarafından kaleme alınmış olan metinlerden farklı şekilde ve çoğunlukla ahlâkî siyasete alet ederek değerlendirmeler yaptıkları görülür.<sup>22</sup> Onların büyük bir kısmının toplum sözleşmesi kuramlarıyla ve (siyasî) insan anlayışlarıyla çatışmacı bir bakış açısına sahip olduklarını belirtmek mümkündür. Daha doğrusu onlara göre, insanın doğal eğilimleri, onları toplum hâlinde yaşamaktan alıkoyan önemli bir tabîi duruma sahiptir. Bu sebeple onların bir arada hem toplumsal hem de siyasî varlık olarak yaşamaları için sözleşmeye ihtiyaçları vardır.<sup>23</sup> Bunun zemininde çatışma temelli bir bakış açısı olduğunu tespit etmek mümkündür.

Metnin başlığındaki zıtlığın sebebi zikredilen farklılıklardan kaynaklanmaktadır. Fiilî durumda ise bu konuda farklı tarih ve toplumlarda zaman zaman birbirlerine benzerlikler oluşmasına rağmen, temelde önemli farklılıklar olduğu muhakkaktır. Bunun temel sebebi, ahlâkın sahip olduğu niteliklerden kaynaklanmaktadır. Eylem yönü siyaset kadar güçlü olan, hatta başta hayatın her alanında olduğu gibi siyasî uygulamalara da ahlâkî tanımlar ve yükümlülükler getirerek onu kuşatan bir ahlâk anlayışı, siyaset ile ilişkisinde kurucudur. Bunun belirgin örneklerini İslâm ahlâkının karşılık bulduğu toplumsal ve siyasî tecrübelerde görebilmek mümkündür. Zira son derece diri ve müteal olana yaslanan bir ahlâk anlayışının olması, çoğunlukla onları buna icbar etmiştir. Kendi döneminde dünyanın en kudretli padişahı olmasına rağmen Sultan Süleyman’ın Kanunî olarak anılmasının altında yatan gerçeklik, sözü edilen temel zeminden kaynaklanmaktaydı. Adalet, onun döneminde en yüksek zirvesine ulaşmıştı. Onun yaptığı, yeni kanunlar icat etmek değil, var olan hukuku üstün tutup uygulamasıydı.<sup>24</sup>

Buna mukabil siyasî alanda cereyan eden gerçekliğe aynı tonda ve ağırlıkta kar-

<sup>22</sup> Bunun için Aristoteles, Augustinus, Farabi, Nizam’ül Mülk, Aquinalı Thomas ile Machiavelli, Hobbes, Mill ve Aydınlanmacıların büyük bir kısmını kıyaslamak yeterli olacaktır.

<sup>23</sup> Bu konuda en verimli yazar, Hobbes’tir. T. Hobbes, *Leviathan*, çev. S. Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011, s. 133-137, 163-164. *On the Citizen*, ed. and trans. R. Tuck and M. Silverthorne, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, s. 3, 27.

<sup>24</sup> Bu konuyla ilgili batılı bir gözlemcinin kaleme aldığı şu esere bakılabilir: Lybyer, Albert Howe, *Kanunî Sultan Süleyman Devrinde Osmanlı İmparatorluğunun Yönetimi*, İstanbul, Süreç Yayınları, 1987, s. 207-209. Ayrıca bkz. Akbulut, İlhan, Osmanlı Devletinde Adalet Düzeni, <http://hukukdergi.erzincan.edu.tr/osmanli-devletinde-adalet-duzeni-dr-ilhan-akbulut/>, (Erişim: 10.12.2017). Ayrıca aynı dönemler, siyaset felsefesinde insan tabiatının kötü oluşuna dair yorumların Avrupalı filozof ve düşünürlerin kalemleriyle görücüye çıkmaya başladığı zamanlardır ve bu metinler yeni sürecin inşasında kurucu metinler olarak öne çıkacaklardır.

şılık verilmemesi durumunda ise ahlâk, siyasetin etki ve yetki alanına ayak uyduran bir takım görüşler ve yorumlar olarak tezahür eder. Şimdi bu meseleyi bazı metinler ve tecrübeler üzerinden somutlaştırmaya başlayabiliriz.

### 3. Ahlâkın Siyasetine Dair Tasvirler: Sokrates ve Platon

Bilindiği üzere Sokrates, siyaseti ahlâkîleştirme adına önemli mücadeleler yürütmüştür. Sonuçta ölüme mahkum edilmiştir. Yalnızca bu durum dahi göstermektedir ki ahlâk onun devrinde insana göreliğinden daha da bencil bir zemine oturmuştur. Bu zeminde ahlâk, adeta insanına göreliğe kadar indirgenen bir erdemler topluluğu olarak yorumlanabilmekteydi. *Ahlâkın siyasetini* savunan filozofun içinde yaşadığı toplumsal ve siyasî yapı bir sonraki başlıkta izah edilen *siyasetin ahlâkı* anlayışının hâkim olduğu bir ortam ve bağlamdır. Kendi ahlâk anlayışı için karşısındakiler ile mücadelesi sebebiyle dahi ona ahlâk filozofu dense yeridir. Mücadelesinin anlattığı şey, ahlâkın başta siyaset için olmak üzere araçsallaştırıldığıdır. Peki araçsallaştırılan ahlâk, bu konumundan kurtarılarak, siyaseti kuran ve onu kendisi için vesile kılan bir ahlâk (türü) midir? Sokrates'in çabası bunun fark edilebilmesi için midir? Eğer öyle değilse, Sokrates'in ahlâk anlayışıyla yaşadığı ortamda (öncelikle siyasî alanda) tezahür eden ahlâk aynı değildir. Bu durumda araçsallaştırılanın 'hangi ahlâk' olduğu sorusu önem kazanmaktadır.

Sokrates'in devrinde Atina şehir devletinde (polisinde), toplumsal görünümün göze çarpan ilk tabakalaşması, köleler ve efendiler şeklindedir. Köle nüfusu çok daha fazladır. Bir tür (yalnızca yurttaşların haklarının olduğu) demokrasi ve otuzlar tiranlığına şahit olmuş olan Sokrates'in devrinde felsefi çabanın insana yöneldiği görülüyor. Bu konuda başı çekenler sofistlerdir. Onlara göre, insan her şeyin ölçüsüdür ve bu ölçü bazı Sofistler'de artık insanına göre bir göreceliğe kadar gitmektedir. Sokrates işte böyle bir ortamda yaşar. Söz konusu görecelik kendisini en çok ahlâk alanında göstermektedir. Zira Platon'un diyaloglarına bakıldığında bir kısmında (siyaset yanında) ahlâkî meselelerin tartışıldığını görüyoruz. Bu durum bize aynı zamanda meselenin Platon'un da temel meselelerinden biri olduğunu göstermektedir.<sup>25</sup>

Sokrates, diğer Sofistlerin aksine mutlak olanın peşindedir. Mutlak ve evrensel değerlere inanır ve bazen olgulardan bazen de mantıksal ilkelerden yola çıkarak bunları teker teker ispatlama yoluna gider. Nihai olarak insanın mutluluğu aradığını ifade ederken buna ancak cehaletten uzak durarak ulaşılabileceğini anlatır. Bilgi olmadan ne doğru yaşam söz konusu olabilir ne de ahlâkî bir erdemin farkındalığı oluşabilir. O sebeple insan doğru ve iyi eylemi ancak bilerek eyleyebilir. Sorgulamak, onun haya-

<sup>25</sup> Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2000. *Diyaloglar*: yay. haz. M. Bayka, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2010.

tındaki en temel değerdir demek abartı olmaz. Keza ahlâkî yaşam da onun hayatının en önemli ayırt edici niteliğidir. Bu da ifade edildiği üzere ancak bilgi ile mümkün olabilir. Sonuçta Sokrates için ahlâkî yaşam, hayatın bir bölümüne hasredilecek bir tercih olmadığı gibi herhangi bir başka şey için de araçsallaştırılmayacak kadar kıymetlidir. Tabii bütün bunlar, Sokrates'in kişisel hayatında görünür olan durumlara denk gelmiş olsa da çoğunlukla metinlerde kalan temenniler ve çerçevelerdir. Gerçekte ise Sokrates'in idamına uzanan bir süreç yaşanmıştır. Temel iddia ise onun gençleri zehirlediği, tanrılara inanmadığı, kurulu düzen doğrultusunda onlara sorumluluk aşılama yerine var olan inançlarını da sarsacak şekilde yönlendirdiği yönündeydi.<sup>26</sup>

Burada ele alındığı üzere siyasetin ahlâkîleştirilmesi veya *ahlâkın siyasetine* çağrı şeklinde öne çıkan Sokratik mesele, Platon'un zihninde teşekkül etmiştir. Sokrates yazılı bir metin bırakmamıştır. Onu, Platon ve bazı başka sofistler aracılığıyla tanıyoruz. Söz konusu mesele daha sistematik bir şekilde Platon'da öne çıkmıştır. Onun bütün fikriyatı, öncelikle varlık anlayışına dayanmaktadır. Buna göre, görünüşler ile idealar alemi olarak iki farklı dünya tasavvuru, Platon'un varlık fikrinin temelini oluşturur. Asıl olan alem, idealar alemidir. Diğerleri onun yansımalarından başkaca bir şey değildir. İdeaların en tepesinde "iyi ideası" bulunmaktadır. İnsan bu iyiye içinde bulunduğu varlık koşullarına (mağaraya) rağmen ulaşabilir.<sup>27</sup> Eşitlik, güzellik de böyledir. Görünüşler alemi biz, duyular vasıtasıyla öğrenebiliriz ve hiçbir duyusal veri bize söz konusu değerlerin mükemmeliğini veremez.<sup>28</sup> Siyasî düşünceleri ile işte bu varlık tasavvuru doğrudan ilişkilidir. *İyi (Devlet'te)* veya *güzel (Şölen'de)* ideaları, ideaların ideası, değerlerin mükemmeliğidir. Ahlâkî ve siyasî yaşam bunların bilgisine sahip olmak ile doğrudan ilgilidir. O sebeple her bilgi, bilgi değildir. Bilgi varlık alemindeki ikili yapı (görünüşler-idealar)'ya bağlı olarak teşekkül eder. Buna göre görünüşler alemine dair bilgi, bilgi değil sanıdır. İnsan, bunu duyularıyla elde eder. Bilgi, insanın idealara yönelik çabasıyla ortaya çıkar. Platon'un bilgi ile insan ruhuna dair anlayışlarına kısaca göz atmak, meselenin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Zira devletin başı –daha sonra *Devlet Adamı* ve *Yasalar*'da biraz esnetmiş olsa da– bu bilgiye sahip olması gereken filozof olmalıdır. Mesele aynı zamanda ahlâk ve siyaset ile doğrudan ilgilidir.

Platon, insanın duyularıyla temellenen bilgiye sanı (doxa) bilgisi der. Bunu bilgi olarak dahi tanımlamaz. O, sanı veya zandır. Oysa bilgi (episteme), gerçekliğin (ideaların) bilgisidir ve duyu verileriyle hiçbir şekilde bağı yoktur. O sebeple, zan-bilgi ayrımı yapar. Buna göre onda bilginin dört aşaması vardır. Bunlar sırasıyla; tahmin, inanç, akıl yürütme ve bütüne yönelik olan içten bir kavrayış veya sezgidir.<sup>29</sup> Sonuçta ona göre insan, bilgiyi doğuştan getirir. Daha sonra ona ulaşmasının önünde engeller

<sup>26</sup> Platon, *Sokratesin Savunması*, çev. Niyasi Berkes, İstanbul, Sosyal Yayınları, 2001.

<sup>27</sup> Eflatun, *Phaidon*, çev. H. R. Atademir-S. K. Yetkin, İstanbul, Maarif Vekâleti Yayınları, 1943, s. 65d. Platon, *Devlet*.

<sup>28</sup> Platon, *Şölen*, çev. Azra Erhat-Sebahattin Eyüboğlu, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 211a-b.

<sup>29</sup> Platon, *Devlet*, 509d-511e.

oluşur. Doğru bir yöntem ve muhteva ile bunları herkes aşabilir ve bilgiye ulaşabilir. O sebeple onda bilgi aynı zamanda anımsamadır. İdeaların anımsanmasıdır.<sup>30</sup> Bilginin anımsanması beden değil ruhun işlevidir. Bu bağlamda insan ruhu, ona göre üç parçalı ahvale sahiptir. Bunlar, iştah, akıl ve can (kalp)'dir.<sup>31</sup> Sonuncusu ilk ikisinin arasında bulunur. İştah daha alt kademeli bir istek iken kalpten gelen istek ona göre daha üstündür.

Siyaset anlayışı işte bu bilgi ve insan anlayışının üzerine oturur. Zira siyasî alana dair ürettiği bilgi, zandan değil muhakeme ve daha üst düzey bir seviyeden üretilen bilgidir. Siyaset alanıyla ilgili yazan Platon, orada insan ruhuna uygun bir toplumsal ve siyasî düzen talebinde bulunur. Bu alanda dört temel eser kaleme almıştır. *Devlet*, *Devlet Adamı*, *Yasalar* ve *Epistolae* (13 mektuptan oluşur)'dir.

Siyaset ve ahlâka dair yazdığı bu dört eserin öne çıkan en önemli ortak yönleri, her birinde yönetim işinde bilginin önemini vurgulamasıdır. İdeal düzen nedir, nasıl oluşur, yönetici kim olacak, temelleri nelerdir gibi sorular, onun peşinden gittiği sorulardır. Diğer bir ifadeyle –kısaca belirtmek gerekirse– o, en iyi şehir devletinin nasıl kurulacağını, siyasetçide olması gereken nitelikleri araştırır. *Devlet* adlı eserinde bunu ortaya koyarken *Devlet Adamı*'nda yasaya ihtiyacın olmaması, yalnızca bilge bir kralın varlığının yeterliliği ve onun yönetim bilgisine sahip olmasına bağlanmıştır.<sup>32</sup> Ayrı olarak artık bir olgunluk dönemi diyalogu olan *Yasalar*'da, en iyi devlet biçimini aramayı bırakmış ve ikinci en iyi devleti arar olmuştur. Hatta üçüncü en iyiyi de tasarladığını belirtmiş olmak ile birlikte tamamlayamadığı görülmektedir. Zira artık görmüş-geçirmiş bir filozof olarak Platon, idealar değil de yalnızca yönetim bilgisine sahip bir filozof-kral tembihinden de vazgeçerek yasaların hâkim olduğu bir düzen arayışına girişmiştir.<sup>33</sup> Kral soyundan gelen Platon hiç şüphesiz siyasî bağlamda maruz kaldığı tecrübeler ile birlikte daha seçkin bir siyaset felsefesi üretmiş denebilir, ancak onun seçkinliği öncelikle bilgi temellidir. Siyaset alanını yine insan (ruhu) ve ahlâk temelli olarak yine kendi varlık-bilgi sisteminin bir parçası olarak anlar ve tanımlar.

Ona göre, şehir devleti (polis) doğal bir sürecin sonucudur. İnsanlar, eksiktirler ve dolayısıyla muhtaçtırlar. O sebeple bir arada yaşamak zorundadırlar. Birbirlerinin eksikliklerini gidererek yaşamak zorundadırlar. O sebeple, şehir devleti bir siyasî birlik olarak en ideal olan yönetim olgusudur. O da tıpkı bir insan ruhunun parçaları gibi doğal bir ahvale sahiptir. Buna göre siyasî birlik (şehir devleti), insan ruhunun sahip olduğu varlık koşullarının daha büyük hâlde tezahüründen başkası değildir. Nasıl ki insan ruhunun üç parçası vardır, siyasî birliğin de üç temel organı vardır. Buna göre, insanda bulunan iştah, öfke (can, kalp) ve akla tekabül eden iktisadî, askeri ve bilgeler

<sup>30</sup> Platon, *Menon*, çev. Ahmet Cevizci, Ankara, Gündoğan Basımevi, 1988, 81 c-d.

<sup>31</sup> Platon, *Devlet*, 439a-444e. Platon, *Timaios*, çev. F. Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2015, 69c-71d.

<sup>32</sup> Platon, *Devlet Adamı*, çev. Behice Boran-Mehmet Barasan, İstanbul, Maarif Vekâleti Yayınları, 1944, 293d-e, 294a.

<sup>33</sup> Platon, *Yasalar*, çev. C. Şentuna-S. Babür, İstanbul, Ara Yayıncılık, 644d-645a, 739e vd.

olmak üzere üç temel sınıf bulunur. Bunlar işçiler-çiftçiler-zanaatkârlar, askerler ve filozoflar (bilgeler) sınıfıdır. Bunların ilk ikisine üçüncüsünün katılımı, nazariyatta siyaseti Sokratik ve Platonik bağlamda ahlâkîleştirir.<sup>34</sup> İnsanın kendisi dengeli bir şekilde yaşayabilmesi için öncelikle kendi ruhundaki bu parçalı durumlar arasındaki etkileşimi iyi düzenlemesi gerekmektedir. İnsan ruhunun parçaları, yine insanın varlık koşullarının sonuçlarıdır. Onları kabullenmek ve aşırıya kaçmadan onları yönetmek gerekir. Bu noktada idealar bilgisiyle hemdem olması gereken akla büyük görevler düşmektedir.

İnsan iştahı paraya, görünüşe, lükse düşkündür. Diğer taraftan öfke, kin, şöhret gibi durumlara da arzudur. Bunlar ile birlikte bilgi ve bilgelik sevgisi de onun diğer bir niteliğidir. O sebeple bu sonuncusu akıl ile tezahür ederken diğerlerini de makul (aklıleştirilmiş) bir durumda tutarak aklıyla, kendi mutluluğunun peşinden giden ve bunu makbul ve makul yollarda arayan bir varlığa dönüşmesi mümkün olabilir. İnsan bu minvalde mutluluk peşinden giden bir varlıktır. Zira onun iyilik (ve güzellik) peşinden gitmeyi isteyen bir ruhu vardır. Ruh, onlardan pay alması hasebiyle daima ona eğilim gösterir. O sebeple insan ruhunun bu eğilimi, ancak doğru yol ve çaba ile özüne, Platonik ifadeyle idesine erebilir. Bu sürecin en önemli unsuru onun, kendi doğasıyla tam bir uyum içinde hareket etmesidir. Bu uyum ancak aklın rehberliği ile sağlanabilir. Akıl, ruhun üç parçalı hallerinin sahip olması gereken değerleri hem onların tek tek kazanıma dönüşmesini hem de aralarındaki uyumu (dengeyi) sağlamalıdır. Sırasıyla ölçülülük, cesaret, bilgelik olan bu değerler insanın mutluluğa ermesini sağlayacak en önemli temel değerlerdir.<sup>35</sup>

Ancak bunlar ile birlikte ve onların sağlıklı işlemesi için zorunlu olan daha temel bir erdem vardır ki o olmadan insan daima eksik kalır. O erdem adalettir. Adalet, ruhun parçaları ve onların değerlerinin makbul ve makul bir düzey ve düzene kavuşabilmesi için temel değerdir. İnsan bu değerlerin mükemmeliğini arar ve idea fikriyle

<sup>34</sup> Bunun dışında sofistlerin hazcı, Kynik ve Kyreneliler'deki haz ve acı temelli ahlâk türleri zaten savunulagelmektedir. Yukarıda adı geçen filozoflardan önce MÖ. 6. yy.'da Solon ile birlikte 7 bilgenin hazırladığı yasalar –nomoi– (thesmoi-Zeus'un eşlerinden biri olan adaletin adıydı- denen yasalar, bilinmeyen zamanlarda, tanrıların koyduğu varsayılan yasalardı ve insan yapımı nomoiden farklıydı) ile başlayan süreç, Solon'un yöneticisi olduğu Atina'da bir müddet sonra uygulanamaz hâle gelmiş ve Atina tiranlık ile tanışmıştı. Zira bütün haklara sahip olan yurttaş sayısı 45 bin civarındaydı. Oysa Atina'nın toplam nüfusu 350 bindi. Köle ve yabancıların hiçbir siyasî ve iktisadî hakları yoktu. Yurttaşlardan oluşan toplumda ise sınıfsal yapılar mevcuttu ve bunlar en nihai noktada yoksulluklar üretiyordu. Sonuçta Sokrat'ın dahi idam edilmesine yol açan bir sürecin başlamasına yol açan bir gerçeklik başlamıştı. O sebeple, fazlasıyla ütöpik gelen metinlerin kaleme alındığını görebiliyoruz. Bu aynı zamanda bir kaçıştı, geçmişe gidip orada daha adil ve ahlâklî siyasî bir toplum hayalinin ürünleriydi. Bu ahval genel olarak insanın ortak hikayesinden izler taşıması bakımından önemlidir. O sebeple, yukarıda vurgulanan durum kendi toplumsal ve siyasî tecrübeleri söz konusu olduğunda daha çok sözü edilen filozofların eserleri ile sınırlı kalmış gibidir. Söz konusu bağlam için bkz. M. Ali Ağaoğulları, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, Ankara, İmge, 2002, s. 24-41.

<sup>35</sup> Platon, *Devlet*, 433 a-b, 434 a, 434 c, 439 d-444 e. *Timaios*, 69c-71d.

bunları yeryüzünde, yaşadığı ortamlarda hem ihdas hem de inşa etmek durumundadır. Görünüşler aleminin bir parçası olan siyasî yaşamı, ancak idealar alemine yönelen ve orada mükemmel olarak bulunan, görünüşlerin aslının bulunduğu bu alemin idealarına yaslanarak tanzim etmek mümkündür. Siyasî yaşam, maddi-manevi bütün ideaların bilgisine sahip olunarak mutlu bir ortama dönüştürülebilir. Platon bu fikirlerini öncelikle *Devlet* (Politeia)'te savunurken *Yasalar* (Nomoi) adlı eserinde daha gerçekçi ve en iyi ikinci devleti savunur. Ancak değerler aynı şekilde kalır. Yukarıdaki erdemler de bu minval üzere önemlidir.

Şehir devletinde yaşam, tıpkı ruhun parçaları gibi sınıfsal yapıya sahiptir. Öncelikle toplumun oluşmasını sofistlerin sözleşme kuramlarının aksine ihtiyaçların belirlediğini vurgular. İhtiyaçlar, insanların bir araya gelerek birbirilerine yardım etmeleriyle karşılanmak zorundadır.<sup>36</sup> Ahlâkın burada ihtiyaçlara odaklanarak toplumsal sınıflaşmanın meşruiyetini sağlamak gibi bir görevi vardır. Zira toplumsal düzen her ne kadar ihtiyaçların belirlenmesi doğrultusunda teşekkül etmiş olsa da bunun öndeki en önemli sorunlardan biri iştaktır. İnsan, ihtiyaçlarından fazlasına yöneldiğinde ve bu yolda mücadele yürütmeye kalkıştığında toplumsal-siyasî ve ahlâkî yozlaşma baş göstermeye başlar. O sebeple temelde ihtiyaçların karşılanabileceği ve esasında işbölümü olarak görünen bir sınıfsal toplum oluşturmak gerekir. Bu toplumsal yapının en üstünde durması gereken ise söz konusu ihtiyaçların karşılanabilmesinin düzenli bir şekilde işleyebilmesinin imkânını sağlamalıdır. Bilgi ve bilgelik bu sebeple yönetici durumunda olmalıdır. Sonuçta herkesin belirli bir sınıfın içinde bulunması ve oradan hayata katkı sunması gerekir. Bu tablodaki esas amaç, ölçülülük, cesaret, bilgelik ve adalet gibi temel erdemler etrafında ahlâkî bir toplumsal yapı oluşturmaktır. Köle ve yabancılara (yurttaş dışındakiler, metoikos) siyasî haklar bakımından yer olmayan bu düzende Platon, kendi sınıfsal toplum yapısında güvenlikten sorumlu olan koruyucular arasında çocuk ve kadınların ortaklığını da savunur.<sup>37</sup> Bu yönüyle oldukça gerçek dışı görünmesine rağmen Platon'un şehir-devleti, yukarıdaki erdemlerin içkin olduğu bir birliktir.

Platon'un ahlâkî bir toplumsal yapı ile muradı mutlu bir toplum yaşamıdır. Onun toplumsal yapısı, ruhtakilerin karşılığı olarak vardır. Bundan dolayı bir bozulma söz konusu olursa öncelik toplumsal olan ile başlar. Toplumdaki bu yapı ve onun işlevselliği bozulduğunda birey de bozulur. Zira her erdem, daha kuşatıcı ve büyük olanda daha mükemmel görünür. Ruhun iştaha bölümüne denk gelen toplumsal sınıf, üreten zanaatkârlar, çiftçi ve işçilerdir. Ölçülülük onların temel erdemidir. Yürek (kalp, can) bölümüne denk gelen sınıf ise koruyucular, askerlerdir. Onların temel erdemi cesarettir. Ruhun akıl bölümüne denk gelen sınıf ise filozoflardır. Bilgelik, bu sınıfın temel erdemidir. Hülâsa bu sınıfların işlevleri üretim, koruma ve yönetimdir. Bir toplumun

<sup>36</sup> Platon, *Devlet*, 369c-d.

<sup>37</sup> Platon, *Devlet*, 454d-e, 457d-b, 462a, 463c, 464d, 466d-e.

mutluluk içinde süren bir yaşama kavuşabilmelerinin yolu, bunların her birinin kendi sınıfsal yapısı içinde temel görevlerine sadık kalarak hareket etmelerinden geçer.<sup>38</sup>

İşte tam bu noktada, kurucu ve daha kuşatıcı olmak ile birlikte ilk üçünün hayata geçirilmesiyle ortaya çıkan başka bir erdem vardır ki o da toplumsal, siyasî ve ahlâkî açıdan şehir devletini tamamlayıp ideal sınırlarında tutar. Adalet (doğruluk), tıpkı ruhta olduğu gibi toplumsal ve siyasî yaşamda kurucu ahlâkî bir erdem olarak Platon'un sisteminde yerini alır.<sup>39</sup>

Bu noktada belirtmek gerekir ki, Platon ideal toplum ve devlet tasarımını aslında idealar fikrinden beslenerek inşa ederken ahlâkî da onun temeline oturtur. Bu manzara, zamanla ideal devlet fikrinden uzaklaşmış olsa da Platon'un siyaset ile ilgili yazdığı hemen hemen bütün eserlerinde görülebilir. Sözelimi olgunluk dönemi eserlerinden *Nomoi* (Yasalar)'de artık ideal devletin yeryüzünde asla gerçekleşmeyeceğine ikna olduğunu, ikinci en ideal (iyi) devlet fikrini ortaya koymakla göstermektedir. Hatta eserinde belirttiği ancak tamamlayamadığı üçüncüsü de bulunmaktadır. Zira eserlerini yazdığı farklı zamanlarda ortaya çıkan siyasi tecrübe ne onun düşündüğü (dolayısıyla tavsiye ettiği) şekilde tezahür edebilmiştir ne de edecek gibi görünmektedir. Fakat onun sisteminde siyaset, ahlâkın gerçekleşmesi için bir araçtır. Siyasetin değeri, bu amacı gerçekleştirip gerçekleştiremeyeceği ile doğrudan ilgilidir.

*Ahlâkın siyaseti* için en azından fikrî zeminde önemli bir alt yapı oluşturan Platon'un şehir devletinde yönetici, filozofların arasından çıkmak zorundadır. Çünkü filozof olmak ile ideaların varlığını ortaya koymak aynı şeydir. Her şeyin ideasının bilgisine sahip olan yönetici, toplumsal-siyasî bir yaşamın mutluluğunu temin edecek bilgi birikimine ve onu ortaya koyacak iradeye ancak filozoflar sahip olabilir. Ruhtaki akla denk gelen filozof yönetici, ona göre, diğer sınıflarda sözü edilen erdemlerin nasıl en iyi şekilde tecessüm edebileceğini bilir ve bunların üzerinde adalet ideasına yakın bir şekilde yönetimini ortaya koyar.<sup>40</sup> Olgunluk dönemi eserlerinde bu fikrini esnetmiş olsa da durum çok ciddi bir farklılık arz etmez.

Birçok tecrübeden geçmiş olan Platon, ifade edildiği gibi ideal devlet fikrinden tamamen vazgeçmese de siyasete dair fikirlerini genişletebilmiştir. Zira insan iyiye, hatta mutlak iyiye yönelme eğilimi olan bir varlık olarak görülse de iyi (doğru) ve kötü (eğri) birçok yönetim tecrübesine sahip olmuştur. Ona göre kazanma, daha fazla mülk edinme ve biriktirme hırsı bu farklı tecrübelerin muharriki olagelmıştır.<sup>41</sup> O sebeple iyiden kötüye çeşitli yönetim biçimleri vardır. Her iyi yönetimi bozucu bir tesir ile dönüştüren kendi içinde bazı unsurlara sahiptir. (Platon, 2010a). Platon'un bu bakış açısı dahi, onun iyiye sabitlenmiş bir siyaset-ahlâk ilişkisine odaklandığını gösterir.

<sup>38</sup> Platon, *Devlet*, 370b, 371d-e, 397e vd.

<sup>39</sup> Platon, *Devlet*, 433a-b, 434c.

<sup>40</sup> Platon, *Devlet*, 458c, 473d-e, 497c, 499d, 540a-d.

<sup>41</sup> Platon, *Phaidon*, 66c. 2010a, 373e. *Yasalar*, 831b-c.



Keza bütün yönetim biçimlerinin birbirine dönüşmesi genellikle iyiden kötüye, kötüden iyiye doğrudur. Bu durum, hocası Sokrates gibi siyaseti tamamıyla ahlâkın güdümünde yorumladığını göstermektedir.

Sonuç olarak Platon'un eserleri bize, siyaset ahlâk ilişkisinde kurucu unsurun siyaset değil ahlâk olduğunu göstermektedir. Hocası Sokrates gibi o da bütün toplumsal görünümü, mutluluğa evrilen bir süreç olarak görür. Farklı olarak Platon bize, bunun yolunun temelinde ideal (-ar dünyasındaki hâliyle) boyutta tasarımılanmış olan ahlâkî erdemlerin bulunduğunu göstermiştir. Öğrencisi Aristoteles de bu temel yaklaşımdan farklı bir bakış açısına sahip değildir. Aralarında varlık anlayışındaki farklılara rağmen temelde ahlâk, siyaset ile ilişkisinde kurucudur.<sup>42</sup>

Benzer şekilde ahlâkın kurucu unsur olduğu ve siyasetin bir araç olarak görüldüğü metinleri, kesintisiz bir şekilde Müslüman mütefekkirlerin kaleme aldığını görmek mümkündür. Onların hiçbirisinde Machiavelli'nin *Hükümdar* adlı eserinin bir benzerini görmek mümkün değildir. Platon ve Aristoteles'in aksine onlarda ahlâk, sorumluluk ahlâkî olarak kabul edilir. Başka bir ifadeyle ahlâkın üç temel boyutu vardır: Kişinin kendisine, içinde yaşadığı toplum ve (canlı-cansız) ortama ve Allah'a karşı sorumluluk duyulması, söz konusu ahlâk anlayışının temel taşlarıdır. Bu sebeple ahlâkî erdemler aynı zamanda kutsal buyruklar olarak kabul edilir. Ahlâk mütefekkirleri olan İbn Miskevevh'in *Tehzib'ül Ahlâk*'ından Kınalızade'nin *Ahlâk-ı Âlâi*'sine kadar bütün eserler, bu temel direkler üzerinden yazmış ve çağrıda bulunmuşlardır. Aynı zamanda birer siyasî eser olan Keykavus'un *Kâbusname*'si, Nizam'ül Mülk'ün *Siyasetnamesi* gibi eserlerde görünüm, ahlâkın temel esas olduğudur. Bu eserler elbette öncelikle siyasî niteliği haizdirler ancak ahlâk, bu eserlerde örneğin bir Machiavelli'deki gibi araçsallaştırılmış bir erdemler manzumesi olarak görülmez. Ahlâkî erdemler, siyasî amaçlar için ('görünmek' fiiliyle ilgili yukarıda yaptığımız tasvir doğrultusunda oluşmuş siyaset anlayışına hizmet etmeye koşullanan) bir vasıta olarak ne tasvir edilir ne de teklif edilir. Bu yönüyle siyaset anlayışlarında ve siyasî fiillerde kurucudur. Zaten İslâm ahlâk anlayışının bir vasıtaya dönüştürülebilecek yorumlara açık olması, onun tabiatı gereği, zordur. Örneğin adaletli davranmak, aynı zamanda bir ilahi emirdir. O sebeple başta adalet olmak üzere, temel ahlâkî erdemleri ihtiva etmeyen bir siyaset alanı öngörüsü yapmayan eser yoktur.<sup>43</sup> 'Neye mal olursa olsun iktidar nasıl ele geçirilir ve orada nasıl kalınır'ı tavsiye etmek yerine; özellikle gerçekten 'iyi ve erdemli' bir siyasî ortam nasıl sağlanır, sorununu temel mesele yapan eser sayısı ana yolu oluşturmaktadır. Bu sebeple metinler üzerinden ifade etmek gerekirse, Müslüman mütefekkirler

<sup>42</sup> Aristoteles'te ahlâk ile siyaset birlikte düşünülür. Farklı yönetim biçimleri ve farklı ahlâkî erdemleri öne çıkartmasına rağmen ahlâk her daim oradadır. Bununla birlikte ideal yönetim biçiminde ahlâkî ve siyasî erdemler arasında bir farklılık yoktur. İnsanı iyi ile kötüyü ayırt edebilen bir varlık olarak gören Aristoteles'e göre siyasî birlik (şehir devleti), ahlâkî bir organizmadır. Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1993, s. 10, 74, 224. Bkz. *Nikomakhos'a Etik*.

<sup>43</sup> Kesgin, *Endüstriyel Siyaset ve Ahlâk*.

hemen hemen bütün zamanlarda ahlâk-siyaset ilişkisinde ahlâkın kurucu unsur olduğu izlenimini verecek şekilde yazmışlardır. Başka bir ifadeyle ahlâk, siyasî amaç ve fiiller için araçsallaştırılan bir konumda hiçbir zaman olmamıştır.

Bu tasvir için farklı ve teferruatlı örnekler vermek mümkündür. Ancak *ahlâkın siyaseti* terkinde öne çıkan duruma Platon örneğinin yeterli olduğunu ifade edelim. Terkinin izahı için amaç hasıl olmuştur. Platon sonrası Müslüman mütefekkirlerde de benzer bir bakış açısının var olduğunu tespit etmiş olalım. Sonuç olarak ahlâk siyaset ilişkisinde ahlâkın belirleyici olduğu durumlar için *ahlâkın siyaseti* ifadesini kullanmış olduk. Bu konuda örnek metinler olarak yukarıda zikredilen filozof ve mütefekkirler ile onların eserlerine bakmak yeterlidir. Fakat onların içinde yaşadıkları bağlamların farklılıkları da göz önünde bulundurulmalıdır.

*Siyasetin ahlâkı* terkinde ileri sürülen duruma gelince, burada ahval ilkinin tam tersi yönündedir. Burada siyaset belirleyicidir. Aslında tarihsel tecrübenin kahir ekseriyetinin de bu yönde geliştiğini ifade etmek gerekir. Ancak bu noktada öne çıkan siyaset biçiminin ne olduğu önem arz eder.

Diğer konuyu incelerken çoğunlukla eserler ile yetindik ve herhangi bir siyasî tecrübeden yola çıkarak değerlendirmelerimizi temellendirmedik, ancak bu ikinci durumun özellikle modern dönemdeki tezahürleri üzerinden birtakım fiilî durumlar ele alınmalıdır. Zira bu mesele, bize öncelikle fiilî durumun oluşturduğu bir ahval sunar. Onun yanında ahlâkın vasıta kılındığı eserler ile de karşılaşmaktayız. *Siyasetin ahlâkı* ile ilgili Kadim Yunan'da sofistler dışında Machiavelli'ye kadar *siyasetin ahlâkını* çağrıştıran eserler kaleme almak hiç de yaygın değildi.

Machiavelli sonrasında söz konusu anlayış oldukça yaygın bir şekilde yazılmıştır. Onlara göre öncelikle siyaset ve onu oluşturan ana paydaşlar önemlidir ve ahlâk bu yeni durumda bir vasıta görevi üstlenmelidir. Hatta kendisi vasıta hâline dönüştürülmüş şekilde yorumlanmaktadır. Bunlara Machiavelli'den Hobbes'a, Spinoza'dan Aydınlanmacılara, Bentham'dan J. S. Mill ve Hegel'e bir dizi düşünür ve filozof örnek verilebilir.<sup>44</sup> Söz konusu dönemde ortaya çıkan siyaset olgusu, kendisine ahlâktan ziyade yeni ve meşru bir ortak da bulmaktaydı. Bin yılın son çeyreğinde iyice belirginleşen bu ortak, siyaseti neredeyse bütünüyle sırtlamış ve kendi içkin değerlerini siyasete taşımıştır. Bu sebeple ahlâkın bir vasıtaya dönüşmesi, bu süreçte iyice nitelik de değiştirmiştir. Öyle ki bu yeni durumun sahip olduğu değerler (erdemler değil), o kadar yaygın ve içselleştirilmiş bir şekilde kabul görmektedir ki günümüzde insanların dahi kendi bireysel hayatlarında ve amaçlarında bu yeni durumun değerlerinin tezahürlerini

<sup>44</sup> Söz konusu düşünürlerin insan, siyaset, ahlâk veya devlet anlayışlarıyla birlikte özgürlük, direnme gibi doğrudan veya dolaylı olarak siyaset-ahlâk ilişkisine yönelik bakış açılarını şu eserlerinde görmek mümkündür: Machiavelli, *Hükümdar*, çev. *Hükümdar*, çev. H. Kemal Karabulut. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998. Hobbes, *Leviathan*. Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*. çev. C. Bali Akal-Reyda Ergün, Ankara, Dost Kitabevi, 2008. *Politik İnceleme*. (Murat Erşen). Ankara: Dost Kitabevi, 2009. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, İstanbul, Sümer Yayıncılık, 2016.

kolaylıkla tespit etmek mümkündür.<sup>45</sup> Şimdi bu yeni süreçte ortaya çıkan *siyasetin ahlâkı* ve buna zemin hazırlayan yazar ve siyaset biçimlerini değerlendirelim.

#### 4. Siyasetin Ahlâkı: Machiavelli ve Endüstriyel Siyaset Ortamı

Bu noktada iki farklı durumun ortaya çıktığını ifade etmiştik. Bunlardan ilkinin Machiavelli temsil ederken diğeri endüstriyel siyaset ortamında ortaya çıkan manzara ile ilgilidir.<sup>46</sup> Her iki durumda da ahlâk bir araca dönüşmüştür, ancak ilkinde ikincinin aksine oldukça işe yarar bir araçtır. Bu ilk durumda ahlâk, siyaset için ve siyaset ile birlikte düşünölmeye ve bu yönüyle siyasette ahlâkın varlığı önemsenmeye devam eder. Ancak ikincisinde durum farklıdır. Burada da bir araçsallık durumu vardır. Fakat bu yeni durumda ahlâk, siyaset için gerekliliğini neredeyse yitirmiş, ancak çok eski zamanlardan gelen bir dost gibi güler yüzle karşılanırken, bu yeni siyasetin belirleniminde onun tesiri neredeyse tamamen ortadan kalkmıştır. Şimdi bu iki farklı durumu teferruatıyla değerlendirebiliriz.

Felsefe tarihinin önemli metinlerinin başında gelen Platon (ve Aristoteles) ve Farabi'nin (elbette diğeri bütün Müslüman ahlâk mütefekkirlerinin) yazdıklarının aksine siyasî amaçlar için araçsallaştırılacak ahlâk anlayışlarının varlığı söz konusudur. Bunun için sofistleri incelemek yeterlidir. Onların fikirlerinde ahlâk-siyaset ilişkisinde fayda (bazen kişisel haz) ve dolayısıyla (zaman zaman nesnelleştirilmiş) görecelik esastır. Siyaset ve devlet sözleşme kuramcılarının büyük bir kısmında bunun kendisine ve izine rastlamak söz konusudur. Zira sözleşme kuramlarının temelinde genel olarak çatışma kuramı ve bunun sonucunda oluşan menfaat birliği vardır.<sup>47</sup> Dolayısıyla orada da bir ahlâk anlayışı mevcuttur, ancak o ahlâk, araçsallaştırılmış bir ahlâktır ve muhtevası Platon'un vaz ettiği konumdan tamamen farklıdır. Buna rağmen yine de siyaseti ahlâk ile ilişkisi bağlamında düşünmek modadır. Başka bir ifadeyle siyasetin işlevselliği ahlâk ile birlikte düşünölür. Araç olarak dahi değerlendirilse, bu durum böyledir. O sebeple siyasetin asli unsurlarından birisi olarak daima eserlerde ve alanda görünür, aranır ve bu yönde ele alınır. Söz gelimi günümüzdeki duruma benzer şekilde siyasî meselelerin bir parçası ya da paydaşı olarak ticaret, iktisat, eğitim, sağlık vs. gibi konular, ahlâk kadar yaygın ve sürekli bir şekilde kaleme alınmış değildir. Oysa her biri toplumsal bir niteliğe sahiptir. Ahlâk ise öyle değildir, o siyaset ile ilgili bir fikriyat var ise ayrılmaz

<sup>45</sup> Kesgin, *Endüstriyel Siyaset ve Ahlâk*.

<sup>46</sup> Anglo-Sakson kimi filozoflar (Bentham, Mill gibi) da bu duruma örnek verilebilecek düşünürlerdir ancak Machiavelli buradaki gayeyi yorumlamak için yeterlidir. Bu son filozoflar, A. Smith gibi kimi iktisatçılar ile birlikte yeni sürecin hem inşasına hem de onun görünümüne örnekler sunmaktadırlar. Geniş değerlendirme için bkz. Kesgin, *Endüstriyel Siyaset ve Ahlâk. Siyasetin ahlâkı* ile anlatmak istediğimiz mana için yukarıdaki iki unsur yeterli görölmüştür.

<sup>47</sup> Ağaoğulları, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, s. 89-92.

bir olgu veya paydaş olarak hep oradadır. İster hazzı, aldırmaçlık etiği şeklinde isterse ödev, yararlı ve sorumluluk ahlâkı türleri olsun, siyaset her daim ahlâk ile birlikte işlenmiştir. Bunu –hem araçsallığı hem de araçsallık durumundaki farklılığı– biraz daha açarak değerlendirmeye devam edelim.

Gerek *ahlâkın siyaseti* gerekse *siyasetin ahlâkı* olarak öne sürdüğümüz terkipte siyaset ile ahlâk ilişkisi esastır ve birbirleri için gereklidirler. Ne tek başına siyaset ne de ahlâk düşünülmemiştir. Her iki durumda da unsurlar birbirlerine muhtaçtırlar. İlişkinin biçiminde bir nitelik (hatta içerik)<sup>48</sup> farkı vurgulandığı gibi elbette vardır. Bununla birlikte bir takım ahlâkî erdemler, siyaset ile her daim yan yana irdelenmiştir. Siyaset, ahlâksız düşünülmemiş, yazılamamıştır. Yakın dönemlere kadar durum bu şekilde devam edegelmiştir. Ahlâkın araçsallaştırıldığı metin veya tecrübelerde, siyasetin ana sütunlarından olan güç ve hükmetme olgusu, daha öne çıktığında ahlâk burada araçtan başka bir şey değildir. Bu durumda ahlâkın değeri, söylediğinden veya söyleyeceğinden ziyade ona söylettirilen veya söylenen kadardır. İşlevselliği buradadır ve değeri siyaset için yalnızca ‘işe yararlığı’ ile ölçülür. İnşa edici değil; siyasî amaç için inşa edilendir. İki arasında amaç-araç ilişkisine yol açan durumların aslında onların sahip olduğu muhteva ile doğrudan ilgisinin olduğunu belirtmek gerekir.

Ahlâkın amaç, siyasetin araç olduğu durumu ifade etmesi bakımından şu iki kavram, bir var oluş biçimi olarak bize durumu izah eder. Bunlar ‘olmak’ ya da ‘görünmek’tir. Bunları ahlâk ve siyasete indirgeyerek düşünecek olursak, ahlâken hangi erdem ve ilkelere önem veriliyorsa, bütün hayatı ona uydurarak yaşama çabasını ‘olmak’ ile düşünmek daha uygun düşer. ‘Olduğu gibi görünmek’ darb-ı meseli bu durumun önemli bir tezahürü olarak değerlendirilebilir. Bu durum aynı zamanda ahlâkî bir sorundur. Siyasî amacın gerçekleşip gerçekleşmemesi önemli değildir. İç-dış birliğinin gerekliliğini bize anlatan siyaset değil ahlâktır. Bunu tavsiye eden (buyuran) ahlâk araçsallaştırılmaz. O, bütün erdemleri ile birlikte amaçtır. Araçsallaştırılmış olan ahlâk anlayışları artık siyasî amaçların uzantılarıdır ve orada artık ahlâktan ziyade siyasetten bahsetmek gereklidir.

<sup>48</sup> İçerik farkı vardır, zira araçsallaştırılmış olan ahlâk anlayışlarına her ahlâk anlayışının muhtevası müsaade etmez. Sözelimi, yararlılık/faydacılık ve hazzı temelinde şekillenmiş olan ahlâk anlayışlarının araçsallığı, onların sahip olduğu mananın gereğidir. Oysa ödev veya sorumluluk ahlâk anlayışları, özünde kendi başına sahiptir ve siyaseti kendisine araç yapacak niteliktedir. Onların araçsallığı, söz konusu anlayışları kendilerine düstur edinmiş olmalarına rağmen ya kendilerinin araçsallaşmaları ya da ahlâkî iddialarıyla fiilleri arasındaki çelişkiyi yaşamak zorunda olmaları sebebiyledir. Zaman zaman ödev ahlâkının da araçsallaşması mümkün olabilirken siyaset ile ilişkisi bağlamında sorumluluk ahlâkının tezahürleri, iktidar elde edilene kadar daha fazla görünür olabilirken iktidar olduktan sonra duruma faydacılığın refakat ettiğini tespit etmek zor değildir. Başka bir ifadeyle kabul gören (inanılan) ile fiilî durum uyum gösteremez durumdadır. Bu durumda ya kabul edilen ahlâk anlayışını değiştirmek ya da fiilî durumu değiştirmek gerekmektedir. Bunu konumuza uyarlayacak olursak ortaya şu durum çıkar: Ya siyaset, ahlâk anlayışına alet edilecek ya da o anlayış değişip siyasete ahlâk alet edilecektir. Bunun sebeplerinin başında hem teklifin hem de taleplerin yapılandırıldığı endüstriyel siyaset ortamının geldiğini ifade edebiliriz. Söz konusu durumun ele alındığı şu esere bkz. Kesgin, *Endüstriyel Siyaset ve Ahlâk*.

İkincisinde gerçekte ne olunduğunun pek önemi yoktur. Örneğin siyasî alanda esas amaç, ‘gücü/iktidarı elde etmek’ olduğunda, beklenen asgari şartlara sahip olunmaması olsa da onlara sahipmiş gibi görünmek gereklidir. İlkinde ahlâk kurucu iken burada hiç olmazsa belirleyicidir. Yok sayılamaz, ancak kullanılabilir. Ahlâk hâlâ önemlidir ve toplumsal varoluşun genlerinde belirgin bir şekilde kendini göstermesi sebebiyle siyaset alanında hâlâ işlevseldir. Başka bir ifadeyle, toplumsal varoluşun bütününde ahlâkın temel niteliklerinin tezahürlerini görmek mümkün olduğundan dolayı siyaset alanında ahlâkî tutum ve davranışın geçerlilik ve güvenilirliğinde şüphe yoktur. O sebeple siyasetçi ahlâkîliğe özü itibarıyla sahip olmasa da öyleymiş gibi görünmek ile siyaset alanında yukarıda zikredilen amaçlarına ulaşmada fayda sağlayabilir. Görünmek, o sebeple siyasî alanda daha belirgin eylem biçimi olarak sıklıkla karşımıza çıkar. Ahlâkı, siyasete araç kılan Machiavelli’nin temel vurguları bu yönde teşekkül eder.<sup>49</sup>

Bu iki varoluş olgusunu şu şekilde özetlemek mümkündür. Ahlâk içten dışa bir eylem iken özellikle ahlâkın araçsallaştırdığı siyaset biçimi daha çok içteki gerçek niyeti ve amacı gizlemeyi becerebilme sanatı ve görünebilme kabiliyetini kullanma alışkanlığıdır. İlki daha çok *ahlâkın siyaseti* terkibi içinde kendi hakikatini ortaya koyabilir iken ikincisi ise *siyasetin ahlâkı* terkibine örneklik teşkil eder.

*Siyasetin ahlâkının* bir diğer niteliği daha vardır ki esasında siyaset ahlâk ilişkisi burada başka bir boyut kazanmaktadır. Ahlâk adeta başka bir hüviyete bürünmektedir. Burada ahlâkın araçsallığı, ‘görünme’nin de ötesine geçer. Yeni haliyle ahlâk, siyaset ile ilişkisindeki bütün meşruiyetini yine ve yalnızca araç olmağından alır. Diğer araçsallık durumundaki konumundan farklı olarak sahip olduğu muhteva ile çok fazla görünürlüğü olmadığı gibi önemli bir mesele olarak dahi kıymet verilmez. Siyasî (kamusal) alanda teşekkül etmiş olan bir takım resmi kurullar (etik kurullar gibi) aracılığıyla kendisine bu yeni siyasî ortamda tesirsiz ve görünürde bir vaziyet takdim edilir. Bin yılın son çeyreğinde ortaya çıkan siyaset biçiminin, önce kendi vatanında sonra neredeyse bütün dünyada görünen durumu, *siyasetin ahlâkı* diye tanımladığımız içeriğe bu yeni haliyle konu olacak şekilde genişlemiş ve derinleşmiştir.

Sözü edilen döneme gelinceye kadar bu ilişkide ahlâkın araçsallaştırıldığı metinlerde ahlâk, siyasetin işlevselliğine nispetle düşünülür. Yani ahlâk yine de siyaset alanında görünür ve belirgin bir ağırlığa sahiptir. Sözelimi Machiavelli, siyasî başarıyı ‘ahlâklı olma’ ile değil de yeri geldiğinde ‘öyle görünme’ ile de elde edilebilmesinin önemini vurgular. Bunun taşıdığı mana önemlidir. Şöyle ki o, ahlâk ile bir siyasetçinin hiçbir şekilde ilgi ve alakasının olmamasını asla tavsiye etmez. Ona göre ahlâk gereklidir. Ahlâklı olmasa veya ahlâka siyasî hayatında ciddi bir değer vermemiş olsa dahi bir siyasetçi öyle görünmeye çalışmalıdır. Diğer bir ifadeyle ahlâksız görünmekten kaçınmalıdır. Tabii bunlar siyasî alanda öne çıkan tavsiyelerdir ve kesintisiz bir

<sup>49</sup> Machiavelli, *Hükümdar*.

siyasî başarının şartlarıdır.<sup>50</sup> Yoksa siyaset dışı yaşamda ahlâk, Machiavelli'ye göre önemlidir ve gereklidir.

Bununla birlikte siyasî alanda cereyan eden olaylarda –modern Avrupa'nın öncelikle kendi dışındakiler ile kurduğu temaslarda, ardından kendi içinde yaşadığı tecrübeler ile– görülmektedir ki ahlâk, siyaset ile ilişkisinde belirgin olma vasfına ve niteliğine sahip değildir. İster kurucu isterse araçsal niteliği ile öne çıksın, ahlâk bu yeni süreçte siyasetin görünürlüğü bakımından onun temel paydaşlarından biri değildir. O, bu ilişkide artık ya zihinsel bir uğraştır ya da başka bir görünüme ve muhtevaya bürünmüştür. Zira söz konusu yeni süreçte siyaset, iktisadî bir faaliyet olarak yeni sınıflar üzerinden kendine yeni ve yaygın bir şekilde yaşama alanı bulmuş, hatta kendisi de adeta bu doğrultuda bir vasıtaya dönüşmüştür.<sup>51</sup>

Bu yeni dönemde siyasetin öncelikle Avrupa dışı görünürlüğünde ahlâk, geleneksel manalarıyla artık neredeyse hiçbir şekilde yoktur. Avrupalı kendi sınırları dışına emperyal/sömürgeci amaçlar ile açılmasından itibaren yeni zaman, onlara zenginlik, kendi dışındakilere sömürge, kölelik, soykırım gibi sonuçlar doğurmuştu.<sup>52</sup> Medeni Avrupalı'nın, vahşi veya barbarlaştırdığı 'öteki' ne karşı ne ahlâklı 'görünme'ye ihtiyacı vardı ne de ahlâklı 'olmak' gibi zorunlulukları vardı. Araç-amaç ilişkisi burada bütün önemini yitirdiği gibi siyaset, kurduğu ağ bakımından bir eksen kaybı ya da anlam farklılaşması yaşıyordu. Onun içini dolduran esas güdü, kazanma hırsı ve doğrudan iktisadî meselelerdi. Bu anlamda kazanma hırsı ve diğer iktisada konu olan meselelerde siyasetin içinde olmak veya iktidar mücadelesini sürdürmek, genellikle siyasetin amacı haline gelmiş ve onun ana kurucu uzvu olarak yerini almıştı. Ahlâk burada artık iktisadî devinimlerin sahip olduğu mana ve araçlar için yeni bir rol ve içerik kazanıyordu.

Siyaset ifade edildiği gibi yeni bir paydaş bulmuş ve onun taşıdığı değerler, siyasetin de temel amacı haline dönüşmüştür. Bu yeni paydaş, yeni iktisattır. Sonuçta iktisadî fikirler, çabalar ve amaçlar siyaseti araçsallaştırarak esasında ahlâkî açıdan da karşılığı olabilecek bir takım erdemleri ortaya koymaktadır. Çıkar, rekabet bunların başında gelmektedir. Çıkar ve aslında bu uğurda rekabet etmek, insanlık kadar eski birer tutum ve davranıştır. Lakin bu yeni dönemde bireysel, toplumsal ve siyasî alanda bu durum hukuken ve ahlâken belirli bir meşruiyet zeminine oturtulmuş ve hayatın hemen her alanında görünür olmaya başlamıştır. Zaman ile oldukça yaygınlık kazanmıştır.

<sup>50</sup> Machiavelli, *Hükümdar*, s. 185-187, 193-196.

<sup>51</sup> Bu yeni dönemde iktisadın ağırlığı tarihin hiçbir döneminde siyaset ile ilişkisinden bu kadar öne çıkmamıştır. Elbette iktisadî faaliyetler, tarih boyunca insanların temel uğraşlarından biridir, ancak siyaset ile ilişkisinden kurucu olması bakımından bu yeni dönem bir ilktir. Bu o kadar belirgindir ki bugün iktisat bilimi dahi tarihini modern dönemde ortaya çıkan nazariyeler ile temellendirme yoluna gitmektedir. Kaldı ki modern öncesi dönemlerde iktisadî faaliyetler, siyaset alanı dışında değerlendirilmiştir. Buna Aristoteles'i örnek vermek mümkündür. Zira onda iktisadî faaliyet, siyaset dışında bir toplumsal varlık olan ailenin etkinliğidir ve bir eylem değil emek etkinliğidir. Söz konusu meseleler için bkz. Kesgin, *Endüstriyel Siyaset ve Ahlâk*. Aristoteles, *Politika*.

<sup>52</sup> Kesgin, *Sömürgecilikten Küreselleşmeye Siyasetin Pragmatik Temelleri*.

Adeta yeni süreçte sistemin mekaniğinin temel dişlileri olarak bu vb. değerler birey, topluluk ve toplumlara tesir etmiştir. Siyasî alan öncelikle bu yeni sürecin sonucu ve sahnelendiği alan olarak değerlendirilmelidir.<sup>53</sup>

Ahlâken hazlara yaslanan faydacılık ile birlikte yüzyıllardır devam etmekte olan ‘ihtiyaç ekonomisi’ nin yerine ‘iştah’ın sınırsızlığının meşruiyeti kurulmuştu. Bunun sonucunda iktisadî tutum ve davranışlara hukukî ve ahlâkî meşruiyet sağlanırken siyasete dair ideolojik ve felsefi müktesebat bu temel olgu ve değerler çerçevesinde şekillenmekteydi. Görünürlüğü arttıkça kitlesel paydaşları da artan bu yeni siyaset olgusunun genişlemesi öncelikle bu olgu üzerinden mümkün olabilmekteydi. Bunun sonucunda siyasî alan bireysel, aile ve toplumsal yaşam alanlarının sahip olduğu eski genişliği iyice daraltmaktaydı. Zira yeni siyaset biçimi ve etkinliği, kullanılan araçların da katkısıyla buna iyice zemin hazırlamaktaydı.

Sözgelimi, demokrasiler yaygınlaşmakta ve buna mukabil bireylerin siyasî olana ve alana katılımı da artmaktadır. Ancak bu durum aynı zamanda bireyler üzerinde kontrolün de artmasının önünü açmaktadır. İktidarlar veya her türlü siyasî amaçlı yapı, örgüt aynı zamanda birer propaganda merkezine dönüşmektedir. Demokrasiler açısından bu yeni sürecin bu şekilde cereyan eden iki taraflı bir görünümü söz konusudur. Bireyin aleyhine olacak şekilde onun alanını daraltan ortamın bu şekilde inşa olmasına yardım eden en önemli paydaşın iktisat olması hasebiyle, onunla gelen değerler ve ilişkiler artık insanlar üzerinde tesirini çeşitli araçlar kullanarak arttırmaktadır. Onlara bu yeni zamanın ruhuna uygun nitelikler kazandırmaktadır. Modern insan hayatında, –başından sonuna kadar– bu sürecin tesirinin derinleşerek devam ettiğini görmek mümkündür. İşte bu yeni ahvalde ahlâk, siyaset ile bağımlı iktisadî düşünce, çaba ve amaçlar dolayımından geçirerek kurmak durumundaydı.<sup>54</sup> Başka bir ifadeyle ahlâk, çıkara ve rekabete ayak uyduracak şekilde yeni bir muhteva ile yorumlanmakta ve tanımlanmaktadır. Dolayısıyla ahlâk, siyaseti de belirleyen iktisadî aklın ve insanın (homo economicus) bir tamamlayıcısı olarak çıkar, rekabet ve ilerlemenin bir uzantısı gibi yalnızca güçlü olmayı olumlayan veya onaylayan bir araç olarak siyaset alanında yerini almıştır.

Bununla beraber yeni ortamda teşekkül eden endüstriyel siyasetin tesirini hemen her alanda görmek mümkündür. Siyasetin bu yeni görünümünde ahlâktan daha ağırlıklı bir konumda olan iktisat ve onun sahip olduğu değerler, böylece siyasetin de içinde aktığı ve ona göre teşekkül ettiği sürecin kurucu ve ana paydaşı olarak ortaya çıkmaktadır. Bu durumda ahlâk, araçsallık niteliği dışında bir de bu yeni paydaşın güdümüne girerek orada ortaya çıkan siyasî iktisat müktesebatına hizmet eden bir olguya dönüşebilmektedir. İşte bu durumda ahlâk, yukarıda yapmış olduğumuz değerlendirmenin ikinci kısmına örneklik teşkil edecek olgudur. Artık çoğunlukla siyaset,

<sup>53</sup> Kesgin, *Endüstriyel Siyaset ve Ahlâk*.

<sup>54</sup> Kesgin, *Endüstriyel Siyaset ve Ahlâk*.

ahlâk ile ilişkisinden daha çok siyasetin de iktisadî amaçlara hizmet eden bir araca dönüşmesiyle siyaset-iktisat ilişkileri daha çok kaleme alınır olagelmıştır. Ahlâk, bu yeni duruma ayak uydurabilecek şekilde araçsallaştırılmıştır.

Endüstriyel siyaset biçimi olarak teşekkül etmiş olan modern siyasî ortam, görünüş ve algılar dışında hemen hiçbir başarıya şans tanımamaktadır. Bu görünüş ve algının sahnede varlık kazanabilmesinin yolu, iktisadî alt yapı ile oluşturulabilmektedir. Bu ortam en önemli desteğini, kitleleri oluşturan tek tek 'bireylerin talepleri'nden alır. Zira talepler aynı zamanda endüstriyel siyaset ortamının teklifleri doğrultusunda uzun zamandır derinleşerek oluşmaktadır. Başka bir ifadeyle birbirini doğuran ve destekleyen bir unsurlar bütünü olarak endüstriyel siyaset ortamındaki konu ve fâiller, esasında iktisadî bireyler olarak vardır. Böyle bir ortamda artık ahlâk bütün geleneksel ağırlığından uzaklaştırılarak oldukça tali bir mesele olarak sahne dışına çıkartılmıştır. Talidir, zira bunu test etmek oldukça kolaydır.

Bu doğrultuda şu soruları sormak mümkündür: Bireylerin siyasî alanda (kazanınırken de desteklerken de) gerçekleştirdikleri seçimlerde ahlâkın ağırlığı ne kadardır? Siyasî alanda taraflar (partiler, seçmenler, sivil toplum örgütleri, iktisadî teşekküller vs.) gerçekten ahlâkî arıyorlar mı? Siyasî alanda başarı, önce ahlâkî olmaktan mı geçmektedir? Başarılı olmanın altında ahlâkî erdemlerin ağırlığı ne kadardır? Yalnızca ahlâkî erdemlere sahip olarak siyasî başarıya ulaşmış olan insanların, bu alandaki yekûnun içindeki oranları ne kadardır? Bu sorular rahatlıkla çoğaltılabilir. Meselenin anlaşılması için bunlar yeterlidir. Lakin ahlâkın ağırlığını ve hangi olgu için bir araca dönüştürüldüğünü görebilmek için aynı soruları bu sefer, ahlâk yerine iktisadî kıymetleri (maddî kazanç, ücretlerin durumu, kıymetli kağıt ve madenlerin değer artırımını, istihdam, ihale, rant vs.) koyarak tekrar soralım. Aldığımız cevaplar, ahlâkın siyasî alandaki ağırlığını göstermesi bakımından önemlidir. O sebeple artık yeni siyaset ortamında ahlâkın amaç ya da araçsal açıdan ağırlığı neredeyse ortadan kalkmış, iktisadî kıymet ve değerlerin çevresinde vaziyet almış ve oraya tutunmuştur. Bu durum onun araçsallığının ikinci ahvaline yönelik değerlendirmemizin tezahürüdür.

Sonuç olarak bu yeni durumda siyaseti, endüstriyel siyaset olarak tanımlamaktayız.<sup>55</sup> Söz konusu siyaset biçiminin paydaşı olarak ahlâk, bizlere ya eski kitaplar veya kitabelerden seslenen tesirsiz eski bir dost olarak görünmekte ya da partilerin programlarında onların şık durması bakımından da katkısı olan birer nazenin olarak takdim edilmektedir. Tesirsiz ve eski bir dost tabirini kullanmaktayım, zira sözünü ettiğimiz endüstriyel siyaset ortamının işleyiş mekanizması bakımından geleneksel ahlâkî anlayışlar, bu ortamda yaşama imkanı bulamaz. Ya söz konusu mekanizma bozulmalı ki orada geleneksel ağırlığı ve tesiriyle ahlâkın aranması mümkün olabilmeli ya da ahlâk kendi eksenini ve muhtevasını değiştirmelidir.

Durum ikinci şekilde gelişti ve orada ahlâk hem kılık değiştirdi hem de eksen.

<sup>55</sup> Kesgin, *Endüstriyel Siyaset ve Ahlâk*.



Kılıktan kastımız, iktisadî değerlerin anlamını kendi formatına uyarlamış olmasıdır. Eksenden ise artık siyaset ile değil iktisadî yapıp etmelere eklenerek kendine belirli bir yaşama alanı oluşturarak siyaset ile buradan ilişki kurmasını kastetmekteyiz. Ahlâk, siyaset alanında iktisadî görünümünün hukukî zeminleri üzerinden konuşan ancak tesirsiz bir olgu olarak var olabilmektedir. Diğer taraftan ahlâk, tamamen bir rekabet ortamı sunan bu yeni dönemde, geride kalanların aradığı ve kıskançlığın gölgelendiği ulu bir çınar, hukuk dışılıklar üzerinden de rakiplerin birbirlerini erdemler terazisine vurdukları yüce bir kitabe olarak yalnızca dilin tezahürleridir.

Hülâsa, *siyasetin ahlâkı* terkinin manasını ikiye ayırarak, aslında siyasetin almış olduğu manaya da açıklık getirmiş olduk. Bu durumda siyaset, öncelikle Avrupalı filozofların çoğunlukla ileri sürdükleri sözleşme teorileri/nazariyeleri ve insan doğasına dair kötücül değerlendirmeleri ile birlikte modern Avrupa siyasî tecrübelerini yansıtabilecek şekilde tanımladığımızı ima etmiş olduk. Bu durumda ahlâk tamamen sahip olma, güç ve hükmetme olgularının güdümünde ya bir araca indirgenmiş ya da tamamen iktisadî akıl ve davranışlara eklenmesiyle aslında dışarıda tutularak yeni konumuna oturtulmuştur. İşte bu yeni durumda ahlâk siyaset ile ilişkisinde ya doğrudan ya da siyasetin yeni kurucu unsuru olan iktisadî alandaki değerlerin meşruiyetine katkı sunan ve siyaset için dolaylı bir araç olmak durumundadır.

## Sonuç

Bu makalede, temelde ahlâk-siyaset ilişkisi ele alınmıştır. Tarih boyunca bu iki mesele birlikte değerlendirilmiştir demek mümkündür. Hangisi daha çok temel unsur olmuştur sorusu, kolaylıkla cevaplanabilecek bir soru değildir. Bunun ana sebebi, ahlâk ve siyasetin hem farklı tecrübelerle yaşlanarak tecessüm etmesidir hem de özellikle ahlâkın farklı değerlendirmelere maruz kalmasıdır. Bir diğer sebebi ise eserler ile tecrübelerin genellikle birbirlerinden farklı görünüm arz etmeleridir. Bu farklılık, Avrupa-Amerika kökenli filozof ve düşünürlerin, modern dönemdeki çabalarıyla –zaman zaman ciddi örtüşmeye de yol açacak şekilde– ortadan kalkmaya başlamıştır. Bu durum, son dönemde yeni siyaset biçiminin ortaya çıkmasına rağmen siyasetin genel olarak aynı kaldığı ancak ahlâkın bazen biçim değiştirdiğini, çoğunlukla da yeni muhtevalar edindiğini gösterir. Bütün bunları iki temel zeminde ele alınmıştır.

Bu temel zeminler *ahlâkın siyaseti* ile *siyasetin ahlâkı*'dır. Kurucu unsur ilkinde ahlâk iken ikincisinde siyasettir. Bu durumların ortaya çıkmasını sağlayan öncelikli sorun, ahlâkın niteliğidir. İkinci olarak siyasetin niteliğidir, ancak bu niteliğin belirlenimi yine onun ahlâk ile ilişkisindeki tutumuyla ortaya çıkar. O sebeple, bu ilişki biçiminde ahlâk söz konusu olduğunda 'hangi ahlâk anlayışı' sorusu önemli iken, siyaset için 'kimin siyaseti' sorusu önem arz eder. İlkinde ahlâkın fâili değil de bizzat kendisi önemli iken ikincisinde fâil önemlidir. Zira o fâilin fiillerinde ahlâkın geçmiş

siyaset öncesine de dayanabilir. Böylece siyasete nispet ile ahlâk, araç yahut amaç olabilmektedir.

Bu iki zeminde öne çıkan araç-amaç ilişkisi, iki temel görünüme sahip olmak ile birlikte araçsallık durumu da kendi içinde iki farklı görünüme sahiptir. *Ahlâkın siyaseti* terkinde öne çıkan durum, siyasetin ahlâk için araçsallaştırıldığıdır. Platon ve Aristoteles geleneğinde farklı siyaset biçimlerine, hatta farklı toplumsal katmanlara göre farklı ahlâkî erdemler öne çıkarılsa da onların hemen her biri ahlâkî öncelemiş, siyaseti (şehir devletlerini) ahlâk anlayışlarına göre tertip etmişlerdir. Bu geleneğe, Müslüman mütefekkir ve filozofları eklemek rahatlıkla mümkündür. Bunda insanı tamamen bir iştah değil ihtiyaç varlığı olarak görmelerinin tesiri olduğunu da belirleyelim. Buna göre, insanlar muhtaç varlıklardır. Birlikteliklerinin en önemli güdüsü, onların birbirlerine ihtiyaçlarıdır. O sebeple ahlâk, ihtiyaçların giderilmesinden bilgelik yaşamına bütün katmanlarda görünür ve belirler.

İkinci zemin olan *siyasetin ahlâkı* terkinde ise ilişkide, oyun kurucu olan siyasettir. Ahlâk, siyasetin kendini gerçekleştiribilmesi için araçsallaştırılmıştır. Bunda elbette insan ve ahlâk anlayışlarının da tesiri bulunmaktadır. Sokrates çağında bulunan sofistler, modern Avrupalı düşünür ve filozofların metinlerinde daha fazla görülebilen durum, buna örnektir. Machiavelli, Hobbes başta olmak üzere birçok düşünür ve felsefeciyi bu bağlamda değerlendirmek mümkündür. Bununla birlikte modern dönemde ahlâkın iki türlü araçsallaştırılması durumuyla karşılaşırız. Bunların ilkinde göre ahlâk, siyaset için bir araçtır. Ancak işe yarar görülür ve kullanışlıdır. Oradadır ve gereklidir. Başka bir ifadeyle siyasetin yanındadır. Hem toplum hem de siyasetin yakın halkalarını oluşturan birey ve unsurlar, siyasetin ahlâkî görülmemesini sorun ederler. Sonuçta ahlâk, burada görünüşten ibarettir. Özellikle Machiavelli'de örneğini bulacağımız hâliyle, siyaset ve siyasetçi için ahlâk işe yararlığı bakımından kullanılmalıdır. Ahlâk hâlâ tesirlidir ve siyaseti etki alanında tutar. Ahlâkın araçsallığı ile ilgili ikinci durum ise oldukça farklı bir ahval sunar. Hem ahlâkın muhtevasının değiştiğini hem de biçimsel değişime uğradığını ifade etmek mümkündür. Aksi durumda varlığını zaten sürdüremezdi. Aynı zamanda siyaset de yeni bir evreye evrilmiştir. Avrupalı geçmişinden farklı yapıp etmeleri olmamasına rağmen tesiri ve paydaşı bakımından yenidir. Ahlâkın araçsallığındaki bu yeni tablonun sebebi de siyasetin paydaş değiştirmesidir.

Siyasetin artık kurucu paydaşı ahlâk değil, iktisadî fikriyat ve fiillerdir. Bu hâliyle siyaseti, endüstriyel siyaset olarak değerlendirmekteyiz. Endüstriyel siyaset köklerindeki birtakım manalar itibariyle çok eskiye gitmesine rağmen, tesirleri ve yeni paydaşı bakımından 250 yıllık bir geçmişe sahiptir. Onun bütün dünyada görünürlüğü 19. yy. boyunca artmış 20. yy.'da bütün dünyayı kaplamıştır. Endüstriyel siyasete artık mihamdarlık eden, hatta onu çoğunlukla belirleyen unsur yeni iktisattır. Tarih boyunca iktisat zaman zaman siyasetin bir parçası olmuştur, ancak bu yeni durumda siyasetin kurucu unsuru olması bakımından öne çıkar. O sebeple siyaset, erdemi (virtue) terk ederek içinde iktisadî kıymetlerin de bulunduğu değeri (value, price vd.) kendisine

ortak eylemiştir. Elbette erdem, değerlerin kapsamındadır. Ancak endüstriyel siyaset için öncelikli değer, içinde miktarı barındıran nicel yani iktisadî değerlerdir. Çıkar, ilerleme fikri, rekabet, çatışma, güçlünün haklılığı gibi değerler, kendilerine ahlâk alanında paydaşlar bulmakta hiç de zorlanmamışlardır. Zira iktisadî ve hukukî alt yapısı buna göre teşekkül etmiş olan siyasî ortamların öncelikli değerleri bunlar olmuştur. Öyleyse erdem, yani ahlâk, değer ile değerlenen, onunla değersizleşen bir araca dönüşmüştür. Başka bir ifadeyle ahlâk, yeni dönemde iktisadî fikriyat (bir bankacılık terimi olan kredinin güven demek olması bu anlamda manidardır), tutum ve davranışa eklenmektedir. Dolayısıyla siyaset ile ilişkisi de bu noktadan itibaren başlar. Başka bir ifadeyle siyaset ile doğrudan değil dolaylı bir ilişkisi vardır. Bu durumda elbette ahlâkın görünümü de buna uygun bir şekilde öne çıkar. Sözelimi, içinde ahlâk anlayışlarını barındıran yararcılık ve pragmatizm denen olgular, bu bağlamda yeni siyasetin paydaşlarıdır. Ancak siyasetin doğrudan paydaşı iktisat olduğundan dolayı, söz konusu anlayışlar öncelikle iktisadî fikir, tasarım, tutum ve yaşayışlar ile uyumlu olmalıdırlar. O sebeple ahlâk, endüstriyel siyaset için artık doğrudan bir paydaş değil dolaylı bir paydaş hâline dönüşmüş ve araçsallığı başka bir nitelik ve içerik kazanmıştır. Bugün bütün dünyada olan ve olmakta olan budur.

#### KAYNAKLAR

- Ağaoğulları, M. A.; *Kent Devletinden İmparatorluğa*. Ankara, İmge, 2002.
- Akbulut, İlhan; Osmanlı Devletinde Adalet Düzeni, <http://hukukdergi.erezincan.edu.tr/osmanli-devletinde-adalet-duzeni-dr-ilhan-akbulut/>, (Erişim: 10.12.2017). s. 219-256.
- Arendt, Hannah; *İnsanlık Durumu*, çev. Baha Sina Şener, İstanbul, İletişim, 2000.
- Aristoteles; *Politika*, çev. Mete Tunçay, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1993.
- ; *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1996.
- ; *Fizik*, çev. Saffet Babür, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1997.
- ; *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara, Ayraç Yayınları, 1998.
- Eflatun; *Phaidon*, çev. H. R. Atademir-S. K. Yetkin, İstanbul, Maarif Vekâleti Yayınları, 1943.
- ; *Devlet Adamı*, çev. Behice Boran-Mehmet Barasan, İstanbul, Maarif Vekâleti Yayınları, 1944.
- Hobbes, T.; *On the Citizen*, Ed. and Trans. R. Tuck and M. Silverthorne, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- ; *Leviathan*, çev. S. Lim, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2011.
- İnalcık, Halil; *Adaletnâme, Belgeler*, Türk Tarih Kurumu, c. II, 1995.
- Kant, I.; *Saf Aklın Eleştirisi*, çev. S. Babür, İstanbul, İdea Yayınları, 1993.
- ; *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İ. Kuçuradi, Ankara, Türk Felsefe Kurumu, 1995.
- ; *Ebedi Barış Üzerine Deneme*, çev. Y. Abadan, S. L. Meray, Ankara, Ankara Üniv. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1960.
- Kesgin, Ahmet; *Sömürgecilikten Küreselleşmeye Siyasetin Pragmatik Temelleri*, Ankara, Phoenix Yayınları, 2011.
- ; *Endüstriyel Siyaset ve Ahlâk*, Ankara, Otorite Yayınları, 2016.
- ; “Machiavelli ve Makyavelizm”, *Beytulhikme*, 5/1, ISSN: 1303-8303, Bahar 2015.

- Lybyer, Albert Howe; *Kanunî Sultan Süleyman Devrinde Osmanlı İmparatorluğunun Yönetimi*, İstanbul, Süreç Yayınları, 1987.
- Machiavelli, N.; *Hükümdar*, çev. H. Kemal Karabulut, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1998.
- Nietzsche, F.; *Ahlâkın Soykütüğü Üzerine*, çev. Ahmet İnam, İstanbul, Say Yayınları, 2004.
- Nizam'ül Mülk; *Siyasetname*, çev. N. Bayburtlugil, İstanbul, Dergah, 2017.
- Numani, Şibli; *Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*, çev. Talip Yaşar Alp, İstanbul, Mahya Yayıncılık, 2015.
- Platon; *Menon*, çev. Ahmet Cevizci, Ankara, Gündoğan Basımevi, 1989.
- ; *Yasalar*, çev. C. Şentuna-S. Babür, İstanbul, Ara Yayıncılık, 1992.
- ; *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2000.
- ; *Şölen*, çev. Azra Erhat-Sebahattin Eyüboğlu, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2000.
- ; *Sokratesin Savunması*, çev. Niyasi Berkes, İstanbul, Sosyal Yayınları, 2001.
- ; *Timaios*, çev. F. Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2015.
- ; *Diyaloglar*, yay. haz. M. Bayka, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010.
- Spinoza, B.; *Teolojik Politik İnceleme*, çev. C. Bali Akal-Reyda Ergün, Ankara, Dost Kitabevi, 2008.
- ; *Politik İnceleme*, Murat Erşen, Ankara, Dost Kitabevi, 2009.

## AHLÂKIN SEKÜLERLEŞMESİNDE DAVID HUME ETKİSİ

Ahmet Dağ\*

### DAVID HUME EFFECT ON THE SECULARIZATION OF MORALITY

#### ÖZ

Filozofun çağının tanığı olması gerçeğinden hareketle Hume, akılcılaşmış ve sekülerleşmiş çağın özelliklerini felsefesinde taşıyan bir filozoftur. Bu makalede epistemoloji, bilim, estetik, tarih, etik, metafizik, teoloji, ahlâk ve siyaset gibi birçok alanda çalışma yapmış olan filozofun ahlâk hakkındaki görüşlerine değinilmiştir. Öncelikle Hume'un ahlâk felsefesinin neliğine ve ahlâk felsefesini belirleyen unsurların ne olduğuna değinilmiştir. Sonrasında ise mevcut ahlâk anlayışına psikolojik ve epistemolojik düzeyde eleştiri getiren Hume'un ahlâk eleştirisi, –din/Hıristiyanlık konusundaki eleştirilerindeki benzerlikten hareketle– Nietzsche bağlamında yorumlanmış ve onun modern, mevcut seküler ahlâk anlayışına etkisi ele alınmıştır. Duygu, tutku ve fayda ekseninde anladığı ahlâk anlayışıyla hem ahlâkın din ve metafizik temelinden kopuşuna hem de günümüz dünyasının siyasi, iktisadi ve içtimai oluşumuna olan katkısına yer verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Hume, din, ahlâk, sekülerizm.

#### ABSTRACT

In terms of the fact that a philosopher is a witness of his or her era, Hume was a philosopher who had his era's rational and secularized aspects in his philosophy. In this article, the focus is on the philosopher's thoughts about morality were focused, who studied many areas such as epistemology, science, metaphysics, theology, morality, politics. First, it was mentioned what Hume's moral philosophy is and what components determining his philosophy are. Then, Hume's criticism of morality, who criticized existing morality psychological and epistemological level, was interpreted in the context of Nietzsche –in terms of

\* Yrd. Doç. Dr. Kırklareli Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, ahmetdag@klu.edu.tr.  
Yazı geliş tarihi: 18.10.2017; kabul tarihi: 04.12.2017.

similarities with the Nietzsche's criticism of religion/Christianity– and Hume's impacts on modern, secular morality understanding were addressed. With his understanding of morality in the contexts of emotion, passion, and benefit, both his separating morality from the religion and the metaphysics and his contribution on the formation of modern world politically, economically, and socially were discussed.

**Keywords:** Hume, religion, moral, secularization.

...

## Giriş

Skolastik Avrupa'da siyaseti, maarifi ve toplumsalı belirleyen etken olan din, ahlâkî normların belirlenmesinde de etkili olmuştur. Aydınlanma döneminde ise ahlâkî normların oluşmasında epistemoloji/mantık etkili olmuştur. Hume'un da etkilendiği bu fikir ikliminde “Ahlâk din temelli midir yoksa vahiy olmaksızın ahlâk geliştirilebilir mi?” tartışması, teoloji-etik ilişkisine eskisinden farklı bir konum kazandırmıştır. Hume, spekülâtif çerçevede şüpheci duygulanım etiği geliştiren, din ve etik arasındaki ilişkiler tarihinde önemli bir figürdür.<sup>1</sup> Aydınlanma, din dışı modern toplumun ideal kökeni olarak sayılırsa Hume, onun kahramanlarından biri olarak görülmelidir. Onun zamanında din, yalnızca özel bir inanç dizgesi değil insan hayatı üzerinde gerçek gücü olan sosyal kurumları inşa ediyordu. Siyasal meşruluk, dinî açıklamalara bağlı olduğu için dine meydan okumak doğrudan siyasal otoriteye ve kamu düzenine meydan okumak ve kilisenin iktidar formlarının ve hükümdarların (*monarcs*) meşruluğunun altını oymaktı. Çünkü din eleştirisi, kamu düzenini biçimlendiren ahlâk ve siyaset konularına yansiyordu. En çarpıcı eleştirileri, din ve ahlâka yönelik görüşlerinde gözlemlenen Hume'un din eleştirisi, din temelli toplumsal ahlâkî konu edinmiştir.<sup>2</sup>

Birey ve toplumun ıslah mekanizması olarak görülen, ferdin ve cemiyetin ruh, karakter, hâl ve hareketlerine ilişkin bir durum olan ahlâk ile toplumun ıslahını konu edindiği söylenebilecek siyaset arasında bağlantı olsa da filozofların çoğunluğu bu birlikteliği –umumen– yekpare olarak inşa etmemişlerdir. Bu yekparelik, epistemoloji-ahlâk-siyaset dizgesi inşa eden Hume'un eserlerinde –sistemâtik olarak okunduğunda– görülür. Onun epistemoloji-ahlâk-siyaset üçlü dizgesi; öncelikle epistemolojisi etik anlayışıyla, etik anlayışı da siyaset felsefesiyle bağlantılı olarak ele alınmalıdır. Nitekim Hume'un yazıları dikkatle okunduğunda felsefe sisteminde epistemoloji-ahlâk-siyaset dizgesi arasında bir bütünlük olduğu görülür.

<sup>1</sup> Isabel Rivers, *A Study of the Language of Religion and Ethics in England, 1660-1780*, Cambridge-Cambridge University Press, 2005, s. 240.

<sup>2</sup> Craig Taylor-Stephen Buckle, *Hume and the Enlightenment*, London, Pickering/Chatto, 2011, s. 30-31.

## Hume'un Ahlâk Felsefesi ve Etkilendiği Unsurlar

Sosyal, siyasal, iktisadi ve kültürel hayatın farklılaşması bazı ahlâkî sorunların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu ahlâkî sorunların doğmasının nedeni kilise etkisinin azalması olarak açıklanmıştır. Ahlâkî psikolojik bencillik olarak gören geleneksel yaklaşımın savunucusu olan Hobbes'un etkilediği felsefe ikliminden etkilenen Hume, ahlâkın sezgisel, doğuştan gelen bir yeti ve ilkece herkeste olduğunu söyleyen ahlâk duyumcuları olan (*moral sensualist*) Shaftesbury ve Hutcheson'un yanı sıra ahlâkın saf akıl yürütmenin konusu olduğunu ileri süren Clarke ve Mandeville gibi düşünürlerin görüşlerinin olduğu dönemde çalışmalarına başlamıştır.<sup>3</sup>

Hume'un epistemoloji-ahlâk-siyaset dizgesi arasındaki bağlantıyı sağlayan unsurlar; Kartezyen Felsefe, İngiliz felsefesinin Newton'cu mekanik anlayışı ve Locke'cu deneyciliktir. Fransız fizyokrat filozoflarından da etkilenen Hume'un üzerinde Locke, Berkeley, Shaftesbury ve Mandeville gibi İngiliz filozofların da mühim etkisi vardır. İngiliz felsefesinde ahlâk-bilim; epistemoloji ve metafizik gibi soyut alandan, iktisat ve siyaset gibi uygulama alanlarına geçiş sağlamıştır. Nitekim C. H. Koch'a göre, İngiliz Aydınlanma Felsefesinin epistemoloji ve metafizikten sosyal bilime doğru geliştirilmesini sağlayan vasıta ahlâk bilimidir.<sup>4</sup>

Eserlerinin kronolojilerine ve içeriklerine bakıldığında epistemolojiden ahlâka, ahlâktan siyaset, iktisat ve din vb. diğer alanlara geçiş yaptığı görülen Hume, "Treatise" adlı eserinde bilgi teorisi, metafizik ve felsefi psikoloji konuları üzerinde odaklanır. Hume, "Treatise" başlıklı eserinde önce zihin sonrasında ise insan davranışlarında asıl belirleyici ve ahlâkî yargıların ölçütü olan tutkuları incelemiş, ahlâktan siyasete aşamalı olarak geçiş yapmıştır. Zaman-mekân, neden-sonuç, haricî nesnel ve kişisel özdeşlik gibi kavram ve formları açıklar. Üç bölümden oluşan eserinin ilk bölümünde idealerin kaynağı ve neliği, zaman-mekân ideaları, nedensellik, kişisel özdeşlik meselelerini konu edinir. İkinci bölümde insan özgürlüğünün doğası, tutkuların rolü ve kökeni üzerindeki açıklamasını devam ettirir. Üçüncü bölümde ise ahlâkın doğası ve kökenlerini açıklayarak adalet, mülkiyet ve hükümet analizinden hareketle siyasete giriş yapar. Onun felsefesi fizik ve doğa bilimlerini içeren doğa felsefesi ile epistemoloji, etik ve metafizik içerikli ahlâk felsefesi ikili ayrımına dayanır.<sup>5</sup>

Ahlâkî evrim ve zorunluluk hakkındaki açıklamaların, bazı olgusal açıklamalardan çıktığını iddia eden Hume, olgusal olan çeşitli inanç niteliklerini beşerî duygular hakkındaki açıklamalardan türetir. Ahlâkî ayrımların akılcı görüşün tersine akıldan

<sup>3</sup> Iain Hampsher Monk, *Modern Siyasal Düşünce Tarihi (Hobbes'tan Marx'a Büyük Siyasal Düşünürler)*, der. Necla Arat. İstanbul: Say Yayınları, 2005, s. 160.

<sup>4</sup> Carl Henrik Koch, "Schools and Movements", ed. Knud Haakonssen, *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 57.

<sup>5</sup> Ahmet Dağ, *Çağdaş İngiliz-Yahudi Medeniyetinin Oluşumunda D. Hume*, İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2016, s. 76.

değil, tutku veya duygularımızdan doğduğunu fakat akılla keşfedildiğini iddia eder. Ahlâkî duyguların diğer tutkular gibi doğanın birincil yapısı tarafından insan zihninde ekilmiş olduğunu söyler.<sup>6</sup> Ahlâkî ayrımların veya duygulanımların izlenimler olduğu sonucuna varan<sup>7</sup> filozofa göre her haz ve elem; duyum veya izlenimi olmayan ahlâkî izlenimler olan sevgi-nefret, kibir-mütevazılık gibi dolaylı tutkulara neden olur. Hume, ahlâk algılarından bağımsız ahlâk unsurlarının varlığını çıkararak herhangi bir felsefî teşebbüsü reddetmiş ve ahlâkî izlenimlerin ikincil niteliklere benzer olduğunu açıklamıştır.<sup>8</sup> Ona göre ahlâkın, beşerî tutku ve eylemler üzerinde etkili olduğunun söylenmesinin nedeni ahlâkın deneysel felsefe içinde görülmesidir.<sup>9</sup> İyinin ve kötünün dolayısıyla ahlâkî erdem ve erdemsizliğin akılla değil duyuyla ya da duyumsamayla ayırt edilebileceğini iddia eden Hume, “Treatise” eserinde ahlâkın kökeni ile ilgili olarak şu tespiti yapar;

Erdemsizlik ve erdem yalnızca akıl ya da tasarımların karşılaştırılması yoluyla keşfedilebilir olmadıkları için neden oldukları belli bir izlenim ya da his aracılığıyla aralarındaki farkı saptayabiliyor olmamız gerekir. Ahlâkî doğruluk ve ahlâkî bozulma hakkındaki kararlarımız açık olarak algılardır; tüm algıların ya izlenim ya da tasarım olarak birinin dışarıda bırakılması bize diğeri için ikna edici bir kanıtlama sunar. Bu nedenle ahlâk yargılanmaktan daha çok duyumsanır/hissedilir; ama bu duygu ya da his genellikle öyle ince ve naif olan birbirine benzer şeyleri aynılaştıran genel alışkanlığımıza göre bu duyguyu bir tasarımla yüzleştirmeye yatkındır. ...Erdemden doğan izlenimlerin memnun edici, erdemsizlikten doğan izlenimlerin ise rahatsız edici olduklarını söylememiz gerekir. ...Ahlâkî iyi ve ahlâkî kötü olarak bilinen ayırt edici izlenimler belirli elemeler ya da hazlar oldukları için, bu ahlâkî ayrımlarla ilgili tüm soruşturmaların bizi bir kişiliğin gözleminden keyif almaya ya da rahatsızlık duymaya götüren ilkelerini göstermek, kişiliğin niçin övgüye değer ya da kusurlu olduğu konusunda bir doyum bulabilmemiz açısından yeterli olacaktır...<sup>10</sup>

Hume, ahlâkî erdem ve erdemsizliklerle ilgili kararları izlenimler ya da düşünceler şeklinde ayrılan algılar olarak yorumlar. İzleniminin doğasını saptama kaygısı içinde olan filozofa göre erdem veya ahlâkın izlenimi hazken, erdemsizlik veya ahlâksızlığın izlenimi ise bizde oluşan acıdır. Yani ahlâkî iyi ve kötüyü ayırt etmemizi sağlayan tikel izlenimler haz ve elemenden başkası değildir. Hume için ahlâk yargılanmaktan çok duyumsanır, bir eylemin kendi başına ahlâkî değeri yoktur ve bir eylemi ahlâkî kılansa

<sup>6</sup> David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan, İstanbul: Bilgesu Yayıncılık, 2009, s. 230.

<sup>7</sup> Nicholas Capaldi, *Hume's Place in Moral Philosophy*, New York: Peter Lang, 1992, s. 48.

<sup>8</sup> A.g.e, s. 72.

<sup>9</sup> Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s. 308.

<sup>10</sup> David Hume, *A Treatise of Human Nature*. ed. Ernest C. Mossner, London: Penguin Books, 1985, s. 522.



insanın manevi duygu durumudur. Bu manevi durum eylemle birlikte insanda ortaya çıkan haz ve elem deneyimleridir. Erdem ya da erdemsizliği iç duyum izlenimlerine benzetse de erdem ve erdemsizlik yargısının ayrımı haz ve elem ile yapılır.

İnsana özgü bir mesele olarak gördüğü ahlâkı, idealar ilişkisi bağlamında ele alan filozofa göre, ahlâk fikrî bir eylemden daha çok tecrübî ve duyumsamacıdır. Tüm felsefî ilişkiler zorunludur ve tüm canlılar da ortak olan özdeşlik (*identity*) en evrensel ilişkidir. Ahlâk, tutku ve eylemleri uyarır veya engeller. Ahlâkî yargı ve ayrımlar, kendi başına bütünüyle aciz olan akıldan değil ahlâkî duyumdan türemiştir. İyi ve kötünün akılla ayırt edilip edilmeyeceğini tartışan filozofa göre, ahlâkın insan tutku ve eylemlerinin üzerinde etkili olduğunun söylenme nedeni, ahlâkın tecrübî felsefe içinde görülmesidir.<sup>11</sup>

Hume'a göre, bütün tutkular; duyumlar ve arzular yansımadan çıkmaz bilakis idealarımızın değerlendirmesinin neticesidir. Ahlâkî ayırım veya duygulanım bir izlenimdir ve hiçbir izlenim onun tarafından çıkarılamayabilir, yalnızca idealar çıkarılabilir.<sup>12</sup> Ahlâkî iyi ve kötünün ayrımını akıldan çok tutkulara bağlayan filozof haz ve elem algıları iyiliğe ve kötülüğe dair fikirlerin kaynağı olarak görür. İmgelem ve bellek tarafından üretilen idealar ve duyum izlenimleriyle birlikte tutku, arzu ve duyguları içeren yansıma izlenimine eşlik eder.<sup>13</sup>

Tarihin vazifesini insan tabiatının devamlı ve evrensel prensiplerine meydan okumak<sup>14</sup> olarak gören Hume, "History" eserinde dinin, din adamlarının ve kilisenin siyaset ve toplum üzerindeki etkisine değinir. Dinin insan psikolojisi, ahlâk, siyaset ve sosyal hayat üzerinde etkisini konu alan sorgulamalarını ise "Dinin Doğal Tarihi/*The Natural History of Religion*" ve –"Doğal Din Üstüne Söyleyişler/*Dialogues concerning Natural Religion*"– bölümlerinden oluşan *Din Üstüne* adlı eserinde devam ettirmiştir. Ahlâk ve hayatın birçok alanında ve siyasetin biçimlenmesinde etkin olan yaşayan bir din olan Hıristiyanlığa sarsıcı eleştiriler getirmiştir. Nitekim Hume'un düşmanları onu "modern zamanların en yıkıcı Hıristiyanlık eleştirmeni" olarak tanımlar. Bağımsız ve liberal düşünür olduğu için din ve ahlâk hakkındaki popüler kavramlara saldırmaktan çekinmemiş ve kilise tarafından Hıristiyan itikadının düşmanı ve sapkın olarak suçlanmıştır.<sup>15</sup>

Hume'a göre, Hıristiyanlık tarihinde mezhepçiliğin varlığının işkence ve tahribata yol açmasının nedeni, tek tanrıcı hoşgörüsüzlüğün yıkımıdır. Gilbert Elliot'a

<sup>11</sup> Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s. 308.

<sup>12</sup> Capaldi, *Hume's Place in Moral Philosophy*, s. 88.

<sup>13</sup> Claudia M. Schmidt, *David Hume: Reason in History*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2003, s. 164.

<sup>14</sup> David Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*. çev. Selman Evrim. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1986, s. 125.

<sup>15</sup> Charles H. Patterson, *Cliffs Notes on Concerning the Principles of Morals*. Nebraska: Cliff Notes, 1968, s. 3-5.

gönderdiği mektupta kendisini Philo'nun temsil ettiğini<sup>16</sup> açıkça söyleyen Hume, Philo üzerinden tarih boyunca dini; hizipleşmenin, iç savaşın, işkencenin, köleliğin yıkım ve zülümün nedeni olarak görmüştür.<sup>17</sup> Ona göre, antik dünyada felsefe mezhepleri dinî mezheplerden daha yobazdı. Modern zamanlarda çıkar ve hıstan doğan dinî firkalar en vahşi mezheplerden daha ateşlidir. Hizipleşmelerin ve din savaşlarının manzarasının oluşmasına sebep olan Hıristiyanlıktır. Tüm bağınaz ve barbar çağlarda doğan dinler çoğu mezhepten farklı olarak geleneksel öykü ve kurguların çoğunu içerir. Hume'a göre, kurumsallaşmış bir din olan Hıristiyanlık; her yönetimde en müzmin mezheplerin kaynağı olduğu için işkenceci ruhu beslemiş ve toplumu zehirlemiştir.<sup>18</sup> Machiavelli'nin, Katolikliği kastederek insanlığa yalnızca edilgin cesareti ve acı çekmeyi öğütleyen Hıristiyanlığın insanlığın ruhunu körleştirerek onları köle olmaya ve boyunduruk altına girmeye hazırladığı gözlemine hak veren Hume, dine bir takım haricî faktörlerin etkide bulunduğunu söyler.<sup>19</sup> Ona göre, insanın doğasını bozan Hıristiyanlık, insanlığın geri kalanını ahlâken bozmaya devam etmiştir.<sup>20</sup>

### Din ve Ahlâk Eleştirmeni Olarak Hume ve Nietzsche

Din ve ahlâk konusunda Nietzsche'den önce Nietzsche gibi "çekiçle felsefe" yapan Hume, din ve ahlâka dair sarsıcı eleştiriler getirmiştir. Dinin ve ahlâkın temellerine yönelik sorgulamada bulunan her iki filozof da "dindarlık, ahlâkîlik, Hıristiyanlık, keşiş erdemleri/*monkish virtues*, çilecilik/*asceticism* ve inancın temelleri" gibi konulara değinmişlerdir. Tarihselci olan Hume ile ondan daha çok tarihselci olan Nietzsche'nin psikolojik görüşleri arasında önemli benzerlikler vardır. Her ikisi de akıl ve tutku arasında geleneksel ilişki olduğu görüşünü reddetmiş ve aklın tek başına fiili meydana getiremeyeceğini ve ahlâkî ayrımların kaynağının akıl değil duygulanım olduğunu iddia etmişlerdir. Din veya din temelli ahlâkîliğin kökenlerine doğru sorgulamada bulunan her iki filozof, dini hem zalimlik hem de yıkıcı kutsallık olarak tanımlarlar. Bu nitelikleri yalnızca primitif dinlere değil, Hıristiyanlığa ve onun işkencecilerine/din adamlarına da yüklerler. Hume'a göre, Hıristiyanlığın işkencecileri daha kötüdür. Çünkü ilkel dinler, bireyi kurban ederken Hıristiyanlık ise toplum üzerinde daha yıkıcı etkide bulunur ve bir anlamda tüm toplumu kurban eder. Barbar dinler kurbanlarını bir kısım haricî işaretler yoluyla tercih ve tahrip ederken, Engizisyoncular ise yalnızca bireyi değil erdemi, bilgiyi ve özgürlüğü yıkarlar.

<sup>16</sup> David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion and Other Writings*. ed. Dorothy Coleman, Cambridge, Cambridge University Press, 2007b, s. 17.

<sup>17</sup> Schmidt, *David Hume: Reason in History*, s. 369.

<sup>18</sup> David Hume, *Political Essays*. ed. Knud Haakonssen, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, s. 38-39.

<sup>19</sup> David Hume, *Din Üstüne*. çev. Mete Tunçay. İstanbul: İmge Yayınları, 1995, s. 69.

<sup>20</sup> A.g.e., s. 90.

Keşiş erdemlerinin yıkıcılığına değinen her iki filozof da geleneksel mitolojik dini, skolâstiğe dolayısıyla Hıristiyanlığa tercih edilebilir olarak görürler. Her ikisi için de Hıristiyanlık gibi sistematik dinler bizim saçma şeylere inanmamızı istedikleri ve bizim üzerimizde daha etkili oldukları için daha zararlıdır. Hume, “Dialogues” adlı eserinde genel olarak din hakkında kısmen soykütütsel (*genealogy*) yaklaşımlar sunarken, Nietzsche de “On the Genealogy of Morals and The Antichrist” eserinde benzeri *soykütütsel* yaklaşımları sunmuştur. Ahlâkî temelli dine veya dinin kökenlerine dair açıklamalarını tarihsel araştırmayla yoğuran her iki filozof da dini, *zalimlik* ve *yıkıcı* kutsallıkla tanımlamışlardır.<sup>21</sup>

Nietzsche, etik ve siyaset üzerinde en önemli çalışması olan “On the Genealogy of Morality” çalışmasıyla *vicdan*, *günah*, *yasa* ve *adalet* gibi kavramların tarihî evrimini izler ve ahlâkî değerlerin eleştirisini sunarak ahlâk ve siyaset teorisine tartışmalı bir katkıda bulunur.<sup>22</sup> Amacı siyasetten daha çok ahlâka eleştirel yaklaşmak olan Nietzsche için –liberalizm anlayışında olduğu gibi– siyaset bir vasıttır. Liberalizm için bireysel temsilin vasıtası olan siyaset Nietzsche için insanın büyüklüğünün bir işlevi ve göstergesidir.<sup>23</sup>

Özel bir ahlâkçı türü olmaktan daha çok bir immoralist olan<sup>24</sup> Nietzsche’ye göre, çilecilik ve keşiş erdemleri; dinin vahşi ve primitif kutsallarının içselleştirilmesidir. Çilecilik ve keşiş erdemlerinin dini olan Hıristiyanlık imanı ise tüm özgürlüklerin, gururun ve ruhun, kendine güvenin bir kurbanlığıdır.<sup>25</sup> İnsan icadı olan yapay erdemler ve eylemler, Hume için erdem değildir aksine faydasızdır, insana üzüntü ve zarar verir. Keşiş erdemleri; Tanrı’nın erdemi ve sonsuz hikmeti arasındaki kıyaslama tarafından güdülenmiş insanların, kendinin aşağılanmış ve acınacak varlık olarak kavramlaştırmasına yol açar.<sup>26</sup> Ahlâkî erdemler gibi herhangi bir keşiş erdemler açıklamasını reddeden filozofa göre bu erdemler zihnin ahmaklaşmasına, kalbin katılaşmasına, huyun ekşimesine ve muhayyilenin engellenmesine meyillidir. “Bekârlık, perhiz, riyazet, özveri, tevazu, sessizlik, yalnızlık” gibi keşişvari erdemlerin bütün düzeni insanın dünyadaki talihini üretmediği gibi bireyin eylem gücünü artırmaz. Bireyi toplumun değerli üyesi hâline getirmediği için de anlayışlı insanlar tarafından reddedilir.<sup>27</sup>

Deist, teist, ve ateist olup olmadığı tartışmalarına konu olan Hume’un dine kar-

<sup>21</sup> Christopher Beam, “Hume and Nietzsche: Naturalists, Ethicists, Anti-Christians”, *Hume Studies*, c. 22, S. 2, 1996, s. 300-304.

<sup>22</sup> Wilhem F. Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, çev. Carol Diethe, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. I.

<sup>23</sup> A.g.e., s. xxvii.

<sup>24</sup> John Skorupski, *The Routledge Companion to Ethics*, London, Routledge, 2010, s. 204.

<sup>25</sup> Wilhem F. Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, çev. Walter Kaufmann. New York: Random House, 1966, s. 46.

<sup>26</sup> Peter J.E. Kail, “Hume’s Ethical Conclusion”, ed. M. Frasca-Spada-Patterson J. E. Kail, *Impressions of Hume*, Oxford: Clarendon Press, 2005, s. 135.

<sup>27</sup> David Hume, *Ahlâk*, çev. Nil Şimşek. İstanbul:Dergâh Yayınları, 2010, s. 109.

şıt ahlâkı Nietzsche'ninki gibi belirsiz değildir. Hume, dinin siyaset üzerinde zararlı olduğunu, çatışmayı ve işkenceyi doğurduğunu iddia eder. Antik/klasik ve modern arasındaki yıkımı, Hıristiyanlığın anti doğal sonuçlarına atfeder. Nitekim dine karşıtlığıyla bilinen ve Nietzscheci bir üsluba sahip filozofun "Dialogues" adlı eseri Nietzscheci bir çalışmadır. Bu eserde hem soykütüksel/*jeneolojik* hem de dine karşı acımasız tutumuyla Hıristiyanlığın ahlâkî yaklaşımına eleştiri getirir. Hume için din; hasta insanın rüyalarının üretimiymişken, Nietzsche için ise insanın gelişmesi üzerindeki bir yıkımdır. Nietzsche'ye göre, Antiklerin kutsal kavramı Hıristiyanlardan daha soylu ve sağlıklıdır. Grek Tanrıları soylu ve zorba/*autocratic* insanların yansımalarıymişken Eski Ahit'in Tanrısı/Yahve ise insanına bakmakla yükümlü olan gücün, neşe ve umudun tanrısıdır. İnsanı daha az yararlı bir varlık kılan keşif erdemlerini mahkûm eden Hume'a göre, bu erdemler zihnin aptallaşmasını, kalbin katılaştığını sağlar, hayali karartır ve yumuşaklığı asık bir surata dönüştürür.<sup>28</sup> Hume, kahramanların –Nietzsche gibi– erdemlerine hayran olmuştur ve ılımlılaştırılmış saygınlıktan da keşif değerlerinden de uzak durmuştur. Hume için cesaret, hırs ve yüce gönüllülük kendine saygı ve gururla bağlantılıdır O, Nietzsche gibi keşifvari erdemlerin, kokuşma ve çöküşü/*decadence* meydana getirdiğini düşünür.

Hıristiyan din adamlarının ve Püriten erdemlerin aşağılıklığı, kişisel ezikliği ve inkârı temsil ettiğini iddia eden Hume, tıpkı Nietzsche gibi dinin hüznü, keder ve korkunun ürünü olduğunu düşünür. Nietzscheci bir değer teorisi geliştirmiş olan Hume, kin ve çekememezliği anti değerlerin potansiyel yıkımı olarak tanımlayıp bunları birbirine bağlı görmüştür.<sup>29</sup> Çoğu insan, ahlâkın yalnızca dinle bağlantılı olmadığına fakat onun din tarafından kurulduğuna inanır. Bu tür insanlar etik hakkında fazla düşünmeye gerek duymazlar. Çünkü nasıl yaşayacaklarına dair itaate yönelten öğretiler kodu vardır. Nitekim 19. yüzyılda Batı'da geleneksel dinî inanç, toplum üzerinde hâkimiyetini kaybettiğinde çoğu düşünür etiğin dinle beraber gittiğine inandılar.<sup>30</sup> Bir anlamda 'Tanrı öldüyse her şey mubahtır.' durumunun yaşandığını iddia etmişlerdir. Hume ve Nietzsche ise aksine dinin/Hıristiyanlığın etiğe katkıda bulunmadığını aksine bu dinin ahlâkı yozlaştırdığını ve yıktığını iddia ederler. Nitekim Nietzsche bu bağlamda Hıristiyanlığın kendi ahlâkîliği tarafından yıkılmış bir dogma olduğunu ilan eder.<sup>31</sup>

Deneysel özdeşliklerimizin bağdaşması ve şekillenmesinde dinin görünür etkisi varken, bilimin yüzü ise etikle daha az ilişkilidir. Bilim ile etik arasındaki boşluk 'is-ought' ayrımı olarak bilinen *olgu-değer* ayrımında kanunlaşmıştır. Nietzsche, bilim ve çileci idealin aynı temel üzerinde yükseldiğini söyleyip bilimi olumsuzlarken<sup>32</sup> bilimin kutsalı olan olguya dikkat çeken Hume ise 'is-ought' ayrımı yaparak bilim

<sup>28</sup> Beam, "Hume and Nietzsche: Naturalists, Ethicists, Anti-Christians", s. 306-308.

<sup>29</sup> A.g.e., s. 312-313.

<sup>30</sup> Simon Blackburn, *Ethics; A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2001, s. 9-10.

<sup>31</sup> Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, s. 119.

<sup>32</sup> A.g.e., s. 113.

ile etik arasında ayrımın büyüklüğüne işarette bulunur. Nitekim pozitivizmin öncüsü sayılan ve bu tartışmaya ilk değinen Hume, bu ayrımın artmasına katkıda bulunmuştur.

Hem Hume hem de Nietzsche ferdî ve içtimaî düzleminde dinin sorunlu bir ahlâkîliğin inşa edilmesinde etkili olduğunu ve bu ahlâkîliğin kamusal yapıda sorunlar getirdiğini dile getirir. Hume, siyasal yapılanma üzerinde siyasal teori geliştirirken Nietzsche'nin ise bir siyaset teorisi geliştirme derdi olmamıştır. Hume'a göre, içtimaiyat bağlamında din insanlığa sorunlar getirmiştir. Bireysel anlamda diğerlerinin sefaletinden doğan kötü bir şaka olan dindarlık kişiye sevgi değil bilakis nefret, huzursuzluk, şehvet ve kötülük vb. duyguları vermiştir.<sup>33</sup> Hume'un insan doğasındaki dinin kökenine yaklaşımı ve onun ahlâk, sosyal ve siyasal hayat üzerinde etkileri modern kıta felsefesinin diğer gelişme hattına yansımıştır.<sup>34</sup> Nietzsche'nin metinlerinde Hume'a yönelik bir referansta bulunmaz veya onun metinlerinden istifade ettiğine dair bir vurgusu yoktur. Fakat bu durumdan hareketle Hume'un, Nietzsche'nin üzerinde tesiri olmadığını söyleyemeyiz. En azından Kıta Avrupa Felsefesi üzerindeki etkisinin sonucu olarak Nietzsche'yi de etkilemiştir diyebiliriz.

### Sekülerleşmiş Ahlâkın İnşasında Hume

Ahlâk-siyaset denge etiğinde uhrevî dünya vaazlarına karşın öncelikli insan doğasının tavsifini negatif<sup>35</sup> gören Hume, Machiavelli gibi Hıristiyanlığın insanlığın ruhunu aşağıladığını ve köleleştirdiğini iddia eder. Haz ve gururu reddeden ve soyut din felsefesi üzerinde temellenmiş ve Tanrı nedeni dışında tüm nedenleri reddeden Malebranche gibi çoğu filozofun etiği, insan hayatının görünümünün değerini düşüren hayat tarzı önermiştir. Malebrancheci erdeme bağlı insanın yaşamını yapay hayat (*artificial life*) diye isimlendiren Hume'daki temel tema; dinî inancın etik sonuçlarının kötü olduğudur ve erdemler dizgesinde ahlâk düşüncesi doğal temele sahiptir. Dini; tüm irademizi denetleyen, fiil, söz, eğilim ve düşüncelerimizin evrensel kuralını emreden ve reçetesini yazan bir olgu olarak gören Hume, dinin insanın kendi hakikatinin dışında bir hayat alanı inşa ettiğini iddia eder. Keşif erdemleri, yapay hayat kavramını özetleyen bir kavramdır. Nitekim Hume'a göre, Pascal yapay hayattan esinlenen dinî bir örnektir.<sup>36</sup>

Hume; Grek, Roma, Katolik ve Protestan yazarlardan gelen çeşitli geleneklere saldırmış ve kadim/*ancients* için ana erdemler olan ihtiyat, ılımlılık, cesaret ve adalet

<sup>33</sup> Taylor-Stephe Buckle, *Hume and the Enlightenment*, s. 119.

<sup>34</sup> Schmidt, *David Hume: Reason in History*, s. 375.

<sup>35</sup> Björ Östbring, "David Hume and Contemporary Realism in Political Theory", s. 18. <http://bjornostbring.files.wordpress.com/2012/01/ostbring-thesis-david-hume-andcontemporary-realism-in-political-theory.pdf>, (erişim: 12 Mart 2013).

<sup>36</sup> Kail, *Hume's Ethical Conclusion*, s. 133-134.

kavramlarına eleştiri getirmiştir. Hıristiyan yazarlar; Tanrı'ya, kendimize ve komşumuza olan vazifeler üzerine odaklanmışken Hume ise kendini inkâr demek olan Katolik ve Protestan dindar ahlâkçıların keşif erdemlerinden birisi olan kendini inkârdan/*self-abnegating* hoşnutsuzdur ve keşif erdemlerinin erdemsizlik olduğu kanaatindedir.<sup>37</sup> Her dinin ahlâk anlayışının kötü olduğunu söyleyen ve tarihte din kaynaklı katliam ve işkencelerin gerçekliğine değinen filozofa göre, dindar bir adam denildiğinde onun aynı zamanda yaramaz bir adam olduğu anlaşılmalıdır.<sup>38</sup>

Kendi dönemindeki dine, siyasete, metafiziğe ve ahlâka dair eleştiriler getiren filozof, din adamlarına ve prenslere karşı hurafî bir biçimde aşırı saygının olduğu ana dengeyi oluşturan monarşik ve teokratik yapının varlığına eleştirel olarak yaklaşır.<sup>39</sup> Hem ahlâk-metafizik hem de din-siyaset bağlantısının farkında olan Hume'un çağdaşı olan 18. yüzyıldaki filozoflar; din-ahlâk-siyaset alanında belirleyici olan hoşgörüsüz hurafe veya fanatikliğin bir biçimi olarak algıladıkları kurumsallaşmış Hıristiyanlık dinini eleştirdiler. Cumhuriyetçi gelenekle birlikte sosyal istikrarı garantilemede temel bir faktör olarak görülen din, dolayısıyla kamu veya halk dini olan Hıristiyanlık cumhuriyetçi bir karakter kazanarak yeni bir tasavvur üretmiştir.<sup>40</sup>

Genelde dini ve Tanrı'yı, özelde Hıristiyanlığı hedefe koyarak sarsıcı eleştiriler getiren Hume, dinin/Hıristiyanlığın meşruiyetini tartışmaya açarak otoriteye meydan okumuş; tahrip ettiği alanda yeni bir yapı inşa etmeye çalışmıştır. Comte gibi insanlık dini tarzında bir din inşa etmeye çalışmamış fakat hurafeden ve keşif erdemlerinden kurtulmuş din dışı bir insan inşa etmeye yönelmiştir. Her ne kadar Comte'un içine düştüğü tutarsızlığa sürüklenmemişse de Hume, –Comte gibi– düşüncelerini daha etkili kılmak ve daha geniş kitlelere yaymak için, dinî retorik ve estetiğin üçlü matrisini kullanmakta tereddüt etmemiştir.

Mutlak seküler ahlâk anlayışına sahip Hume'a göre, doğru ve yanlış din arasında farklılık vardır. Doğru din; akıl ve doğru felsefeyle uyum hâlindeyken yanlış din ise hurafe ve coşkuculukla uyumludur. Doğru dinin tarihte seyrek, yanlış dinin ise yaygın olarak görüldüğünü iddia eden filozofun amacı kısmen dünyevileşmiş bir din algısıyla, akıl ve felsefeyle uyumlu ahlâk anlayışı ortaya koymaktır. Dini aklileştirme kaygısı dışında kendini de aklileştirmeye çalışmış ve Locke ve Clarke'ı okudukça zamanla dinî anlayışı terk etmiş<sup>41</sup> olan Hume, bireyin ve cemiyetin uygarlaşması için Hıristiyanlık

<sup>37</sup> Russel Hardin, *David Hume: Moral and Political Theorist*, Oxford: Oxford University Press, 2007, s. 24-25.

<sup>38</sup> David O'Connor, *Hume on Religion*. London: Routledge, 2001, s. 202-203. Bkz. James Boswell, "Interview with Hume, 7 July 1776", in Norman Kemp Smith's edition of *Dialogues*, Indianapolis, Boobs-Merrill, 1947.

<sup>39</sup> Hume, *Political Essays*. s. 69.

<sup>40</sup> Simone Zurbuchen, "Religion and Society", ed. Knud Haakonssen, *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 779.

<sup>41</sup> O'Connor, *Hume on Religion*, s. 27-31.

ahlâkının karşısına insanı merkeze koyarak dünyevileşmiş ahlâk önerir. Din-ahlâk münasebetinde Tanrı karşıtı bakışa sahip Hume'a göre, ahlâkî erdem ve rezaletlerin en büyük nedeni de Tanrı telakkisidir.

Hume, ahlâkî ayrımların temelini Tanrı'ya dayandırmadığı gibi dolayısıyla dine de dayandırmaz. Tanrısal varlığın insanlardan sonsuz derecede üstün olduğunun tasarıldığı yerlerde, Tanrı telakkisi hurafelerle birleşerek insan zihnini aşağılık boyun eğme ve zilletlere uğratma, nefse eza, pişmanlık, alçakgönüllülük (*humility*) ve pasif acı çekme gibi keşiş erdemlerini Tanrı indinde yegâne makbul nitelikler olarak gösterme eğilimini ortaya çıkartır. Fakat Tanrıların insanlardan biraz üstün olduğu ve birçok tanrının insanlar içerisinden sivrilerek çıktığı inancına sahip olan yerlerde ise onlara hitapta rahat olunur, hatta dinsizliğe düşmeden onlara öykünmeye ve onlarla yarışmaya çalışılır. Buradan da aktiflik, canlılık, cesaret, asalet ve özgürlük sevgisi gibi bir halkı büyüten bütün erdemler ortaya çıkar.<sup>42</sup>

Hume yalnızca din ve metafizik temelli ahlâk eleştirisi yapmaz bununla beraber psikolojik ve epistemolojik temelde değerini yani ahlâkın içeriğini boşaltma çabası içinde bulunur. Bu bağlamda Hume düşüncesinde insan davranışları üzerinde etkili veya en güçlü olan güdü, insanın doğasından türeyen duygu ve düşüncedir. Dolayısıyla ahlâkın kaynağı Tanrı değil, insan doğasıdır. Mossner, Hume'un *Dialogues* eserinde ortaya koyduğu doğa kavramının, tamamıyla ahlâk dışı ve insana karşı umursamaz olduğu düşüncesindedir. Gaskin ve N. K. Smith gibi kimi Hume araştırmacılarına göre, Hume, –dinin ahlâkın kaynağı olması bir yana– dini; hem sosyal ahlâk hem de bireysel mutluluk için zararlı görmektedir.<sup>43</sup> Dinî erdem teorisyenlerinin erdemlerini, keşiş erdemleri olarak isimlendiren Hume'a göre gurur ise erdemdir. Çünkü gurur kendi iyi davranışlarımızı tanımlamamızı izler ve kendimiz gibi diğerlerinin faydalanması için bu davranışları teşvik eder.<sup>44</sup>

Ahlâkî yargılar için en önemli ölçüt olan  *fayda* ölçütü, Hume'un ahlâk felsefesinin merkezidir ve topluluğun mutluluk kaynağıdır. “Treatise” eserinin üçüncü bölümünde ve “Enquiry II” eserinde toplumsal fayda kavramı üzerinde duran Hume, bir ahlâk filozofu olarak  *fayda* kavramını kullanmasıyla ün kazanmıştır. Ahlâk ve siyaset felsefesi bu kavramla şekillenmiş, ahlâk anlayışı ise din dışı etik özelliğine sahiptir. 19. yüzyıl boyunca hem faydacı (*utilitarianist*) okulun savunucuları hem de eleştiricileri tarafından faydacılığın temeli olarak görülür.<sup>45</sup>

Olgudan değere geçiş problemi, Hume'un ahlâk felsefesinde vurgulanması gereken bir noktadır. Hume, Helen filozoflarının aksine  *phusis-ethos* yani bir anlamda  *is-ought*

<sup>42</sup> Emin Çelebi, “David Hume'da Nedensellik Bağlamında Ahlâk ve Hürriyet Problemi, doktora tezi. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008, s. 28.

<sup>43</sup> A.g.e., s. 86.

<sup>44</sup> Hardin, *David Hume: Moral and Political Theorist*, s. 21.

<sup>45</sup> Dağ, *Çağdaş İngiliz-Yahudi Medeniyetinin Oluşumunda D. Hume*, s. 239.

ayrımı yapar. Pozitivist bir yaklaşımla olgu-değer ayrımı yaparak ve ahlâka bilimsel bir yapı kazandırarak ahlâkı yaşanılır olmaktan çıkardığı gibi faydacı-araçsal bir anlam yüklemiştir. Ahlâkî ve siyasî yargılarımızın temelinde insan tabiatının olduğuna ve böyle anlaşılması gerektiğine inanır. Ona göre, ahlâk ve siyaset insanın tabiatı ekseninde evrilir. Hume'un ahlâk-siyaset birlikteliği ve siyaset felsefesi bugün 'inancın sosyolojisi' diye adlandırmamız gereken inancın ayırt edici ve genel özellikleriyle ilgilidir. Ahlâkî, tecrübî bir alan olarak kabul eden, haz ve elem duyularının da olgusal olduğunu söyleyen Hume özelinde çokça tartışılan 'olgu-değer' konusunda Hume'un başarılı bir geçiş yaptığını söylemek zordur. İster önermeler bağlamında olsun, ister kaynak itibarıyla dayandığı zemin olsun olgudan değere geçişte, insanı zorunlu-belirleyici bir faktör olarak kabul etmenin gerekçesini filozofun sisteminde net olarak bulmanın mümkün olmadığı söylenebilir.<sup>46</sup>

'Is'den 'ought'un türetilmesinin imkânsız olduğunu savunan Hume'un nazariyesi tüm basit ahlâk sistemini desteklemiştir. Fakat bazı filozoflar ise 'is'den 'ought'un çıkarılabileceğini savundular ve 'ought' ifadesinin kuramsal ifadelerden türetebileceğine inandılar. Oysa 'ought'un etik olmayan kullanımları isimlendirildiği zaman 'is' den 'ought'a çıkarım geçişi biçimsel değildir/informal. Maddî gerçeklik ile ahlâk arasında bir köprü inşa edilmesi mümkün olmasına rağmen epistemolojik olarak birbirlerindeki herhangi bir ahlâkî sorunu çözmek için bu mevcut durum araç olarak kullanılmaz. Ahlâkî olmayan etik cümleleri kullanımları adlandırıldığında 'is' den 'ought'un türetilmeyeceği söylenebilir yani 'is' den iyi-kötü, doğru-yanlış türetilmez.<sup>47</sup>

Rasyonalistler 'ought'u akla uygun görürken, Hume ise 'ought'un ahlâkî olarak düşünülebilirliğini inkâr eder. Hume'a göre, belirgin varlığın veya sürekli düşüncenin üç muhtemel kaynağı; duyular (*senses*), akıl (*reason*) ve tasavvurdur (*imagination*). "Ahlâkî ayrımlar, akıl tarafından algılanan ilişkilerdir" iddiasını reddeden filozofa göre ahlâk hakkındaki akıl yürütmeler zihin hakkında söylenen her şeyi doğrulayacaktır.<sup>48</sup> Hume, ahlâkın kaynağı olarak akıllı gören –kendinden önceki– görüşün aksine akıllı, tutkuların kölesi olarak tanımlar. Ahlâkın temelini akıldan daha çok tutku ve duygularda bulan filozofa göre ahlâk, aklın keşfettiği bir mevzu değil daha çok duygunun keşfidir. Onun 'İS'den 'OUGHT'un çıkmayacağı ifadesi, ahlâk felsefesinde öncü olmasını doğurmuş ve 21. yüzyılın duygularının öncülüğünü yapmıştır.<sup>49</sup> Hume'un yapmış olduğu *olgu-değer* ayrımı, hem modern felsefenin hem de mantıksal pozitivistlerin bakış açısını oluşturmuştur. "Treatise" eserinin 3. bölümü olan "Ahlâk" girişinde bir anlamda mantıksal pozitivism programı açıklanmıştır.<sup>50</sup>

<sup>46</sup> Çelebi, *David Hume'da Nedensellik Bağlamında Ahlâk ve Hürriyet Problemi*, s. 39.

<sup>47</sup> Jonathan Harrison, *Hume's Moral Epistemology*. Oxford: Clarendon Press, 1976, s.114.

<sup>48</sup> Capaldi, *Hume's Place in Moral Philosophy*, s. 69.

<sup>49</sup> Elizabeth S. Radcliffe, ed., *A Companion to Hume*. United Kingdom: Blackwell Publishing, 2006, s. 16.

<sup>50</sup> W. D. Falk, "Hume On Is And Ought", ed., Rachel Cohon, *Moral and Political Philosophy*. England: Ashgate, 2001, s. 95.



Doğa bilim alanında Newton ve Kopernik gibi bilim adamlarının devrimler yapmasına karşın hususiyetle ahlâk ve siyaset gibi teorik alanlarda benzeri devrimlerin olmaması, Hume’u doğa bilimlerinde olduğu gibi paralel devrimi ahlâk ve siyaset alanında gerçekleştirmeye sevk etmiştir. Nitekim sosyal bilimlerin felsefeden kopuşu, fizik bilimlerin felsefeden kopuşundan daha az keskinlikte olmuştur. Bunun nedeni, değerler hakkında olan sosyal bilimlerin deneysel metodu kullanmalarının daha zor olmasıdır.<sup>51</sup> Nitekim, deneysel olgulardan değer doğruluğunu kuramamamız veya ‘is’den ‘ought’ türetmeyişiğimiz, sosyal bilimlerde değişme ve gelişmenin hızlı olmasına engeldir.

Ahlâk ve din ikileminde kendine özgü dünyevîleştirilmiş ve aklîleştirilmiş bir ahlâkı tercih eden Hume’a göre, insan davranışlarını iyi ve kötü olarak nitelendirebilmek için davranış ve karakter arasında bir ilişki olduğunu kabul etmek gerekir. Doğaları gereği gelip geçici olan davranışlar kötü olabilir hatta din ve ahlâk kurallarına göre bütünüyle zıt ve aykırı da bulunabilirler, fakat kişi bu davranışlardan sorumlu değildir ve bu davranışlarından dolayı ceza da söz konusu olamaz.<sup>52</sup> Hume’un ahlâk muhakemesi; boş/çürük olmayan, salt rasyonalist ve teolojik ahlâk teorisinin saçmalığını bilimselci anlamda psikolojikleştirilmesidir. Genel anlamda felsefesinde ironik bir üsluba sahip filozof ahlâkı akılcı bir temel üzerinde inşa ederken aynı zamanda mevcut teolojik ahlâk teorileri ve tecrübelerini kendine hedef almış bunların yerine akılcı bir zemin kurmaya çalışmıştır.<sup>53</sup>

Hume, ahlâk biliminin temeline *duygudaşlık* ve *tutku* kavramını yerleştirir. Ortaya koymuş olduğu *tutku* ve *öz çıkar* temelli ahlâk teorisiyle akli temele dayalı ahlâk teorilerine karşıt olma iddiasında olan filozofun salt akılcı, beşerî ve dünyevî çağdaş ahlâk teorilerinin bir parçası olduğu görülür. İnsanı psiko-fizyolojik bir bütün olarak ele alan filozof, benliği iç ve dış etkenlerin etkisiyle oluşan bir bütünlük olarak görür. İzlenim, algı ve ideaların oluşumu olan benlik; bireysel ve kişisel haz ve elemeleri içerir. Benlikten farklı ele aldığı “insan doğasını” din, ahlâk, siyaset, iklim ve coğrafyadan münezzeh görür. Ham olarak ele aldığı insan doğasına tekbiçimci ve mekanik bir tarzda yaklaşır ve insan doğasından hareketle ahlâk bilimi inşa etmeye çalışır. Nitekim ahlâk bilimi inşa etmeye çalışırken ahlâk psikolojisi geliştiren Hume’un ahlâk psikolojisinin ana niteliği, akıldan daha çok irade üzerinde güdüleyici olan tutkudur. O, karakter ve davranışlar arasında nedensel ilişkinin zorunluluk ve özgürlük tartışmasıyla açık olarak ortaya çıktığını iddia eder.

Doğa filozofları olan klasik ahlâkçılar insan doğasına Newtoncu bir yöntemle yaklaşmışlar ve çalışmalarını buna uygun felsefe olan ahlâk felsefeleri üzerine temellendirmişlerdir. Hume da bu perspektifle, insan doğası ilkelerinden doğal hukukun

<sup>51</sup> Hardin, *David Hume: Moral and Political Theorist*. s. 8.

<sup>52</sup> David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*. ed. Stephen Buckle, Cambridge: Cambridge University Press, 2007a, s. 79-80.

<sup>53</sup> Dağ, *Çağdaş İngiliz-Yahudi Medeniyetinin Oluşumunda D. Hume*, s. 60.

türetilmesi yoluyla ana kuralları belirler.<sup>54</sup> Kısmen doğalcı etik anlayışa sahip Hume, benlik ve ahlâk anlayışında doğalcı etik anlayışa sahip olan Stoacılar ve Epikürçülerden etkilenmiştir.

## Sonuç

Akılcılığın ve sekülerleşmenin olduğu iktisadi, içtimai ve felsefi iklimde yaşayan Hume'un ahlâk anlayışı, dine dayanmaktan daha çok duygu veya tutkuya yani insan psikolojisine netice itibarıyla hümanizme dayanmıştır. Dini temelli toplumsal ahlâkı eleştiren filozof günümüz seküler uygarlığının oluşumunda dünyevi ahlâk anlayışıyla etkide bulunmuştur. Genel olarak eserlerine bakıldığında toplumsal yapıyı inşa eden çok yönlü bir sosyal bilimci olduğu görülen Hume, ahlâkın insanın tutku ve duygusu bağlamında olduğunu düşünmüştür.

Ahlâkı, dini metafizik boyuttan koparıp psikolojik ve olgusal düzleme taşıyarak pratik ve dünyevi bir ahlâk önerisinde bulunmuştur. Hume "irade, tutku, arzu" içerikli psikolojik temelde olan ahlâk anlayışını, –'Hume Çatalı' olarak bilinen– "is-ought" bağlamında epistemolojik temele dayandırarak din-metafizik temelden uzaklaştırmış ve ahlâkın sekülerleşmesine önemli katkıda bulunmuştur. Ahlâkın özerkleşmesi ve özgürleşmesi için öncelikle dinin boyunduruğundan kurtulması gerektiğini düşünen filozof, argümanları ve üslubu açısından kısmen Nietzsche'ye benzer.

Hume, toplumun barış ve düzenini korumak için yönetimin eğilimi kabulünden çifte siyasal itaat zorunluluğu çıkarır. Bunlar; öz çıkardan doğan doğal zorunluluk ve duygudaşlıkla kabul edilen ahlâkî zorunluluktur.<sup>55</sup> Ona göre hem birey hem de toplum, karşılıklı çıkar içerisinde erdemler yani ahlâkî zorunluluklar oluşturur. Hume, ahlâkın kanıtlanabilirliği olan matematik gibi olduğunda ısrar eden ve ahlâkî olgu gerçekliği olduğunu savunan rasyonalistlerin<sup>56</sup> aksine ahlâkın tutkularından doğduğunu iddia eder. Dolayısıyla erdem ve erdemsizlik, duyum izlenimlerinden değil, haz ve elem gibi ahlâkî duygulanımların insan davranışları ve güdülenmeleri tarafından üretilir. Duyum idealleri veya izlenimleri boyunca bilinemeyecek olan erdem ve erdemsizlik; adalet, inanç, boyun eğme, yardımseverlik ve kişisel çıkar gibi eğitimle oluşur. Filozofa göre, insanda ahlâkî yapının oluşmasında akıl, din ve siyasî gibi mekanizmalardan daha çok tutkular, alışkanlıklar ve eğitimin etkisi vardır.

Hume'un katkıda bulunduğu modern deneycilik yani pozitivizm; metafizik ilkeleri sarsarak din, ahlâk, siyaset ve iktisat alanlarında dünyevileşmeyi doğurmuştur. Salt

<sup>54</sup> Duncan Forbes, *Hume's Philosophical Politics*. U.S.A.: Cup Archive, 1985, s. 9.

<sup>55</sup> Schmidt, *David Hume: Reason in History*. s. 269.

<sup>56</sup> David F. Norton-Taylor, Jacqueline, *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, s. 287.

tutkuya, olguya veya tecrübeye dayanan yaklaşım dinde kutsalın, ahlakta metafiziğin yitirilmesine ve dünyevileşmeye siyasette ise çıkar ve gücün kutsal hâle gelmesine yol açmıştır. Akıl ekseninden “çıkarcılık, tutku, hırs ve istek” eksenine kayan, din ve metafizikten kopan Hume’un katkıda bulunduğu dünyevî ahlak, günümüz düzeninin tüm alanlarına sirayet etmiştir.

“Rekabet, tutku, hırs ve lüks vb.” olumsuz görülmüş fakat Hume indinde olumlu olan unsurların yeni uygarlığın oluşmasında önemli etkenler olduğunu düşünen filozof, rekabetçi ve tüketimi teşvik eden liberal-kapitalist düzenin önünü açmıştır. Anglo-Amerikan analistler veya mantıksal pozitivistlerin öncüsü sayılan Hume, metafizik ilkeleri sarsarak din-ahlak-siyaset alanlarında dünyevileşmeyi doğurmuştur. Normanların geleneğinden daha çok Anglo-Sakson geleneğinin devamcısı olan Hume din, ahlak, siyaset ve ekonomiye yönelik yaklaşımlarda mistik ağırlıklı Doğu Roma geleneğinden daha çok hazza, dünyeviliğe ve kuvvete dayalı olan Batı Roma geleneğinin temsilcisidir.

#### KAYNAKLAR

- Beam, Christopher; “Hume and Nietzsche: Naturalists, Ethicists, Anti-Christians”, *Hume Studies*, c. 22, S. 2, 1996, ss. 299-324.
- Blackburn, Simon; *Ethics: A Very Short Introduction*. New York, Oxford University Press, 2001.
- Boswell, James; “Interview with Hume, 7 July 1776.”, in *Norman Kemp Smith’s edition of Dialogues*, Indianapolis, Boobs-Merrill, 1947.
- Capaldi, Nicholas; *Hume’s Place in Moral Philosophy*, New York, Peter Lang, 1992.
- Çelebi, Emin; “David Hume’da Nedensellik Bağlamında Ahlak ve Hürriyet Problemi”, doktora tezi. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- Dağ, Ahmet; *Çağdaş İngiliz-Yahudi Medeniyetinin Oluşumunda D. Hume*, İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2016.
- Falk, W. D.; “Hume On Is And Ought”, ed., Rachel Cohon, *Moral and Political Philosophy*. England, Ashgate, 2001.
- Forbes, Duncan; *Hume’s Philosophical Politics*. U.S.A., Cup Archive, 1985.
- Hardin, Russel; *David Hume: Moral and Political Theorist*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- Harrison, Jonathan; *Hume’s Moral Epistemology*. Oxford, Clarendon Press, 1976.
- Hume, David; *A Treatise of Human Nature*. ed. Ernest Campbell Mossner, London, Penguin Books, 1985.
- ; *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*. çev. Selman Evrim. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1986.
- ; *Political Essays*. ed. K. Haakonssen, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- ; *Din Üstüne*. çev. Mete Tunçay, İstanbul, İmge Yayınları, 1995.
- ; *An Enquiry Concerning Human Understanding*. ed. Stephen Buckle, Cambridge, Cambridge University Press, 2007a.
- ; *Dialogues Concerning Natural Religion and Other Writings*. ed. D. Coleman, Cambridge, Cambridge University Press, 2007b.
- ; *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan, İstanbul, Bilgesu Yayıncılık, 2009.

- ; *Ahlâk*, çev. Nil Şimşek. İstanbul, Dergâh Yayınları, 2010.
- Kail, Peter J.E.; Hume's Ethical Conclusion, ed. M. Frasca-Spada ve P. J. E. Kail, *Impressions of Hume*, Oxford, Clarendon Press, 2005, ss. 125-141.
- Koch, Carl Henrik; "Schools and Movements", ed. Knud Haakonssen, *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- Monk, Iain Hampsher; *Modern Siyasal Düşünce Tarihi (Hobbes' tan Marx' a Büyük Siyasal Düşünürler)*; der. Necla Arat, İstanbul, Say Yayınları, 2005.
- Nietzsche, Wilhelm F.; *Beyond Good and Evil*, çev. Walter Kaufmann, New York, Random House, 1966.
- ; *On the Genealogy of Morality*, çev. Carol Diethe, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Norton, David F.-Taylor Jacqueline; *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- O'Connor, David; *Hume on Religion*, London, Routledge, 2001.
- Östbring, Björ; "David Hume and Contemporary Realism in Political Theory", ss. 1-45, <http://bjornostbring.files.wordpress.com/2012/01/ostbring-thesis-david-hume-andcontemporary-realism-in-political-theory.pdf>, (Access: 12-03-2013).
- Patterson, Charles H.; *Cliffs Notes on Concerning the Principles of Morals*. Nebraska, Cliff Notes, 1968.
- Pettit, Philip; "Analytic Philosophy", ed. Robert E. Goodin v. dğr., *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. Oxford, Blackwell Publishing, 2007.
- Radcliffe, Elizabeth S. (ed.); *A Companion to Hume*. United Kingdom, Blackwell Publishing, 2006.
- Rivers, Isabel; *A Study of the Language of Religion and Ethics in England, 1660-1780*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- Schmidt, Claudia M.; *David Hume: Reason in History*. Pennsylvania, Pennsylvania State University Press, 2003.
- Skorupski, John; *The Routledge Companion to Ethics*, London, Routledge, 2010.
- Taylor, Craig-Stephen; Buckle, *Hume and the Enlightenment*, London, Pickering& Chatto, 2011.
- Zurbuchen, Simone; Religion and Society, ed. Knud Haakonssen, *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

## HUME'UN AHLÂK FELSEFESİ VE ERDEM ANLAYIŞI

Barış Mutlu\*

### HUME'S MORAL PHILOSOPHY AND HIS VIEW ON VIRTUE

#### ÖZ

Hume, ahlâk felsefesi içerisinde, en önemli, özgün filozoflardan biri olarak karşımıza çıkar. Ahlâk felsefesinin en karakteristik özelliği ise, sentimentalist/duygulanımcı olmasıdır. Çünkü Hume ahlâkî ayrımları örneğin iyi ve kötüyü, erdemi ve erdemsizliği (vice) salt tutkular, duygular, hisler ile açıklar. İnsanı harekete geçiren, eyleme sevkeden, dolayısıyla amaçlar koyduran tutkulardır. Akıl ise tutkuların belirlediği amaçlara ulaşmak için bir “araç” rolü görür. Hume için ahlâk değerlerle, akıl ise olgularla ilgilidir, değerleri olgularla ele almamız mümkün değildir. Bu nedenle kendisi erdemin, erdemsizliğin yürekte yakalanacak bir his meselesi olduğunu belirtir. Hume bu sonuca bir bilim adamı gibi deneyime bağlı bir şekilde ulaştığını belirtir. Anlama yetisi üzerine başladığı soruşturmasında, tespit ettiği zihin ilkeleri ile temele aldığı alışkanlığı, inancı adım adım nesnelere diğer benliklere (self) genişletir. Yaşamımızı en temelde deneyim ve deneyime bağlı alışkanlıklar, inaçlar ile sürdürdüğümüzü düşünür. Bu düşünce, Hume'un üç kitaptan oluşan *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'sinin merkezinde yer alır, her üç kitabının ortak ilgisi durumundadır. Dolayısıyla Hume ahlâkî tartıştığı III. Kitabın bağımsız okunabileceğini söylese de ilk iki kitaba bağlı ilerler. Bu çalışmamızda bir deha ürünü diyebileceğimiz *İnceleme* üzerinden, Hume'un ahlâk öğretisini ele alacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Ahlâk, erdem, duygulanım, tutku.

\* Yrd. Doç. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi, barismutlu.79@yahoo.com. Yazı geliş tarihi: 29.10.2017; kabul tarihi: 04.12.2017.

### ABSTRACT

In moral philosophy, Hume comes to mind as one of the most important, original philosophers. The most characteristic feature of his moral philosophy is that it is sentimentalist. For Hume reveals the moral distinctions, for example good and evil, virtue and vice only with passions, emotions, and feelings. Those who set the human being in motion, urge them to action, and thus set the goals are passions. Reason, on the other hand, acts as a “mean” to reach the aims that are determined by the passions. For Hume moral philosophy is about values and reason is about the facts, it is not possible for us to deal with values through facts. For this reason, he states that virtue is a matter of feeling that will be caught in the heart. Hume points out that he reaches this result through experiment like a scientist. In his investigation of understanding, he extends habit which he has identified with the principles of mind, belief to other selves step by step. He thinks that our life is basically based on experience and experience-related habits, beliefs. This idea is at the center of Hume’s *Treatise* which includes three parts, it is the joint interest of all three parts. Therefore about the third book where Hume argues morality, he says that it can be read independently, but he proceeds in connection with the first two books. Consequently, in this article through *Treatise* which we can call a product of genius, we will consider Hume’s moral teaching.

**Keywords:** Morality, virtue, sentiment, passion.

...

### Giriş

Hume, görüşleri ve fikirleri ile kendinden sonraki felsefeyi özellikle de ahlâk felsefesini derinden etkilemiştir. Felsefesi Bentham, Smith, Mill gibi klasik faydacı (utilitarian) öğretilere esin olmuş, Kant’ı dogmatik uykusundan uyandırmış, günümüz çağdaş analitik felsefe-geleneğini ise şekillendirmiştir. Hume’un felsefî öğretisinin en ön plana çıkan yönleri ise klasik nedensellik ilkesini reddetmesi ve bu ilkeyi inanca dayandırması, benliği salt psikolojik ilişkiler ve algılarla açıklaması, dış dünyanın ve diğer zihinlerin varlığına karşı şüpheli olması, olgu-değer ayrımı yapması ve ahlâkı salt değerlerle sınırlandırmasıdır. Hume, meşhur açıklaması ile “ought”un “is”den, yani değerlerle ilgili olan “gerekir”in olgularla ilgili “dir”den türetilmeyeceğini belirtir.<sup>1</sup> Ona göre “iyi ve kötü”, “erdem ve erdemsizlik”, “adalet ve adaletsizlik” gibi ahlâkî konular olguyla değil “yürek”te (breast) yakalanacak bir his, duygulanım/sentiment, tutkuyla ilgilidir. Olgular akıl, ahlâk ise tutkular temelinde ele alınmalıdır. Çünkü ahlâkın konusu olan eylemin nedeni tutkudur; aklın eylemi üretme, doğurma, engel-

<sup>1</sup> Bu ayrıma dair farklı yorumlar için bkz. Terence Irwin, *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study*, (Vol.II. From Suarez to Rousseau), Oxford: Oxford University Press, 2008, s. 614-717.

leme, yavaşlatma gücü yoktur. Aklın tek rolü, “amaçlar”ımızı belirleyen tutkularımızı doyumak için en iyi “araçlar”ı bulmaktır.<sup>2</sup> Hume tutku ve akıl arasındaki bu ilişkiyi, ahlâkının da maksimi kabul edilen şu çarpıcı ifade ile açık kılar: “Akıl tutkuların kölesidir ve sadece öyle olmalıdır ve onlara hizmet etmek ve itaat etmekten başka herhangi bir görev iddiası hiçbir zaman olamaz.”<sup>3</sup>

Hume ahlâka dair bu sonuca, bir bilim adamı gibi “deneyim”i gözlemleyerek ve insan doğasında tüm toplumlar için geçerli kimi basit, temel “evrensel ilkeler”i tespit ederek ulaştığını belirtir. Bu bakımdan teorisini “Deneysel Fizik”in babası olan Newton’un teorisine benzetir. Çünkü insan edimlerini, düşüncelerini, algılarını, hislerini (Newton’un yerçekim yasası ile her şeyi açıkladığı gibi) açıklayacağı büyük bir güce ve enerjiye sahip basit ahlâkî ilkeleri bulduğunu düşünür.<sup>4</sup>

Ancak MacIntyre gibi filozoflara göre durum hiç de böyle değildir. Hume’un açıklamaları hâkim İngiliz düzeninin “ortak değerler vokabüleri”ne bağlı kalır;<sup>5</sup> “doğal ve evrensel duygu”ları, “doğal ve evrensel ahlâk”ı “onsekizinci yüzyıl İngiliz sosyal ve ekonomik düzeninin ödün vermez değerleriyle” örtüştürür.<sup>6</sup> Göreceğimiz gibi Hume, MacIntyre’in bu iddiasını haklı çıkaracak kimi açıklamalar ile ilerler. Örneğin adaleti mal-mülkün korunması ile ele alır. Ahlâkî ise dört temel tutkuyla; “gurur/kendini beğenmişlik”, “alçakgönüllülük/kendini küçük görme”, “sevgi” ve “nefret” ile açıklarken zamanının toplumsal ve ekonomik değerlerine bağlı kalır. Zenginliğin bizi haz veren bir gurur tutkusuna; yoksulluğun ise kendini küçük görme tutkusuna sevkettiğini belirtir. Evler, eşyalar, mobilyalar bile gururun ya da kendini küçük görmenin nedeni olarak karşımıza çıkar.<sup>7</sup> Hume bu tutkuları söz konusu nedenlerle birlikte düşündüğü için “çalışkanlık”ı, “girişimcilik”i, “azim/hırs”ı, “şöhret/şan sev-

<sup>2</sup> Alasdair MacIntyre, *Whose Justice Which Rationality*, Indiana: University of Notre Dame Press, s. 301-302; John Rawls, *Lectures on The History of Moral Philosophy*, ed. Barbara Herman, Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press, 2000, s. 31-304.

<sup>3</sup> Akt. John Rawls, *Lectures on The History of Moral Philosophy*, s. 29.

<sup>4</sup> Barry Stroud, *Hume*, London&New York: Routledge, 1977, s. 3-10; David Wiggins, *Ethics: Twelve Lectures on the Philosophy of Morality*, Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press, 2006, s. 31-32.

Bu noktada, N. Kemp Smith ile beraber, Hume’un Newtonculuğu yanında çalışmasını ve düşüncelerini şekillendiren şu faktörlerin de olduğunu söyleyelim:

1- Bacon, Newton ile birlikte doğal felsefe ya da bilimde yaşanan değişimler. 2- Kendinden önceki Cudworth, Clarke, Hobbes, Locke, Berkeley, Descartes, Mandeville, Shaftesbury, Butler, Hutcheson gibi filozofların etkisi. (Ona göre Locke, Shaftesbury, Mandevelli, Hutcheson, Butler gibi İngiltere’deki filozoflar insan bilimine yeni bir temel (footing) getirmişlerdir. 3- Cicero, Seneca, Plutarkhos gibi filozofların moralite ile ilgili kitaplarını ilgi ve heyecan ile okuması. 4- Ailevi, toplumsal kimliği ve bağlılıkları ile dönemin ekonomik ve siyasal durumu. Bkz. Norman Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume*, London: Palgrave Macmillan, 2005, s. 15-19.

<sup>5</sup> Alasdair MacIntyre, *Whose Justice Which Rationality*, s. 297.

<sup>6</sup> Alasdair MacIntyre, *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, Cambridge: Cambridge University Press, 2016, s. 83.

<sup>7</sup> Alasdair MacIntyre, *Whose Justice Which Rationality*, s. 293-295.

gisi”ni erdemler listesine ekler. Bu gibi erdemlerin olduğu bir toplumsal ve ekonomik düzende ise, yine MacIntyre’in dikkat çektiği gibi, önceleri kınanan *pleonexia* artık kendini evinde hissedeceği bir sosyal yapı bulur. Yaşanan büyük sosyal ve ekonomik değişimler bu ters çevirmeye imkân verir.<sup>8</sup>

Hume’un *İnceleme*’de<sup>9</sup> ortaya koyduğu insan doğası çözümlemesi, bu yeni toplumsal ve ekonomik düzen ve onun ahlâkî vokabülerine bağlı görünür. Bu bağlılık bir şekilde *İnceleme*’yi de etkiler, III. Kitabın konusu olan ahlâk ve erdemler tartışması ilk iki kitabı da yönlendirir. K. Smith’in ve B. Stroud’un şu iddiaları önemlidir: *Treatise*’in I ve II. Kitapları (1739) III. Kitaptan öne basılmış olsalar da III. Kitap (1740) önce yazılmış olup bu kitaplara rehberlik eder.<sup>10</sup> MacIntyre’in açıklamaları bu iddiayı destekler niteliktedir. *İnceleme*’nin alt başlığının gösterdiği gibi, çalışma da zaten ahlâk üzerinedir: İnsan doğası Üzerine Bir Deneme: Deneysel Akıl Yürütme Yöntemini Moral Konulara Bir Uygulama Girişiminde Bulunma” *A Treatise of Human Nature: Being An Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*.<sup>11</sup>

Tüm bu olgulara dikkat ettiğimizde ve Hume’un III. Kitapta sıklıkla ilk iki kitaba gönderimde bulunduğunu düşündüğümüzde, ilk iki kitabın sonuncu kitabı daha iyi temellendirmek için yazıldığını, ahlâk soruşturmasının bir parçası olduğunu belirtmemizde sakınca yoktur. Bu düşüncemiz doğrultusunda, Hume III. Kitabın ya da Cildin ilk iki kitaptan bağımsız olarak okunabileceğini söylese de<sup>12</sup> ilk iki kitabın onun ahlâk değerlendirmelerini anlamamız için önemli olduğunu belirtmeliyiz. Örneğin akla değil de neden tutkular üzerinden alışkanlıklara önem verdiğini; kararlarımızı, eylemlerimizi belirleyen alışkanlıkların yapısını, ahlâka uzanacak olan “duygulanımlar”ı bir araya getiren, felsefeye en büyük katkısı olarak kabul ettiği ilkeleri<sup>13</sup> 1. Kitapta görürüz. Özellikle tutkulara dair açıklamasını göz önüne almadan ahlâk tartışmasını anlamamız mümkün değildir.

<sup>8</sup> Alasdair MacIntyre, *Whose Justice Which Rationality*, s. 313.

<sup>9</sup> David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev.: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yay., 2016, s. 399-404. (Çalışmamızda Hume’un A. Yardımlı çevirisini ve bu çeviriye paralel bir şekilde konan, en kabul gören L.A. Selby-Bigge’nin İngilizce metnini kullanacağız. Bununla birlikte, E. Baylan’ın Türkçe çevirisini de yer yer kullanacağız: David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme: Deneysel Akıl Yürütme Yöntemini Moral Konulara Uygulamaya Yönelik Bir Çalışma*, çev. Ergün Baylan, Ankara: Bilgesu Yay., 2009). Bundan sonra metin içinde *İnceleme* olarak kısaltacağız.

Çalışmamızda Hume’un ahlâk üzerine görüşlerini *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* üzerinden götüreceğiz. Çünkü bu çalışma ahlâk ve erdem görüşlerini anlamamız için temel kitaptır. Hume’un ahlâk görüşünü irdeleyen yorumculara baktığımızda, birçoğu da haklı olarak *İnceleme*’yi takip eder. Açıkçası Hume’un en beğendiği *An Enquiry Concerning The Principles of Morals İnceleme/Treatise*’in III. Kitabındaki “ahlâka dair görüşlerinin gözden geçirilmiş versiyonu niteliğindedir.” Bkz. S. Zelyüt, *Dört Adalı*, Ankara: Doğu Batı Yay., 2010, s. 91.

<sup>10</sup> Bkz. Norman Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume*, s. 1-20; Barry Stroud, *Hume*, s. 186-187, s. 251 (9. Dipnot).

<sup>11</sup> David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 2016, s. 13.

<sup>12</sup> David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 2016, s. 438.

<sup>13</sup> Barry Stroud, *Hume*, s. 8.



Bu hususları düşündüğümüzde, Hume'un ahlâk ve erdem öğretisini anlamak için gerekli gördüğümüz, I. Kitapta değerlendirdiği “insan zihni”ni ayrı bir alt başlıkta ele alacağız, sonrasında ise tutkular üzerine olan II. Kitaba dikkatle III. Kitabın konusu olan ahlâkî ve erdemler öğretisini değerlendireceğiz. Makalede temel amacımız şudur: Hume'un ahlâk görüşünü –kendisinin iddia ettiği aksine– *İnceleme*'nin üç kitabını gözönüne alarak anlayabiliriz ve *İnceleme* –yine kendisinin iddia ettiği aksine– belli toplumsal değerlere bağlılıkla ilerler.

### Ahlâkî Yaşam Yolunda Zihnin Yapısı

Hume'un *İnceleme*'sinin I. Kitabı, “Anlama Yetisi” “Understanding” üzerinedir. Bu kitapta “idelerimizin kökenleri”ni, “uzam ve zaman idesi”ni ve “bilgi ve olasılık”ı inceler. Çok tartışmalı ve ahlâkını anlamamızda belirleyici olan “nedensellik ilkesi”ni, “bellek/hafıza” (memory), “imgelem/tahayyül gücü” (imagination), “akıl doğası”ni bu bölümde ele alır. Hume bu bölümde, Locke gibi “zihin”in (mind) kökensel olarak “beyaz kağıt” olduğunu ve tüm “materyaller”in, “içerik”in “deneyim”den geldiğini düşünür. Zihinde düşünme ve refleksiyon/derin düşünme için gerekli olan her şeyin kaynağı, duyular (senses) ile aldığımız “algılar”ımızdır. Ve bu algılar da “güç” ve “canlılık”larına göre “izlenimler” (impressions) ve “ideler” (ideas) olarak ikiye ayrılır, bunlar bilince farklı bir güç ve canlılık ile çarpar ve girerler. Algılara dair bu ayrımın izlenimler “güçlü ve canlı” “algılar”a; örneğin duyumlara (sensations), tutkulara ve duygulara karşılık gelirler. İdeler ise bu izlenimlerin düşünme (thinking) ya da akıl yürütmedeki (reasoning) sönük (faint) imajlarıdır. Tüm bu algılar da “basit algılar” ve “kompleks algılar” şeklinde ortaya çıkar.<sup>14</sup> Beyaz kağıt durumunda olan, dolayısıyla aslında bir doğasından bahsedemeyeceğimiz “zihnin” tüm içeriğini bunlar oluşturur. Deleuze'un dikkat çektiği gibi, zihnin bir doğası yoktur, aktif değildir; deneyimle edindiği idelerle ve söz edeceğimiz “ilkeler” ile adım adım insani bir doğa haline gelir, “özne” (subject) olur.<sup>15</sup>

İmdi Hume'un zihnin içeriğini oluşturan bu algılar arasında yaptığı ayrımın, salt güç ve canlılığa göre bir farklılık gösterdiğine dikkat etmek gerekir; bunun dışında izlenimler ve ideler, birbirlerine “benzer”ler (resemblance), birbirlerinin yansımaları gibidirler, birbirlerine karşılık düşerler. Bu benzerlik ve örtüşme özellikle “basit izlenimler” ile “basit ideler” için söz konusudur. Kompleks idenin ise doğrudan ona karşılık düşen izlenimini göremeyiz, onu oluşturan basit idelerin izlenimleri ile bu

<sup>14</sup> David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 2016, s. 21; Solmaz, Zelyüt, *Dört Adalı*, s. 93-94; Barry Stroud, *Hume*, s. 18-22; James Baillie, *Hume on Morality*, London and New York: Routledge, 2000, s. 18-20.

<sup>15</sup> Gilles Deleuze, *Empiricism and Subjectivism: An Essay On Hume's Theory of Human Nature*, trans. with an Intr. by Constantin V. Boundas, New York: Columbia University Press, 1991, s. 25, 65.

kompleks ideyi anlamaya çalışırız.<sup>16</sup> Yani Hume için ideler ile izlenimler her durumda birbirleriyle yakın bir ilişki içerisindedirler; ideden tek başına söz etmemiz kesinlikle mümkün değildir. Zihnin içeriğini oluşturan idelerin onlara karşılık düşen ve duyu organları ile aldığımız izlenimleri olmak zorundadır. Hume, izlenim ve ide arasında kurduğu bu ilişkiye bağlı olarak idenin hangi izlenimden geldiğini sormamız gerektiğini ve şayet bir felsefi terimin izlenime kadar takibi yapılamayan idesine sahip değilsek bu terimi değersiz görebileceğimizi düşünür.<sup>17</sup> Hume için zihnin içeriğinin tüm temeli aslında algılardır<sup>18</sup>; zihin şu süreçlerle içerik kazanır:

(1) Zihinden önce bir algı olmadıkça hiçbir düşünce ya da mental etkinlik yoktur. (2) Her algı ya bir izlenim ya da bir idedir. (3) Her algı ya basit ya da komplekstir. (4) Her kompleks algı tümüyle basit algılardan oluşur. (5) Her basit ide için denk bir basit izlenim vardır. (6) Her basit ide denk basit izlenimin etkilenimi (effect) olarak zihinde ortaya çıkar. (7) Belli duyum izlenimi olmadan hiçbir refleksiyon izlenimi yoktur. Dolayısıyla; (8) Duyum izlenimleri olmazsa hiçbir düşünme ya da mental etkinlik de olmaz.<sup>19</sup>

Görüleceği gibi Hume insan zihninin kökenlerini, başlangıcını duyu-deneyimine kadar takip eder ve basit idelerimizin basit izlenimlerimizden türediğini ve basit idelerin denk geldikleri basit izlenimleri temsil ettiklerini, denklemleri olan basit izlenimlerin etkisiyle zihinde ortaya çıktıklarını belirtir ve dışsal nesnelere bilmemiz de kendi istencimizden bağımsız olarak sahip olduğumuz bu algılar ya da izlenimlerle gerçekleşir.<sup>20</sup>

Hume'a göre zihnin içeriğini oluşturan "izlenimler" kökensel olarak bilmediğimiz nedenlerle ortaya çıkarlar ve duyu organları üzerine çarptıkları zaman da sıcaklık ya da soğukluk, susuzluk ya da açlık gibi, belli bir "haz" ya da "acı" duymamıza yol açarlar. Daha sonra bu "duyum izlenimleri" sona erseler bile ideler ya da "refleksiyon izlenimleri" diyebileceğimiz bir şekilde varlıklarını sürdürürler ve ruha geri dönerek belli bir "istek" (desire) ve "isteksizlik" (aversion), umut ve korku izlenimleri üretirler ve sonra refleksiyon izlenimlere karşılık gelen bu izlenimler de "hafıza/bellek" ve "imgelem/tahayyül gücü" tarafından kopya edilerek ide olurlar ve bu ideler yine başka izlenimler ve idelere yol açarlar. Yani hafıza ve imgelem ile izlenimlerin yinelenmesi gerçekleşir; bu süreçte hafıza, izlenimleri canlı ve güçlü bir şekilde tutar, nesnenin kökensel formunu, basit idelerin düzen ve pozisyonlarını saklar. Hafıza bu yolla kısıtlanarak bir değişim gücünden yoksun kalır, onda geçmiş bir olayı hatırlamamız daha açık gerçekleşir. İmgelem ise hafızadan farklı işler; izlenimler ya da algılar kendisinde

<sup>16</sup> David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 2016, s. 21-23; Barry Stroud, *Hume*, s. 18-22; James Baillie, *Hume on Morality*, s. 18-20.

<sup>17</sup> James Baillie, *Hume on Morality*, s. 20; Solmaz Zelyüt, *Dört Adalı*, s. 95-96.

<sup>18</sup> Barry Stroud, *Hume*, s. 28.

<sup>19</sup> Barry Stroud, *Hume*, s. 22.

<sup>20</sup> David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 2016, s. 23-24; Barry Stroud, *Hume*, s. 26-27, 31-32.

daha gevşek olduğu için ideleri özgürce düzenler ve değiştirir.<sup>21</sup> Bir anlamda hafıza ile imgelem arasındaki fark, [izlenimler ve ideler arasındaki fark gibi] idelerin gücünde ve canlılığında yatar.<sup>22</sup>

Ancak Hume'a göre imgelem her şeyden daha özgür olsa da basit ideleri ayırması ve birleştirmesi şansa dayanmaz, imgelemde ideler tamamen gerçek ya da ilişkisiz/bağıntısız değildir, belli "evrensel ilkeler"e bağlı belli "bir kibar/yumuşak güç"le (a gentle force) hareket ederler. İdeleri belli bir çağrışımla bir araya getiren, zihni bir ideden diğer ideye sevkeden, ideler arası bağlantıyı sağlayan bu evrensel nitelikler ya da ilkeler, "Benzerlik" (Resemblance), "zaman ya da yerde Bitişiklik" (Contiguity in time or place) ve "Neden ve Etki"dir (Cause and Effect).<sup>23</sup> Hume *Enquiry*'de bu ilkeleri kabaca şu örnekle ortaya koyar:

Bir resim düşüncelerimizi doğal olarak orjinaline yönlendirir; bir binada bir apartmandan bahsetmek doğal olarak diğerleriyle ilgili bir soruşturmayı ya da konuşmayı başlatır; eğer bir yarayı düşünürsek onu izleyen acı üzerine refleksiyonda bulunmaktan neredeyse hiç kaçınamayız (*An Enquiry Concerning Human Understanding*).<sup>24</sup>

Bu örnekte, portrenin düşüncelerimizi resmin orjinaline, resmedilene götürmesi "benzerlik", binadaki bölümden söz etmenin diğerlerine dair bilgi edinmeyi ya da konuşmayı, sözü başlatması "bitişiklik", yarayı düşündüğümüzde acı üzerine düşünmemiz, refleksiyonda bulunmamız ise "neden-etki" ile ilgilidir.<sup>25</sup>

Hume'a göre bizler, tüm tikel niteliklere dair izlenimleri ya da basit ideleri bu "ilkeler" ile biraraya getirir ve ayırırız. Akıl yürütmemiz, düşünmemiz bu ilkelere bağlı olarak tikel izlenimleri birleştirme ve ayırıştırma sayesinde gerçekleşir. Örneğin bizler tikel bir imaja/imgeye kimi farklılıklarına rağmen, bulduğumuz benzerliklerine dayanarak belli bir "alışkanlık" ile aynı adı veririz. Yani soyut, genel idelerimiz ve bu idelere verdiğimiz adlar temsillerinde, uygulamalarında tümel gibi görünseler de "tikel bir nesnenin imgesi" sonucunda belli bir "alışkanlık"la verdiğimiz adlardır. Ve bizler belli bir alışkanlıkla benimsediğimiz bu "ad"ı her duyduğumuzda, ilgili ad bizde tüm tikel koşul ve orantıları tasarlayacağımız bir alışkanlığı ve ideyi uyandırır. Soyut ideler ve genel terimler bu doğada iş görür; bireyleri tamamen tüketmemiz mümkün olmasa da deneyimle kazandığımız alışkanlık vasıtasıyla onları tüketmişcesine hareket ederiz. Yani doğalarında tikel olan ideleri, temsillerine geldiğimizde "alışkanlık" yoluyla genel gibi alırız.<sup>26</sup>

Hume bu alışkanlığı salt benzerlik ilişkisinde karşımıza çıkarmaz; bilimde, ahlakta neredeyse yaşamın her alanında başvurduğumuz "neden-etki" ilkesinin temeline de

<sup>21</sup> David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 2016, s. 27-29.

<sup>22</sup> David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 2016, s. 98-99.

<sup>23</sup> David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 2016, s. 30-31; Solmaz Zelyüt, *Dört Adalı*, s. 96-97.

<sup>24</sup> Akt. Barry Stroud, *Hume*, s. 36-37.

<sup>25</sup> Solmaz Zelyüt, *Dört Adalı*, s. 97.

<sup>26</sup> David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 2016, s. 35-42.

yerleştirir. Hatta yedi felsefi ilişkiden biri olan “benzerlik” zihne çarpsa ve bir şekilde idelerle ilişkili olsa da neden-etki ilişkisi hiçbir şekilde idelere dayanmaz. Bu ilişkide soyut akıl yürütmeler, refleksiyon değil salt “deneyim” belirleyicidir<sup>27</sup>; örneğin bir nedenden [alevden] etkiye [sıcaklığa], gözlemlenenden gözlemlenmeyene geçişte iki önemli faktör; nesnelere arasında “Bitişiklik”, neden olarak ele aldığımız nesnenin [ateşin] etkilenen nesneye [suya] “zaman olarak Öncelik”idir. Ancak Hume’un belirttiği gibi, bu iki koşul nedensellik ilişkisinde yeterli değildir; çünkü bir nesne bir başkasının nedeni olmadan bitişik olabilir ve onu önceleyebilir. Dolayısıyla Hume, bu iki koşulun dışında iki nesne arasında Zorunlu Bağlantı’nın olması gerektiğini söyler ve bu bağlantının da nesnenin “bilinen nitelikler”inde değil salt “deneyim”e dayanan bir “alışkanlık”ta ve bu alışkanlık ile sahip olduğumuz “inanç”ta yattığını belirtir. Çünkü Stroud’un da dikkat çektiği gibi, nedenselliğin duyuşsal bir izlenimi bizde mevcut değildir, nesnelere bilinen niteliklerine dair izlenimlerin hiçbiri nedensellik ile ilgili değildir. Yağmurun yağması gibi gözlemlenen, izlenimi olan bir olgudan, caddeye bakmasak bile caddenin ıslanacağı çıkarımına, yani bir izlenimi olmayan bir sonuca zorunluymuş gibi ulaşırsak bile bu “zorunluluk” olgusal değildir, izlenimi bizde yoktur. Yağmur yağması gibi gözlemlenen bir olgudan caddenin ıslanacağı gibi gözlemlenmediğimiz, dolayısıyla bizde bir izlenimi olmayan çıkarımını deneyimle, alışkanlıkla, inançla gerçekleştiririz.<sup>28</sup> Hume’u dinleyelim:

...Öyle görünüyor ki belleğe (hafızaya/memory) ve duyulara (senses) her zaman eşlik eden inanç ya da onay (belief or assent) birincilerin (yani belleğin ve duyuların) sundukları algıların diriliğinden (canlılığından/vivacity) başka bir şey değildir; ve salt bu onları imgelemden ayırt eder. İnanmak bu durumda duyuların dolaysız bir izlenimini ya da izlenimin bellekteki bir yinelenmesini duyumsamaktır. Neden ve etki ilişkisini izlerken yargının ilk edimini oluşturan ve onun üzerine kurduğumuz uslamamanın (akıl yürütmenin/reasoning) temelini atan yalnızca algının kuvvet ve diriliğidir (canlılığıdır)...Salt Deneyim yoluyla bir nesnenin varoluşunu bir başkasından çıkarsayabiliriz. Deneyimin doğası şudur. Nesnelere bir türünün varoluşunun yinelenen örnekleri ile karşılaşmış olduğumuzu anımsarız; yine anımsarız ki bir başka nesnelere türünün bireyleri her zaman onlara eşlik etmiş, ve onlarla ilgili olarak düzenli bir bitişiklik ve ardışıklık düzeni içinde var olmuşlardır. Böylece *alev* dediğimiz nesne türünü görmüş olduğumuzu, ve *sıcaklık* dediğimiz duyumu türünü duyumsamış olduğumuzu anımsarız. Benzer olarak tüm geçmiş durumlarıdaki değişmez birlikteliklerini

<sup>27</sup> Hume’a göre, yedi felsefi ilişki türü vardır. Bunlardan benzerlik, özdeşlik, herhangi bir nitelikte dereceler, aykırılık/karşıtlık (contrariety) olarak dördü idelere dayanır. Diğer üçü yani özdeşlik, zaman ve yerde durumlar ve nedensellik ise hiçbir şekilde idelere bağlı değildir. Çünkü düşünce ile bir şekilde nesnelere arasındaki benzerliği, nitelik derecelerini v.s. bulurum. Ama özdeşlik, zaman ve yerdeki durumlar ve nedensellikte düşünmenin bir rolü olmaz, ideler rol oynayamaz, bu durumlar salt deneyime dayalı inanç ile ilgilidirler. Bkz. David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 2016, s. 84-88.

<sup>28</sup> David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 2016, s. 90-97; Barry Stroud, *Hume*, s. 42-46; James Baillie, *Hume on Morality*, s. 23.

anımsarız. Doğrudan doğruya birini *neden* ve ötekini *etki* olarak adlandırır ve birinin varoluşunu ötekinden çıkarırız.”<sup>29</sup>

Bu alıntıdan ve yukarıda söylediklerimizden hareketle dikkat edeceğimiz öncelikli şey şudur: bir nesnenin belli bir neden ya da etkiye sahip olduğu sonucuna akılsal olarak varamayız, “nedenin zorunluluk” görüşü, “bilgi ya da bilimsel akıl yürütme”den değil tamamen “gözlem” ve “deneyim” temelinde<sup>30</sup> nesnelere arasındaki “bitişiklik”, “nedenin etkiye zamansal önceliği” gibi “algılar ilişkisi” ile “hafıza” ya da “bellek”te gerçekleşir.<sup>31</sup>

Hatırlarsak “hafıza” imgelemden/tahayyül gücünden farklı olarak algıları, ideleri daha canlı ve güçlü tutar. “İnanmak” da tam olarak “duyular”ın (senses) “dolaysız izlenimi”ni “hafıza”da yinelemek ve onları hatırlamaktır. Bu hatırlama ya da inanma; örneğin iki nesnenin zorunlu olarak neden-etki ilişkisine sahip olduğuna inanmamız ise, deneyime bağlı “değişmez birliktelikler”, “bitişiklik” ve “ardışıklık” ile gerçekleşir. Diğer bir deyişle, deneyimle “belleğe ya da duyulara sunulan bir izlenimden neden ve etki dediğimiz bir nesnenin idesine” geçer ve sonrasında bu ilişkinin *değişmez birlikteliklerini* anımsar ve nihayet bu birlikteliğin zorunlu olarak tekrar edeceğine inanırız.

Ancak Hume için nesnelere ilgili deneyimimizi, gözlemlediğimiz tikel durumların ötesine genişleten bu inanç, “deneyimden deneyimini edinmiş olduğumuz o geçmiş durumların ötesine” gitmemiz hiçbir zaman akla dayanmaz. Akıl nesnelere arasındaki bağlantıyı bize veremez, “zihnin bir nesnenin idesinden ya da izleniminden bir başka nesnenin idesine ya da inancına” geçişi akılla değil, ideleri imgelemde bir araya birleştiren ilkeler ile yani “benzerlik”, “bitişiklik” ve “nedensellik” ile gerçekleşir.<sup>32</sup> Nesnelere arasında bir “çağrışım” kurmamızı sağlayan bu ilkeler ise, gördüğümüz gibi akılla değil alışkanlık ve inanç ile işlediği için, nesnelere arasında bağlantı kurmayı,

<sup>29</sup> David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 2016, s. 100-101. Alıntıda parantezler bana aittir.

<sup>30</sup> David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 2016, s. 96.

<sup>31</sup> Hume’a göre bizler hatalı bir şekilde, genel bir maksim ile “varoluşunun bir başlangıcı olan her şeyin bir de nedeninin olmasının zorunlu olduğunu”, “belli tikel nedenlerin zorunlu olarak belli tikel etkilerinin olması gerektiği”ni düşünürüz. Oysa “neden ve etki ideleri”ni imgelemde ayırmak her daim olanaklıdır. Bu ayırım içerisinde, nedene bir zorunluluk yüklemek aldatmaca olacaktır (David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 2016, s. 92-94). Yani ilkesel ve teorik olarak bir nesnenin nedensel ilişkisiyle ilgili düşünceleri, nesneyi nedeni ya da etkisinden ayrı olarak ele alabiliriz. X’in varlığının bilgisi onun bir nedene sahip olduğunu mantıksal olarak göstermez, bizler bir neden idesini göz önüne almadan “bir nesnenin t1 zamanda var olmayıp daha sonraki bir t2 zamanda var olacağını tasavvur (imagine)” edebileceğimizden, “per se” (tek başına) herhangi bir X nesnesinin idesi *qua cause* ya da *qua effect* şeklinde (neden ve etki olarak) X idesinden ayrılabilirliğinden” hiçbir çelişkiye düşmeksizin, iki nesne arasında a priori bir nedensel ilişkinin olamayacağını söyleyebiliriz (James Baillie, *Hume on Morality*, s. 24-25). Bir nesnenin neden olacak bir güce sahip olduğu, böyle bir güçle donanmış olduğu duyular niteliklerinde yatmaz, deneyimle onun böyle olduğuna inanırız (David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 2016, s. 104). Dolayısıyla, “nedenler ve etkiler, akıl yürüterek veya düşünerek değil, deneyim ile bulunabilir; çünkü her etki, nedeninden bağımsız bir şeydir ve etki veya sonucu nedenin içerisinde keşfetmek, der Hume, imkansızdır...” Solmaz Zelyüt, *Dört Adalı*, s. 98.

<sup>32</sup> David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 2016, s. 99-106.

bir nesnenin izleniminden, idesinden ya da inancından bir başka nesneninkine geçişi “deneyim”e bağlı “alışkanlık ya da “çağrışım ilkesi” ile gerçekleştiririz. Nedenselliğin yol açtığı bu inancın kesinlikle akılsal bir işleyişi yoktur. Bu inanç, bir dizi geçmiş izlenim ve birliktelik sonucunda, akıl ya da imgelemin herhangi bir yeni işlemi olmaksızın dolaysızca doğar.<sup>33</sup> Hume bu işleyişi şu şekilde dile getirir:

Nesnelerin birlikte hiçbir saptanabilir bağlantıları yoktur; ve bir nesnenin ortaya çıkışından bir başkasının varoluşunu çıkarsamamızı sağlayan ilke imgelem üzerinde işleyen alışkanlıktan başka bir şey değildir.

Burada belirtmeye değer ki neden ve etkiyi ilgilendiren tüm yargularımıza dayanak olan geçmiş deneyim anlıklarımız (zihinlerimiz/mind) üzerinde hiçbir zaman göze çarpmayacak ve giderek belli bir ölçüde bizim tarafımızdan bilinmesi bile söz konusu olmayabilecek denli duyumsanmaz (insensible) işleyebilir... Alışkanlık daha biz düşünme (düşünüm/reflection) için zaman bulamadan işler. Nesnelere öylesine ayrılamaz görünürler ki birinden ötekine geçmede araya bir kıpılık (anlık/moment) gecikme bile sokmayız. Ama bu geçiş düşünceler (ideler) arasındaki herhangi bir birincil bağlantıdan değil de deneyimden ileri geldiği için, zorunlu olarak kabul etmeliyiz ki deneyim gizli bir işlem yoluyla ve bir kez bile düşünülmüş [thought of] olmaksızın neden ve etkilere ilişkin bir inanç ve bir yargı üretebilir.<sup>34</sup>

Görülebileceği gibi, Hume nesnelere arasında ilişki kurmamızı akılsallıktan uzak psikolojik bir çağrışım, alışkanlık ve inanç temelinde ele alır. İdeaların çağrışımından doğan bu alışkanlıklar, inançlar zihne taşınan idelerin canlı ve kuvvetli bir şekilde sürmesini sağlarlar. Bir bakıma izlenimler daha canlı olsalar da deneyimin ötesine giden inançlar ya da ideler deneyimin sıklığı, bitişikliği, benzerliği gibi nedenlerle bir izlenim gibi nesnelere arasında güçlü ve canlı bir ilişki kurmamıza izin verirler, idemize güç ve canlılık katarlar.<sup>35</sup>

G. Deleuze’un işaret ettiği gibi, zihnin sebatkârlıktan, evrensellikten uzak olan izlenimleri ve ideleri zihnin ilkelerinin hayat verdiği alışkanlıklar ve inançlar ile belli bir sebatkârlık kazanır. Çünkü Hume’un teorisinde zihin, deneyimle elde edilen idelerle özdeş, onların bir koleksiyonu durumundadır; şeyler “albümü olmayan bir koleksiyon, aşaması olmayan bir oyun, algıların bir akışı” gibidirler. Bu akışı istikrarlı, kararlı kılmak ise, idelerin çağrışımından doğan alışkanlıkların ve inançların, zihni asıl etkileyen tutkusal ve sosyal olan üzerinden içsel bir birlik kazanmasıdır.<sup>36</sup> Zihnimizi etkileyen toplum da “üyelerinin her birinden kararlı tepkiler sergilemesini talep eder ve bekler”.<sup>37</sup>

<sup>33</sup> David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 2016, s. 110, 115, 119.

<sup>34</sup> David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 2016, s. 116. Alıntıda ki parantezler bana aittir.

<sup>35</sup> David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 2016, s. 112-114, 123.

<sup>36</sup> Gilles Deleuze, *Empiricism and Subjectivism: An Essay On Hume’s Theory of Human Nature*, s. 21-23

<sup>37</sup> Gilles Deleuze, *Empiricism and Subjectivism: An Essay On Hume’s Theory of Human Nature*, s. 21. Deleuze’un farklı bir çizgide ilerleyen etkileyici okumasına burada giremiyoruz. Sadece şu ilginç ve önemli tespitini belirtmek istiyoruz. Ona göre Hume’un projesi, zihnin etkilenimlerinin bir psikoloji-

Karşılıklı ilişkilerimizde bir eylemin nedenini, etkisini ve sonuçlarını bilmek isteriz. Yani Hume'un haklı olarak belirttiği gibi, bizler ahlâk başta olmak üzere yaşamımızın her alanında nedensellik ilkesine göre hareket etmek durumundayız ve nedensellik ilkesi de gördüğümüz gibi deneyime bağlı çağrışım ilkeleri üzerinden alışkanlığa, inanca dayanır. Ona göre "akıl yürütmelerimizin birçoğu", "eylemlerimiz" ve "tutkularımız" basit ilkelerin sonucu ortaya çıkan alışkanlıktan türer.<sup>38</sup> Hume nesnelere kurduğumuz ilişkiyi belirleyen, psikolojik ilkelere dayanan deneyim ve alışkanlığı artık ruha, eyleme ve tutkulara taşır. Kendisinin amacı, tutkulara dair deneyim ve alışkanlığın doğasını açığa çıkarmaktır.<sup>39</sup>

### Ahlâkî Yaşam ve Erdemler

Girişte belirttiğimiz gibi, Hume'a göre bizi eyleme sevkeden, ahlâkî yaşamda belirleyici olan akıl değil tutkudur. Hatırlayalım, onun için "akıl tutkuların kölesidir ve sadece öyle olmalıdır ve onlara hizmet etmek ve itaat etmekten başka herhangi bir görev iddiası hiçbir zaman olamaz."<sup>40</sup> Hume'un bu tarzda, yani aklın değil de tutkuların önemli olduğunu belirten diğer bir provakatif açıklaması şudur:

Tüm dünyanın yıkımını parmağımın çizilmesine tercih etmek akla karşıt değildir. Kendim için bütün yıkımımı seçmek, Bir Hintli'nin ya da bana bütünüyle bilinmedik olan bir kişinin en küçük rahatsızlığını önlemek de akla karşıt değildir. Hatta kendimin kabul edilen daha az iyisini daha büyüğüne tercih etmek ve sonrakinden daha çok ilki için daha ateşli bir duygusal yakınlığa (affection) sahip olmak da akla pek karşıt değildir.<sup>41</sup>

Yorumcuların işaret ettiği üzere, Hume bu tarz provakatif açıklamalarıyla ahlâkî yaşamda tutku ve akıl arasında aslında bir çatışmanın olmayacağını göstermeyi ister; ikisinin ahlâkî yaşamda rolleri çok farklıdır. Hume'a göre antik ve modern ahlâk felsefelerinin temel hatası, kimi sakin tutkuları akılla karıştırmalarıdır; sakin tutkular ile şiddetli tutkuları kontrol etmeyi akılsal davranış olarak nitelendirmeleridir. Onların bu karışıklık içerisinde temel kabülleri, akıl ve tutku arasında bir çatışmada, akılsal yaratık olan insanların aklın buyruklarına uyum sağlayarak hareket etmelerini erdemli görmeleridir. Akıl ebedi, değişmez, ilahi bir kökünde ele alınarak kör, değişken ve aldattıcı görülen tutkular üzerinde daha belirleyici görülür. Oysa Hume için bu ahlâkî

sidir ama zihni etkileyen şeyler de tutkusal ve sosyal olandır, yani birbirimizle kurduğumuz ilişkilere dayanır. Dolayısıyla Hume, bir psikologdan önce, ahlâkçi ve sosyologdur; zihni, onu etkileyen ve aslında birbiriyle ilişkili olan tutkuyla ve sosyal olanla ele alır, idelerin kompozisyonu olan bir zihnin, benliğin bu sosyallik içerisinde nasıl insan doğasına kavuştuğunu, nasıl özne olduğunu anlatır. Bkz. Gilles Deleuze, *Empiricism and Subjectivism: An Essay On Hume's Theory of Human Nature*, s. 21-22 ve devamı.

<sup>38</sup> David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 2016, s. 129.

<sup>39</sup> Bu yorumda Öymen'den faydalanıyoruz. Bkz. Örsan Öymen, *Hume*, İstanbul: Say Yay., 2010, s. 56-60.

<sup>40</sup> Akt. John Rawls, *Lectures on The History of Moral Philosophy*, s. 29.

<sup>41</sup> Akt. John Rawls, *Lectures on The History of Moral Philosophy*, s. 29-30.

anlayış hatalı değerlendirmelerle ilerler; çünkü “akıl tek başına hiçbir zaman istencin herhangi bir eylemi için bir güdü/motiv olamaz” ve “istencin yönetimindeki tutkuya karşı çıkamaz”. Bir nesneye karşı isteksizliğimiz, eğilimimiz, bir nesnenin nedenlerine ve etkilerine kayıtsız olmamız ya da nesnenin bizi etkilemesi akıl değil ona dair acı ve haz beklentimiz ile ilgilidir. Biz bu acı ve haz ile bir nesneden kaçınır ya da onu kucaklarız. Akıl eylemi üretmez, istenci doğuramaz, onu engelleyemez ya da yavaşlatamaz; eylemi ya da istenci doğuran, bir tutkuyu engelleyecek olan akıl değil başka bir tutku olabilir. Aklın işleyişi herhangi bir duygu üretmez; onun, “daha yüksek felsefe yazılarında, ya da okulların önemsiz inceliklerinde olmanın dışında herhangi bir haz ya da rahatsızlık (uneasiness) ilettiğini söylemek güçtür.”<sup>42</sup>

Hume, bu açıklamalarıyla salt tutkuların bizi eyleme sevkettiğini, dolayısıyla tutkularımızı, eylemlerimizi etkileyip onlara rehberlik eden ödevler, adaletsizlikler v.s. ile ilgili ahlâkın da bizzat aklın güçsüz kaldığı tutkular temelinde ele alınması gerektiğini vurgular. Yani bir kişiyi erdemli ve erdemsiz olarak nitelendirmemiz, bu kişinin eylemini kınamamız ya da övmemiz idelerimizle, ideler arası analiz ve karşılaştırmalarla değil izlenimlere kadar geri götürülecek tutkularla ilgilidir.

Ahlâk, akıl değil refleksif bir izlenim olan tutkulara dayanması nedeniyle aklın işi olan “kanıtlama”dan, “doğru” ve “yanlış”tan farklı bir temele sahiptir. Anlama yetisi ile keşfedeceğimiz bir “olgu” durumu değildir, “olgu” ve “değer”, “olan” ve “olması gereken” arasında keskin bir ayrım vardır. Akıl doğruluk, yanlışlık, kanıtlamayla; ahlâk ise değerle, olması gerekenle, hisle, tutkuyla ilgilidir.<sup>43</sup> Hume’u dinleyelim:

Erdemsiz sayılan herhangi bir eylemi alın: örneğin, Kasten cinayet. Onu tüm ışıklarda irdeleyin ve *erdemsizlik* (*vice*) dediğiniz o görgül olguyu (olgu durumunu/matter of fact) ya da olgusal (reel/real) varoluşu bulup bulamayacağımıza bakın. Onu hangi yolda alırsanız alın, yalnızca belli tutkular, güdüler, istençler ve düşünceler bulacaksınız. Durumda başka hiç bir görgül olgu (olgu durumu/matter of fact) yoktur. Nesneyi irdelediğiniz sürece, erdemsizlik sizden bütünüyle kaçır. Onu hiçbir zaman bulamazsınız, ta ki derin düşüncüyü (refleksiyonu/reflexion) kendi yüreğinize çevirip sizde bu eyleme karşı doğan bir onaylamama (disapprobation) hissi (duygulanımı/sentimenti) buluncaya dek. Burada bir görgül olgu (olgu durumu/matter of fact) vardır; ama bu duygunun (hissin/feeling) nesnesidir, usun (akıl) değil. Kendinizde yatar, nesnede değil. Öyle ki herhangi bir eylemin ya da karakter erdemsiz olduğunu bildirdiğiniz zaman, doğanın yapısından ötürü onu düşünmekten doğan bir kınama duygusu (hissi) ya da hissi (duyarlılığı/sentimenti) taşıdığınızdan başka bir şeyi demek istemezsiniz. Erdemsizlik ve erdem öyleyse seslere, renklere, sıcaklık ve soğukluğa benzetilebilir ki bunlar modern felsefeye göre,

<sup>42</sup> David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 2016, s. 399-404; John Rawls, J. (2000), *Lectures on The History of Moral Philosophy*, s. 26-30; Örsan Öymen, *Hume*, s. 56-58.

<sup>43</sup> David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 2016, s. 446-451; Barry Stroud, *Hume*, s.172-176; Örsan Öymen, *Hume*, s. 58-59.



nesnelerdeki nitelikler değil ama anlaktaki (zihindeki/mind) algılardır... Hiçbir şey kendi haz ya da rahatsızlık hislerimizden (duygulanımlarımızdan) daha olgusal (reel) olamaz, ya da bizi daha çok ilgilendiremez; ve eğer bunlar erdeme yandaş ve erdemsizliğe karşıt iseler, tutum ve davranışımızın düzenlenmesi için daha çoğu gerekli değildir.<sup>44</sup>

Pasajdan görüleceği gibi, Hume olgu ve değeri,<sup>45</sup> akıl ve tutkuyu birbirinden ayıracak bir şekilde, bir eylemi erdemli ya da erdemsiz olarak onaylamamızı ya da kınamamızı kendi “yüreğimiz”de bulacağımız hisler, duyarlılıklar, tutkular ile birlikte ele alır. Söz konusu hisler ise sıcaklık ve soğukluk gibi “nesnedeki nitelikler değil, zihindeki algılardır.” Bizler haz, hoşnutluk ya da acı, rahatsızlık algılarımız, hislerimiz ile bir kişinin eylemini erdemli ya da erdemsiz olarak “onaylar” ya da “onaylamayız”.<sup>46</sup> Erdem ve erdemsizliği hislerimize bağlı olarak tespit ederiz, yüreğimizdeki ilgili duygulanımla erdemi ya da erdemsizliği bulabiliriz. Ancak yüreğimizin içine yönelmemiz ile bir ahlâkî beğenmeme duygulanımı ortaya çıkabilecektir. Katilin eylemine dair ahlâkî onaylama ya da onaylamama gibi ayırteci izlenim; yani öldürme eylemini “erdemsiz ya da ahlâkî olarak kötü” bulmam, tamamen “ayırteci ahlâkî duygulanımla ilgilidir”, salt yüreğimizin içinde bulabileceğimiz bir deneyimdir.<sup>47</sup>

D. F. Norton'un dikkat çektiği gibi, Hume'da bu ahlâkî duygulanımın, ahlâkî duygunun doğasını ve işleyişini anlamamız önemlidir. Çünkü Hume'un öğretisinde ister duyumsal ister refleksif olsun her izlenime belli bir haz ve acı eşlik eder. Ancak haz veren, arzulanan her şey ahlâkî iyi ile, erdem ve erdemsizlikle ilgili olmayabilir; acı veren kimi şeyler ise erdemli olabilir.<sup>48</sup> Örneğin savaşta bir düşmanın eylemi bizim için zararlı olsa ve (kızgınlıklara, kimi farklı tutkulara götürse bile b.m.) belli bir acı verse de bu eylem bizi övgü ve yergiye götürmez. Zararlı bir düşman yiğitlik, cesaret gibi bize zarar verebilecek kimi nitelikleri/vasıfları ile yine de saygımızı (respect), takdirimizi kazanabilir; onu bu nitelikleri ile birlikte “erdemli, onurlu olarak yargılayabiliriz”. Hume'a göre bu yargılama, tikel ilgiyle değil ancak karakterlerin genel özelliğine dikkat ile verilebilir. “İlimli” ve “yargısı güçlü biri”nin ahlâkî yargısı bu standartla ilerlediği için “çıkarlarına (interest) karşıt olan” ile “reel alçaklık” (villainy) ya da “soysuzluk”u (baseness) ayırır, övgüyü hak eden eylemin hazzı ile normal bir hazzı karıştırmaz.<sup>49</sup>

Hume bu gibi durumlar ve örneklere dikkatle, ahlâkî duygulanımlarımıza eşlik

<sup>44</sup> David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 2016, s. 451-452. Alıntındaki parantezler bana aittir.

<sup>45</sup> Hume'un bu ayırma dair MacIntyre'in bir klasik haline gelmiş eleştirel mekelesi için bkz. Alasdair MacIntyre, “Hume on 'is' and 'ought'”, *The Is/Ought Question*, ed. W. D. Hudson, London, MacMillan Education, 1969, s. 35-51.

<sup>46</sup> David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 2016, s. 453-454; Barry Stroud, *Hume*, s. 180, 184, 188.

<sup>47</sup> James Baillie, *Hume on Morality*, s. 121-123, Terence Irwin, *The Development of Ethics*, s. 621-623; David Garrett, *Hume*, London & New York: Routledge, 2015, s. 254.

<sup>48</sup> David Fate Norton, “The Foundations of Morality in Hume's *Treatise*”, *The Cambridge Companion to Hume*, ed. by David Fate Norton, Jacqueline Taylor, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, s. 290.

<sup>49</sup> David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 2016, s. 455; Barry Stroud, *Hume*, s. 188-189.

eden hazların ve acıların ayırt edici koşullarını ortaya çıkarmamız gerektiğini düşünür. Ahlâkla ilgili haz ve acıyı farklı kılan şeyleri tespit edersek; bir motiviyi, eylemi erdemli ya da erdemsiz kılanın, erdemin ve erdemsizliğin ne olduğunu anlayabileceğimizi düşünür.<sup>50</sup> Bu konudaki önemli açıklaması ise, erdem ve erdemsizliğin “kendini beğenmişlik/gurur” (pride) ya da “alçakgönüllük/kendini küçük görme” (humility)<sup>51</sup> ve “sevgi” (love) ya da “nefret” (hatred) gibi tutkulara yol açmasıdır. Hume için birini erdemli ve erdemsiz bulmamız, haz ve acı veren bu duygularla ilgili olmak zorundadır.

Öncelikle Hume için bu tutkular, “refleksif izlenimler içerisinde “dolaylı tutkular” a karşılık gelirler.<sup>52</sup> Bu tutkuları yine refleksif izlenimler içerisinde yer alan doğrudan tutkulardan ayıran şey; tutkuları ve bu tutkular içerisinde özneyi heyecanlandıracak “nesnelere” in ve “nedenler” in olmasıdır. Örneğin “gururun/kendini beğenmişliğin nesnesi benlik (self) iken “nedeni benlikle ilgisi içerisinde öznedeki keyif verici niteliklerdir”. Alçakgönüllülüğün/kendini küçük görmenin nesnesi yine benlik olup nedenlerine ge-

<sup>50</sup> David Fate Norton, D. F., “The Foundations of Morality in Hume’s *Treatise*”, s. 288-289; David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 2016, s. 292-294, 455; Barry Stroud, B., *Hume*, s. 188-189.

<sup>51</sup> Hume’un ahlâk felseesi için çok belirleyici olan bu tutkulardan “pride” i A. Yardımlı “kendini beğenmişlik”, E. Baylan ise “gurur”; “humility” yi ise A. Yardımlı “alçakgönüllülük”, E. Baylan ise “kendini küçük görme” olarak çevirmişlerdir. Bizce Hume, pride ve humility’yi her iki çevirmenin de kastettiği şeylere karşılık kullanır. Örneğin Hume, humility ile hem uzun yıllar muhafazakârların kabul ettiği alçakgönüllülük erdemini kastederek, onu bir tür erdemsizlikle ele alır hem de göreceğimiz üzere zeki olma, güzel, zengin olmama gibi nedenlerle bir tür kendine güven duymama, saygı duymama, eziklik olarak ele alır. Pride ile ilgili de aynı şey geçerlidir, Ortaçağın bir tür kibirle ilişkilendirip erdemsizlikle ele aldığı bu kavramı hem erdemle ilişkilendirir hem de zeki, güzel, zengin olma gibi nedenlerle kibirliğe yakın bir kendine güven, saygı ile birlikte düşünür. Dolayısıyla bu tutkuları iki çevirmenin kullanımını tutarak vereceğiz.

<sup>52</sup> Hume’da “tutkular”, bedensel acılar ve hazlarla ilgili olan ve ruhta kökensel olarak bilinmeyen nedenlerle ortaya çıkan “duyum izlenimleri” nin “zihin” de bir “kopya” sının tutulup, onlara denk gelen bir idenin doğması ve daha sonra bu idenin ruha geri dönerek yeni bir refleksiyon izlenimi yaratması sonucu türer. Bir tür refleksiyon izlenimleri olan tutkular doğrudan, dolaylı ve ilksel tutkular olarak üçe ayrılır. Doğrudan tutkular “iyilik ya da kötülükten, acı ya da hazdan dolaysızca doğan tutkular”dır; örneğin istek (desire), isteksizlik (aversion), üzüntü/keder (grief), sevinç (joy), umut (hope), korku, umutsuzluk (despair) ve güvenlik (security) doğrudan tutkulardır. Dolaylı ya da refleksif tutkular ise, bu ilkeler ve başka niteliklerin sonucu varolan, idelerin araya girmesiyle ortaya çıkan tutkulardır; gurur/kendini beğenmişlik, alçak gönüllülük/kendini küçük görme, hırs, kibir, sevgi, nefret, haset, acıma, fesat/garaz, yüce gönüllülük/cömerlik (generosity) dolaylı tutkulardır. İlksel tutkular ise; haz, acının doğrudan ve dolaylı olarak ortaya çıkmadığı, içgüdüler diyeceğimiz orijinal/ilksel tutkulardır (original/primary passions) (Bkz. David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 2016, s. 273-274; John Rawls, *Lectures on The History of Moral Philosophy*, s. 26-27). Hume’a göre üzerinde durduğumuz acı ve haz, beğenme ya da beğenmeme ile ilgili bu dört tutku ile sempati mekanizmasını ve diğerlerinin niteliklerini ve koşullarını (iyi ve kötü niteliklerini) kendiminkiyle ya da başkasıyla karşılaştırmam diğer kimi tutkuları örneğin, yardımseverliği (benevolence), acımayı, hasedi, fesadı (malice), saygı ve saygısızlığı türetir (Bkz. James Baillie, *Hume on Morality*, s. 36, 61).

Yukarıda bahsettiğimiz tutkular ve diğerlerinin bu ikinci tür izlenimler ya da algularla ilgi olduğuna dikkat etmemiz gerekir; Hume erdemlerle ilgili tartışmasını bu izlenimlerle sınırlandırır. İlkinin, yani duyum izlenimlerinin doğal felsefe ve anatomiyle ilgili olduğunu belirtir. Bkz. David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 2016, s. 274.

lince bunlar benlikle ilişkili keyif verici olmayan niteliklerden oluşur.<sup>53</sup> Sevgi ve nefret ise benlikle ilgili olarak nedenlerinin nesnesinin kendisi olmayıp başkası sonucunda doğar. Yani sevgi ve nefret ile kendini beğenmişlik/gurur ve alçakgönüllülük/kendini küçük görme arasındaki tek fark budur; yukarıda söz ettiğimiz niteliklerin nesnesinin diğer kişiler olmasıdır. Bu tutkuların sevgi, kendini beğenmişlik/gurur gibi bize haz, doyum, keyif verir; nefret ise alçakgönüllülük/kendini küçük görme gibi bize acı ve rahatsızlık verir.<sup>54</sup>

Hume söz konusu tutkuların, “izlenimlerin ve idelerin ikili ilişkisi” (double relation of ideas and impressions) olarak adlandırdığı bir şekilde ortaya çıktığını belirtir. Gurur/kendini beğenmişlik üzerinden söylersek; “gururun/kendini beğenmişliğin nedeni haz verici bir algıya yol açan ki bir öznedeki bulunan, öznenin idesinin de benlik idesi ile ilişkili olduğu bir niteliğe sahiptir.”<sup>55</sup> Bir neden durumunda olan ülke güzelliği örneği ile söylersek: Ülkemin güzelliğine dair sahip olduğum ide bende bir haz yaratır, bu haz özne durumunda olan ve idesine sahip olduğum ülke güzelliği ile ilgilidir, ve idesine sahip olduğum ülkem kendi ile ilişki içerisinde olduğunda, yani ülkemizin güzelliğinin hazzının kendim üzerindeki etkisini, izlenimini farketmişim anda bu güzellikten diğer bir haz verici duygu olan gurur/kendini beğenmişlik tutkusu duyarım. Böylece ilk başta ülkemizin güzellik idesine dair haz ile kendimle ilgili verdiği izlenimsel haz örtüşür ve bu gurura/kendini beğenmişliğe yol açar.<sup>56</sup>

Hume için bu duyguların nedenleri (tüm uluslarda ve çağlarda bu duygulara yol açtığını belirttiği<sup>57</sup>) mental, bedensel, maddi nesnelere ilgili birçok nedene dayanır. Örneğin gurur/kendini beğenmişlik ve alçakgönüllülük/kendini küçük görme şu nedenlerle ortaya çıkar:

Kendini beğenmişliğin ve alçakgönüllülüğün nedenleri ile başlarsak... Anlığın (zihin/mind) her değerli niteliği, bu ister imgelem, yargı, bellek (hafıza/memory) ya da yatkınlık (disposition) niteliği olsun, isterse, kavrayış keskinliği (wit), sağ-duyu (good-sense), ilim (öğrenme/learning), yüreklilik (cesaret/courage), türe (adalet/justice) ya da dürüstlük niteliği olsun, tüm bunlar kendini beğenmişliğin ve karşıtları ise alçakgönüllülüğün nedenleridir. Ne de bu tutkular anlağa (zihne/mind) sınırlıdır; tersine, görüşlerini benzer olarak bedene de genişletirler. Bir insan güzelliğinden, gücünden (strength), dinçliğinden (agility), iyi bir çevreden [mein=meiny], dans, binicilik ve eskrimindeki becerilerinden ve herhangi bir el işindeki ya da üretimdeki ustalığından

<sup>53</sup> David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 2016, s. 275-276; 283, 286, 293-299; Baillie, J. (2000), *Hume on Morality*, s. 39-46.

<sup>54</sup> James Baillie, *Hume on Morality*, s. 39-46.

<sup>55</sup> Amy M. Schmitter, “17th and 18th Century Theories of Emotions”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL=<<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/emotions-17th-18th/>>.

<sup>56</sup> David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 2016, s. 302.

<sup>57</sup> David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 2016, s. 278-283.

“gurur” (proud) duyabilir. Ama tümü de bu değildir. Tutkular daha öteye bakarak, bizimle en küçük bir yakınlığı ya da ilgisi olan her nesneyi kapsarlar. Ülkemiz, aile, çocuklar, ilişkiler, varlıklar (zenginlikler/riches), evler, bahçeler, atlar, köpekler, giysiler; bunlardan herhangi biri kendini beğenmişlik ya da alçakgönüllülük nedeni olabilir.”<sup>58</sup>

Görüleceği gibi adalet, ülke, aile, hayvanlar, eşyalar bile bu tutkuları üretirler, hatta bu nedenler üzerinde etkili olacak deneyim, insan doğası, değişken istekler/kaprisler, çalışma, iyi baht bile bu tutkularımızı belirler.<sup>59</sup> Hume’un nedenlerimizi etkileyen bu durumlarla ilgili demek istediği şey şudur: Doğa güzellikleri, kaynakları çok olan, zengin olup vatandaşlarını bir çok imkân veren bir ülkede doğmak ile böyle nitelikleri, imkânları olmayan bir ülkede doğmak söz konusu duygular bakımından farklılık gösterecektir.

Hume’un tüm bu açıklamalarına yönelik dikkat etmemiz gereken can alıcı nokta, ilgili tutkulara eşlik eden haz ve acının, ahlâkî onaylamaya neden olması, erdem ve erdemsizlikleri belirlemesidir. Kendisi az sonra ele alacağımız “doğal” ve “yapay” erdemleri de içeren bu nedenlerle, 1. Kitapta “algılar bohçası” olarak karşımıza çıkan benliğe<sup>60</sup> çeki düzen verir, kendi ve başkalarıyla bir tutku alışverişi üzerinden ahlâkî kimlik/özdeşlik tesis etmenin yollarını açar.<sup>61</sup> Örneğin gurur/kendini beğenmişlik ve nesnesi arasında kurduğu ilişkide “yakınlık”, “raslantısallıktan, tutarsızlıklardan ve kısa süreli olandan daha kuvvetli bir tutku istememiz”, “genel kurallar”ı ve “erdemlerimizi gösterme istekliliğimiz”i ön plana çıkarır.<sup>62</sup> Çünkü Hume’a göre, “erdem, güzellik ve zenginlikler başkalarının görüşleri ve duygulanımları tarafından desteklenmedikleri zaman çok az etki yaratırlar.”<sup>63</sup> Dolayısıyla gururu/kendini beğenmişliği yansıtan ünü, karakteri, adı yaratıp büyütmemiz diğerinin onayıyla, toplumsal tanınma ile ortaya çıkar. Kişi, bu yolla otomatik bir şekilde, vurguladığımız ortak paylaşılan değerler yoluna girer.<sup>64</sup>

Hume’a göre, bizim diğerlerinin onayına yönelmemiz, iletişime geçmemiz ise doğamızdan kaynaklanan bir “sempati” istidatına sahip olmamızla gerçekleşir. Sempati, bu bakımdan birçok yorumcunun işaret ettiği gibi Hume’un felsefesinin merkezinde yer

<sup>58</sup> David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 2016, s. 276-277. Alıntındaki parantezler bana aittir. Hume bu tutkunun nesnesi (benlik) ile nedeni (yukarıda alıntıda bahsedilen faktörler) ayırımına ilaveten, tutkunun nedenlerini de “etkide bulunan nitelik ve üzerine yerleştirildiği özne” olarak ayırır. “Örneğin bizdeki kendini beğenmişlik tutkusunun nedeni olan güzel bir evin “nitelik”i, “güzellik”i; “özne”si ise “o kimsenin mülkiyeti ya da yaptığı şey”dir. Bkz. David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 2016, s. 277.

<sup>59</sup> David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 2016, s. 279.

<sup>60</sup> Solmaz Zelyüt, S. (2010), *Dört Adalı*, s. 102.

<sup>61</sup> Jacqueline Taylor, “Hume on Pride and The Other Indirect Passions”, *The Oxford Handbook of Hume* içinde, ed. by Paul Russell, Oxford: Oxford University Press içinde, 2016, s. 295.

<sup>62</sup> David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 2016, s. 287-290.

<sup>63</sup> David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 2016, s. 311.

<sup>64</sup> Jacqueline Taylor, “Hume on Pride and The Other Indirect Passions”, s. 300-301.

alır. Çünkü benlikler arasında duygulanımlarımızı yakalamamız, ahlâkî ayrımları tespit etmemiz sempati ile gerçekleşir.<sup>65</sup> Sempati vasıtasıyla başkalarının bende hoşnutluk ya da ızdırıp yaratan niteliklerini, “diğerlerinin benim karakterimle ilgili hislerini”, beni beğenip beğenmediğini algıları. Bu algı ile hem kendimi hem diğerlerini değerlendiririm.<sup>66</sup> Örneğin kişiler sempati ile bir kişide “gurura/kendini beğenmişliğe neden olan niteliklerin değerlerini ayırır ve söz konusu kişiye sahip olduğu bu nitelik nedeniyle “itibar/saygı (esteem) gösterirler” ve en sonunda bu gösterdikleri itibar da “ilgili kişinin gurur duymasına, bu gurur/kendini beğenmişlik tutkusunu ya da duygusunu sürdürmesine yol açar”.<sup>67</sup> Hume için bu denli önemli olan sempati ise şu şekilde işler:

İlk olarak, deneyimleniyor olarak aldığımız ya da bu çıkarımda bulunduğumuz his ya da duygu idesini bizde uyandıran, deneyimimiz temelinde, diğerlerinin diyalog, ifade ve davranışlarının işaretlerine şahit oluruz. Bizde uyanan bu idenin açıklaması, bu idelerin deneyimimizdeki geçmiş çağrışımlarıdır: daha önceleri yaşamlarımızda belli hisler ve duygular düzenli olarak bizim, diğerlerinin şimdi davranıyor olarak gördüğümüz gibi davranmamıza yol açar.

Sonrasında diğerlerinin sahip olduğunu kabul ettiğimiz his idesi, benliğimizin bilincimizde her zaman var olan izlenimi vasıtasıyla, bu hissin canlı bir izlenimine dönüşür. Aslında benliğimizin bu izlenimi, öylesine hareketlidir ki dirilikte ve canlılıkta hiçbir şey onu aşamaz. Böyle diğer kişiler (person) benliğimizle ilişkilerinin yakınlığına, onlara dair kavramlarımızın kendi benlik konsepsiyonumuzla ne denli benzer olduğuna dayanan bir canlılıkla algılanırlar.<sup>68</sup>

Görüleceği gibi, sempati ile canlı ve şimdinin izlenimlerine sahip benliğim, diğer kişilere dair ideme canlılık verir ve bu ideyi, bir imgelem gücü ile canlı bir izlenime çevirerek bir tutkuyu üretir.<sup>69</sup> Bir anlamda, “tüm insanların duygulanımlarına derin bir şekilde giren bir ilke olarak” iş görür.<sup>70</sup>

<sup>65</sup> John Rawls, *Lectures on The History of Moral Philosophy*, s. 84.

<sup>66</sup> James Baillie, *Hume on Morality*, s. 54-55; Barry Stroud, *Hume*, s. 197-198.

<sup>67</sup> Jacqueline Taylor, “Hume on Pride and The Other Indirect Passions”, s. 300-301.

Örneğin Hume'un sempatinin tutku paylaşımındaki önemi ve belirleyiciliğine dair açıklaması şu cümlelerde açıktır: “Başkalarını avlayarak beslenmeyen ve şiddetli tutkularla heyecana kapılmayan tüm yaratıklarda birliklerinden elde etmeyi tasarlayabilecekleri herhangi bir çıkar olmaksızın onları birbirine bağlayan dikkate değer bir yaklaşma isteği görünür. Bu, evrenin toplum konusunda en istekli olan ve sahip olduğu pek çok üstünlük sayesinde toplum yaşantısına uygun olan insanda daha da belirgindir. Toplumla bir ilgisi olmayan hiçbir dilek oluşturamayız. Eksiksiz bir yalnızlık belki de çekebileceğimiz en büyük cezadır. Her haz arkadaşlıktan ayrı olarak duyulduğunda ruhsuzlaşır, her acı daha acımasız ve dayanılmaz olur. Bizi harekete geçiren tutkular ne olursa olsun –gurur, hırs, açgözlülük, merak, öç ya da şehvet– tümünün ruhu ya da can veren ilkesi duygudaşıktır; ayrıca başkalarının tasarımı ve görüşlerinden bütünüyle soyutlanacak olsaydık, bunların hiçbir gücü olmazdı.” Bkz. David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 2016, s. 245-246. Pasaja Taylor'ın dikkati ile yöneliyoruz.

<sup>68</sup> John Rawls, *Lectures on The History of Moral Philosophy*, s. 85-86.

<sup>69</sup> John Rawls, *Lectures on The History of Moral Philosophy*, s. 86; Rico Vitz, (2016), “The Nature and Functions of Sympathy in Hume's Philosophy”, *The Oxford Handbook of Hume*, s. 314.

<sup>70</sup> Rico Vitz, “The Nature and Functions of Sympathy in Hume's Philosophy”, s. 313.

Bu noktada, sempatinin işleyişi ile ilgili vurgulamamız gereken önemli noktalar vardır. Öncelikle Hume için, sempati bir ayırım gözetmeksizin bizi iletişime soksa da kurduğumuz iletişimin yakınlığı, güçlülüğü v.s. sempatiyi etkilemeye başlar. Örneğin, yakın olduğumuz kişiler arasında sempati daha kolay ve hızlı gerçekleşir. Kendisinin dikkat çektiği gibi, “en kendini beğenmiş ve asık suratlı kişiler bile yurttaşlarından, tanıdıklarından hafifçe de olsa etkilenirler.” Dolayısıyla sempatinin işleyişinde doğal ve türsel benzerlikler yanında, ilişkideki “güç”, “yakınlık”, “bitişiklik” (contiguity), “tanışıklık” ve “eğitim ve alışkanlık” belirleyici rol oynarlar.<sup>71</sup>

Ancak, tahmin edeceğimiz gibi, ahlâkî yaşama giden yolda böyle bir taraflılık içerisinde duramayız. Çünkü bu taraflılık daha güçlü yakınlaşma isteğimiz önünde, gelişen sosyal birliktelikler için tehlikeler yaratır. Ayrıca R. Vitz’in dikkat çektiği üzere, Hume *İnceleme*’de sempatinin ağırlıklı olarak psikolojik mekanizması üzerinde durur; sempatinin toplumsal, ahlâkî yönünü açıkça ortaya koymaz.<sup>72</sup> Sempatinin toplumsal, ahlâkî yönünü ise daha çok *Moral Enquiry*’de dile getirir. Örneğin bu eserinde sempatiyi açık bir şekilde, toplumsallık temelinde ele alır; sosyal bir his, insanlık, yardımseverlik ile sıkı bir ilişki içerisinde karşımıza çıkarır.<sup>73</sup> Dolayısıyla sempatinin *İnceleme*’deki yanlılığını bir iletişimin başlangıcı, toplumsal motivasyonların yeterince güçlü olmadığı bir ilişkisellikte ele almak gerekir. Çünkü Hume III. Kitap ile birlikte adalet gibi erdemlerle ciddi çatışmalara neden olacak bu taraflılığını aşmak, toplumsal ilgileri büyötmek üzerinde durur. Örneğin kendisi bu kaygı doğrultusunda, tüm çatışmaların nedeni durumunda olan “sakin tutkular” (örneğin “genel iyi isteği ve kötünden uzak durma”, “iyilikseverlik”, “yaşam sevgisi”, “çocuklara sevecenlik”, “ahlâkî onaylama ve onaylamama”) ile “şiddetli tutkular” (örneğin cezalandırma, dostlarımızı mutlu etme, açlık, susuzluk ve bedensel iştahlar, “istek” ve isteksizlik”, “sevinç ve keder”, “ümit ve korku”, “çaresizlik ve güvenlik”) arasında, sakin tutkuları güçlendirmemiz gerektiğini belirtir. Kendisi, şiddetli tutkuların daha etkili olduğunu belirtse de sosyallikle sakin tutkuları güçlendirebileceğimizi, böylece şiddetli tutkuların tehditlerinin önüne geçebileceğimizi vurgular.<sup>74</sup> Bizler “uzun süreli çıkarlarımız”, “sosyal yaşamın bize kazandırdığı sosyal motivasyonlar ve erdemler” ile toplumun çıkarını ön plana

<sup>71</sup> David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 2016, s. 311-318; John Rawls, *Lectures on The History of Moral Philosophy*, s. 86; James Baillie, *Hume on Morality*, s. 52-53.

<sup>72</sup> Bkz. David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 2016, s. 245-246.

<sup>73</sup> Rico Vitz, “The Nature and Functions of Sympathy in Hume’s Philosophy”, s. 315.

Yorumcular bu farklılıklara dikkat ile sempatinin şu üç farklı kullanımı üzerinde dururlar: sempati sosyal öncesi motivasyon kaynağı durumundadır; diğerlerine yönelik iyilikseverliğe yol açan, onların saadetine (well-being) yönelik bir işleyiştir. İkinci olarak, sempati ahlâkî değerlendirmenin bir kaynağı olarak iş görür; kişinin karakterini onaylamamız, kişiyi sevmemiz, onlarla ilgili belli sentimentlere ulaşmamız sempati ile gerçekleşir. Son olarak sempati, estetik bir değerlendirme kaynağı durumundadır; güzel beğenimizi ortaya çıkaracak bir şekilde belli estetik sentimentlere sempati ile ulaşırız. Bkz. Rico Vitz, “The Nature and Functions of Sympathy in Hume’s Philosophy”, s. 320-323.

<sup>74</sup> John Rawls, *Lectures on The History of Moral Philosophy*, s. 26-27, 30-31, 40-41; Alasdair MacIntyre, *Whose Justice Which Rationality*, s. 300-301, 306, 309.

alan duygulanımları kazanabilir; kendi sınırlı ve taraflı ilgilerimizi aşacağımız genel ve sağlam bir bakış açısına sahip olabiliriz.

Açıkçası Hume pratik akıl yürütmemizi belirleyecek olan adalet gibi erdemlerle böyle bir benliği inşa etmek ister.<sup>75</sup> Şimdi bu dikkat ile erdemleri değerlendirmeye başlayabiliriz.

Hume erdemleri ve erdemsizlikleri sözünü ettiğimiz, bireysel ilgilerimizi aşan bir benlik ortaklığı ile alır. Ve ona göre hepimizin kabul edeceği bir şekilde erdemlerin temel özelliği; “bir gözlemciye (*spectator*) keyif verici bir onaylama duygulanımı/*sentimenti*” verecek bir şekilde, “kişinin kendisine ya da başkalarına faydalı (useful) ya da kabul edilir/hoş” (agreeable) olmalarıdır.<sup>76</sup> İleride göreceğimiz gibi adalet topluma, basiret ise faile faydalıdır; “ince espiri” başkasına, “sükûnet” ise faile keyif verir. Kimi erdemler, “yüreğin ve başın/kafanın (head) nitelikler”i ile, kimileri “iradi olan ve iradi olmayan beceriler ve alışkanlıklar”la ilgilidir.<sup>77</sup> Yine bu erdemlerden bazıları “doğal”, bazıları ise “yapay”dır. Basiret gibi “doğal erdemler” insan doğasının evrenselliğinde bulacağımız, “hiçbir topluma ait olmayıp küçük aile grupları içerisinde, insanda bile bulacağımız” erdemlerdir.<sup>78</sup> Adalet gibi “yapay erdemler” ise, doğal erdemlerden farklı olarak birey grupları arasında bir “uzlaşma”ya dayanan erdemlerdir.<sup>79</sup>

Hume, kabaca verdiğimiz erdem değerlendirmelerini yapay erdemlerle başlatır. III. Kitabın II. Kısmı boyunca devam eden çözümlemesinde şu erdemlerin yapay olduğunu, yani uzlaşma ya dayandığını belirtir: Adalet, devlete bağlılık, sözlere ve anlaşmalara sadakat, maddi dürüstlük, mülke saygıyla ilgili dürüstlük, milletin yasalarını onaylama (prensesler için), evlilikle ilgili sadakat, iffet; özellikle kadın ve kızların ılımlı ve iyi tutumlara sahip olması. Tüm bu erdemler onları uzlaşsalsal, yapay nitelendireceğimiz bir şekilde, insanların bir arada yaşama “zorunluluk”u, “ilgisi”, “çıkartı” sonucunda hayat bulur.<sup>80</sup>

Hume’a göre, bu erdemlerin türemesinde bizi uzlaşma ya sevkeden neden ise doğanın hayvanlar arasında en acımasız olarak insana davranmış olmasıdır. İnsanı diğer hayvanlarla kıyasladığımızda, insan, yerine getireceği gereklilik ve zorunluluklara dair araçlar konusunda zayıf, güçsüz durumdadır. Diğer hayvanların üstünlükleri ve eksiklikleri arasındaki orantıya, dengeye sahip değildir. Örneğin, yaşaması için ge-

<sup>75</sup> Bu yorumumuz için bkz. John Rawls, *Lectures on The History of Moral Philosophy*, s. 26-35, 43-50, James Baillie, *Hume on Morality*, s. 34-35, 43, 128-134, 175-176.

<sup>76</sup> David Garrett, *Hume*, s. 258.

<sup>77</sup> Anna C. Baier, *A Progress of Sentiment*, Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press, 1991, s. 174, 198-199.

<sup>78</sup> James Baillie, *Hume on Morality*, s. 133; R. Cohon, “Hume’s Moral Philosophy”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL=<<https://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/hume-moral/>>, 2010.

<sup>79</sup> David Garrett, *Hume*, s. 263-266.

<sup>80</sup> David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 2016, s. 462-473.

rekli olan besine daha zor ulaşır, havanın zararları karşısında kıyafete ve barınmaya ihtiyaç duyar. İşte insanlar söz konusu bu gibi zorluklar karşısında, güçsüzlükleri ve zayıflıkları aşacak bir şekilde bir araya gelirler. Kurdukları bu toplum içerisinde tesis ettikleri kuvvetler birlikteliği ve iş bölümü ile yeteneklerini ve üstünlüklerini diğer yaratıkların üstüne çıkarırlar ve bu sayede yabanıl (savage) ve yalnız koşullarına göre daha fazla tatmin ve mutlu olurlar.

Hume insanlara büyük fayda, avantaj sağlayacak bu birlikteliğin ortaya çıkmasının ilk ve kökensel ilkesinin, cinsler arasındaki doğal çekim olduğunu belirtir. İnsanlar, bu bahtlı durum yoluyla, çocuklara sahip olarak küçük gruplara hayat verecek bir birliktelik tesis ederler. Zorunlu ve doğal toplulukların faydalarını gördüklerinden ve kimi güvenlik kaygılarından dolayı daha büyük topluluklar içerisinde biraraya gelirler. Bu birliktelikte yetişkinler güç ve bilgelik üstünlükleri ile toplumu yönetirler, çocukların üstünde otoriteleri vardır. Fakat yetişkinler, çocuklara karşı bir sevecenlik de beslerler, otoritelerini sevecenliğe yer vererek sürdürürler. Söz konusu ilişki içerisinde zamanla gelişen “adetler” ve “alışkanlıklar”, çocukların körpe zihinlerini etkileyip şekillendirerek, kaba duygusal ilgilerine topluma uygun bir biçim vererek, toplumun sonsuz üstünlüklerine ve avantajlarına “duyarlı” (sensible) olmalarını sağlarlar.

Hume’a göre, “kültürel olmayan bir doğa” da değil “hüner/beceri” (artifice), yani toplum yaşamı içerisinde kazanılan bu ilgi, “doğal mizaç”ımızdan kaynaklanan “bençillik”, “sınırlı yüce gönüllük” ve “dışsal koşullara bağlı çalışma ve baht ile kazanılan malların kıtlığı, değişkenliği” gibi toplumsal birliğe zarar verecek tehlikelerin önüne geçecek bir anlaşmaya, uzlaşmaya varmamızı sağlar. İnsanlar barışçıl ve mutlu yaşamlarını devam ettirmek istediklerinden, toplumsal yaşamlarında tehlike oluşturan “dışsal iyiler”e barış içerisinde sahip olabilmeyi arzuladıklarından malın karşılıklı güvencesi, rızayla devri ve sözünü-tutma konularında anlaşılır. Bu anlaşmanın sonucunda ise adalet ve adaletsizlik, mülkiyet, hak ve yükümlülük, kendi ilgilerimizin baskısında bile esnemeyen genel kurallar doğar.<sup>81</sup>

İmdi adalet böyle bir uzlaşmaya ya da antlaşmaya dayandığı için “yapay” kabul edilir ve bu yapay uzlaşma ile yaratılan motivasyonlar, adalet kurallarına uymak gibi yeni “ahlâkî duyarlılıklar”, “ahlâkî beğeniler” kazandırdığı için de “erdem”dir. Örneğin, bizler adalet kurallarının toplumun üyelerinin saadetine (well-being) kazanç sağladığını gördükçe, bu kurallara göre davranırız ve bu davranışa sahip karakter de bize “sempatik bir haz” verir ve sonrasında sempatik haz da “bu karaktere sahip kişiler için ahlâkî bir beğenme (approbation) yaratır.” Aksi durum, yani adaletin ahlâkî yükümlülüğünü yerine getirmeyen birinde ise, “ahlâkî bir beğenmeme” duyarlılığı yaratır. Yani adaletle ilgili söz konusu duyarlılıklarımız ve kamusal ilgiye sahip olan sempati ile topluma

<sup>81</sup> David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 2016, s. 466-477; Frederic Copleston, *A History of Philosophy Vol.: V*, New York, London: Dounleday, 1994, s. 336-338; David Fate Norton, “The Foundations of Morality in Hume’s *Treatise*”, s. 300.



zarar verici olan eylemleri, karakterleri beğenmez ve erdemsiz buluruz.<sup>82</sup>

Bu noktada dikkat çekmemiz gereken durum, Hume'un toplumu ve toplumun kurallarını Locke gibi, bir "toplumsal kontrat"a ya da "toplumsal sözleşme"ye dayandırmamasıdır. Locke, doğa durumu ve politik durum ayrımı yapmakta; politik toplumun karşısında yer alan, insani uzlaşılardan bağımsız bir doğa durumu içerisinde, mülkleri daha etkili korumak için insanların toplumsal bir sözleşme ile politik toplumu ve hükümeti inşa edeceklerine inanır. Hükümete karşı yükümlülükler ise mülkler konusunda gerekeni yapacaklarına dair birbirlerine söz vermeleri sonucunda hayat bulur. Dolayısıyla Locke için adalet, sadakat (fidelity) doğal durumun sonucu gelişen erdemlerdir; çünkü doğa durumunda insanlar ortak sözleşmeyle, birbirlerine söz vererek politik birlikteliği ve hükümete yönelik yükümlülüklerini yerine getireceklerini kabul ederler. Oysa gördüğümüz gibi, Hume için adalet, sadakat, söz verme, hükümete bağlılık uzlaşının sonucudur, yani yapaydır ve toplumsal faydaya dayanan bu edemlerle ilgili ahlâkî yükümlülüklerimiz, motivasyonlarımız da politik bir birliktelikten sonra kazanılır.<sup>83</sup> Bu politik birlikteliğe hayat veren uzlaşma da söz vermeye dayanmaz. Garrett'in sözleriyle vurgulayacak olursak;

Bireyler bir söz vermeden bir uzlaşma girebilirler; hatta söz vermenin kendisi de spesifik bir uzlaşmadır. Hume'un ustaca ve iyi-bilinen örneğiyle söylersek, iki insan bir bottaki kürekleri birbirlerine söz vermeden çekebilir; çünkü her biri, diğerinin öbür tarafta küreği çektiği durumda kendi tarafında küreği çekmeye dair bir ilgiye sahiptir; her biri bu ortak ilgiyi anlar ve sözel ya da sözel olmayan bir şekilde (muhtemelen basitçe kürek çekmeye başlayarak) ifade eder ve uygun bir çözüm ve davranış her birinin payına neticelenmiş olur (*THN* 3.2.2.10/490; *EHU* App. 3.8./306-307).<sup>84</sup>

Sonuç olarak, adalet ile özünü vermeye çalıştığımız yapay erdemler, doğal zayıflıklarımızı aşmaya dayanan öz-çıkarcı ilgisi ile gerçekleştirdiğimiz uzlaşma ile ilgilidirler.<sup>85</sup> İnsanlar bu uzlaşmayı gerçekleştirecekleri bir yolda, adım adım orijinal ya da vahşi, işlenmemiş durumlarını terk ederler ve dışsal iyilere düzen getirecekleri ve diğer eğitim görmemiş üyelerini motive edecekleri aydınlanmış öznel- ilgi, motivasyon kazanırlar. Eylemlerini yönlendirecek bir güce sahip olan motivasyon ile cisimleşen erdemler, büyüyen ve karmaşıklaşan toplumun tehdit edici çatışmaları için bir çözüm, doğal erdemlerin çözemeyeceği çatışmalara çare olurlar.<sup>86</sup>

Yapay erdemlerin karşısında yer alan "doğal erdemler"e geldiğimizde ise, bu erdemlerin tümü insan doğasındaki mevcut ortak duygularla ilgilidirler; tek bir eylemden yükselirler ve belli doğal tutkuların nesnesidirler. Örneğin, sıkıntı içerisinde

<sup>82</sup> Hume, D. (2016), *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s. 478-480; David Garrett, *Hume*, s. 267-268; Frederic Copleston, *A History of Philosophy Vol.: V*, s. 336-337.

<sup>83</sup> David Garrett, *Hume*, s. 262-263.

<sup>84</sup> David Garrett, *Hume*, s. 263.

<sup>85</sup> David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 2016, s. 553-555.

<sup>86</sup> David Fate Norton, "The Foundations of Morality in Hume's *Treatise*", s. 292, 298-299.

birini rahatlatmam doğal insanlığım ile ilgilidir ve bu durum tikele yönelik, belli bir kişi adına kazanımı olan bir etkiye sahiptir. Kaygımız adalet gibi bütün toplumun çıkarı, faydası adına değil de salt belli bir tikel, bireysel kişiyle ilgilidir. Bu eylemi takdir etmemiz, ahlâkî onaylamamız insanın iyiliğine yönelik bu tür doğal eğilimlere dayanır, insan doğasına bağlı olarak belli karakter özelliklerini erdemli ve erdemsiz buluruz. Kısaca ahlâkî yargılama süreci uzlaşsıl erdemlerden farklı olarak insan doğasına dikkat ile yapılır.

Doğal erdemleri yapay erdemlerden ayıran diğer bir önemli fark ise, kimi doğal erdemlerin; örneğin sakinlik (serenity) ve cezbediciliğin (charm) yapay erdemler gibi davranışlarımıza rehberlik edecek “yükümlülükler”e ve “ödevler”e yol açmamasıdır.<sup>87</sup> Örneğin doğal erdemlerin birçoğu; “iyilikseverlik”, “yardımseverlik”, “yüce gönüllülük/cömertlik”, “şefkat”, “ılımlılık” ve “hakkaniyet/haktanırlık” (equity) gibi toplumsal iyiliğe katkı sağlasalar da yapay erdemlerin buyuruculuğuna sahip değildirler.<sup>88</sup> Bu erdemler için de belirleyici olan, doğal eğilimlerimizde köken bulmaları ve belli tikel nitelikler ya da karakterle ilgili olmalarıdır. Hume bu erdemlerle muhtemelen şunu kasteder: Bizler gidip birini ılımlı olması adına, yapay erdemlerdeki gibi belli bir eğitim, alışkanlık v.s. ile motive edemeyiz; ona bu erdemi kazandırmamız mümkün değildir. İlimlilik biraz bizim doğamızla, mizacımızla ilgilidir ve bizi adalet erdemi gibi ciddi yükümlülüklerle yönlendirmez.

Hume’un fazlasıyla dağınık ele aldığı bu doğal erdemler ise şunlardır: “İnsanlık” (humanity), “uysallık/yumuşak huyluluk” (meekness), “iyilikseverlik” (beneficence), “yardımseverlik” (charity), “yüce gönüllülük/cömertlik” (generosity), “şefkat/müsamaha” (clemency), “ılımlılık” (moderation), “hakkaniyet/hak tanırlık” (equity), “basiret” (prudence), “ölçülülük” (temperance), “sadelik” (frugality), “çalışkanlık” (industry), “özen” (assiduity), “girişimcilik” (enterprise), “beceriklilik/maharet” (dexterity), “kavrayış keskinlik”i (wit), “sahici ve yürekten bir kendini-beğenmişlik ya da öz-saygı” (genuine and hearty pride, or self-esteem) (yani sahip olduğumuz niteliklerimize bağlı olarak, dünyadaki konumumuzu bilerek, boş kibirden uzak bir şekilde kendine güven duygusu taşımamız), “cesaret” (courage), “yılmazlık” (intrepidity), “azim/hırs” (ambition), “şöhret/şan sevgisi” (love of glory), asillik/alicenaplık/yüceruhluluk (magnanimity), “merhamet” (compassion), “minnettarlık” (gratitude), “dostluk” (friendship), “bağlılık/sadakat/vefa” (fidelity), “coşkululuk/şevk” (zeal), “çıkarsızlık/hesapsızlık” (disinterestedness), “eli açıklık” (liberality), “sevecen tutkulara yatkınlık” (propensity to the tender passions), “ağırbaşlılık” (sobriety), “doğruluk” (justice), “dürüstlük” (integrity), “iyi anlayış” (good sense), “deha” (genius), “ince espri ve mizah anlayışı” (wit and humour), “kararlılık” (constancy), “dayanıklılık” (fortitude), “diretkenlik/

<sup>87</sup> David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 2016, s. 550-556; Anna C. Baier, “Hume’s Place in the History of Ethics”, *The Oxford Handbook of the History of Ethics*, ed. R. Crisp, Oxford: Oxford University Press içinde, 2013, s. 408.

<sup>88</sup> *The Oxford Handbook of the History of Ethics*, s. 554.

kararlılık” (perseverance), “sabır” (patience), “etkinlik” (activity), “teyakkuz/ihtiyat/uyanklık” (vigilance), “itina/özen/kendini verme” (application), “süreklilik/metanet” (constancy), “tutumluluk” (frugality), “düzenlilik” (oeconomy), “emin olma” (resolution), “bilgelik” (wisdom), “sağ-duyu” (good-sense), “ince espri ve belagat” (wit and eloquence), “iyi mizah anlayışı” (good humour), “temizlik” (cleanliness), “hoş ve yakışıklı olma” (agreeable and handsome), “bir niteliğin yaş ya da karakter ya da konum açısından uygunluk ya da uygunsuzluk”u (the decorum or indecorum of a quality, with regard to the age, or character, or station), “bedenin ve bahtın avantajları” (advantages of the body and of fortune), “ailevi özen” (parental solicitude), bugün “karizma ve kuul/klas” (cool) dediğimiz nitelik.<sup>89</sup> Hume’a göre sıraladığımız tüm bu doğal erdemler, yapay erdemlerle birlikte, bize ya da diğerine haz verecek bir şekilde “fayda” sağlar, bizi “hoşnutluk” duygusuna sevk ederler.<sup>90</sup>

İmdi Hume’un bu erdem öğretisinde dikkat etmemiz gereken önemli nokta, daha önce de dikkat çektiğimiz gibi ahlâkî beğenin salt kendimize bağlı bakış açısı değil, “sağlam/kararlı” (steady) bir genel bakış açısını gerektirmesidir. Yergi ve övgü duyguları, zihnimizin “yakınlık ve şimdiki mevcut eğilimlerine” bağlı olsa da ahlâkî duygularımızı daha kararlı, değiştirilmez bir genel bakış açısıyla düzenleriz. Bu genel bakış açısı ile, şeylerin geçici görünüşlerini düzeltir ve şimdiki mevcut durumumuzu gözardı eder, karakteri ve nitelikleri yerer ya da kınarız.<sup>91</sup>

Nitelikler tarafından etkilenen kişilerin tanıdıklarımız mı yoksa yabancılar mı kendi yurttaşlarımız mı yoksa yabancılar mı olduklarını göz önüne almayız... Kişilere ilişkin yargılarımızı yalnızca karakterlerinin bizim ya da dostlarımızın yararına olan eğilimlerinden çıkararak oluşturduğumuz zaman, toplumda ve ilişkide hislerimize (duygulanımlarımıza/sentiments) karşı öyle çok çelişki ve konumuzun sürekli değişmelerinden gelen öyle bir belirsizlik buluruz ki böylesine büyük bir değişmeye izin vermeyebilen bir başka değer ve değersizlik ölçütü ararız.<sup>92</sup>

Yani erdemleri ve erdemsizlikleri bizi türlü çelişkilere götürecek olan bir kriterle, onların salt kendimize yararlı olup olmadığına dair bir bakış açısıyla değerlendiremeyiz. Deleuze’un bahsettiği şekilde, bir yurttaş olarak kararlı tepkilerde bulunmamız, erdem ya da erdemsizlikleri kişisel değil sağlam bir genel bakış açısıyla vermemiz, dili ortak kullanmamız ve duygularımızı birbirimize aktarmamız gerekir. Çünkü ancak çelişkilerden uzak, daha sağlam bir bakış açısıyla, “makul” (reasonable) diyalog kurabiliriz.<sup>93</sup> Bu makul diyalog için yapılacak şey, daha önce de vurguladığımız gibi, akılla

<sup>89</sup> David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 2016, s. 554, 562, 564, 572-574, 577, 580-587; Anna C. Baier, *A Progress of Sentiment*, s. 199-201; James Baillie, *Hume on Morality*, s. 134; David Garrett, *Hume*, s. 258-259.

<sup>90</sup> Anna C. Baier, *A Progress of Sentiment*, s. 199-202.

<sup>91</sup> David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 2016, s. 556-558.

<sup>92</sup> David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 2016, s. 558. Alıntıda ki parantez bana aittir.

<sup>93</sup> David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 2016, s. 556-557.

kariştirilən sakin tutkuları beslemek, büyüttür. Bu da sosyalleşme ile gerçekleşir, sosyalleşen insan daha uzun erimli çıkarlarını farketkçe tutkuların tatminini etkili bir yolda gerçekleştirmeye çalışır. Akıl yürütme (reasoning) de bu tatmin için çok önemli bir rol oynar, en iyi yollarla bize destek çıkar.<sup>94</sup>

Pekâlâ, daha önce değinsek de açmadığımız, bu akıl yürütmenin tutkularımızı doyurmada rolü tam olarak nedir? Bu soruya Rawls ve MacIntyre'dan yardımla cevap verebiliriz. Öncelikle Hume, tahmin edeceğimiz gibi, genel karakterimizin, istidatlarımızın (dispositions) tutkuların “şimdiki” düzenlenişi ile belirlendiğini söyler. Nihai amacımız bu tutkular örüntüsü içerisinde şekillenir ve bu amaca yönelik de belli bir yere kadar sebepler verilebilir. Akıl, düşünüp taşınma ise isteğimize, tutkumuza ulaşmada salt bir araç rolü görür. Örneğin biri sağlıklı olmak için spor yapmayı istediğinde, bu istek nihai amaçtır, bu amaç doğrultusunda hangi sporu yapacağı ile ilgili düşünüp taşınma, akıl yürütme ise araçtır. Burada akıl yürütmenin isteğimize katkısı (kimi olgusal bilgileri de gördükten sonra) hangi sporun daha verimli olacağını tespit etmektir. Yani pratik akıl yürütme, (yine Rawls'ın örneğiyle söylersek) bir yemekle ilgili olarak belirsiz bir arzu duyduğumuzda, mesala acıkıp ne yiyeceğimize karar veremediğimizde, hangi yemeği seçeceğimiz konusunda isteğimizi daha belirli kılmaya yardımcı olur; tutku duyduğumuz şeyleri programlamamıza, hangi tutkumuzun daha önemli olduğunu saptamaya yardım eder.<sup>95</sup> Elbette son noktada, belli kararlılığı olan tutkular ile eylemi gerçekleştiririz, bu eylemi pratik akıl yürütmenin kökensel bir neden veremeyeceği bir şekilde yaparız.

Aklın diğer bir pratik rolü ise, tutkuların insanı yönlendirdiği, onun yapmayı, sahip olmayı ve olmasını istediği şeylerin doğası, varoluşu hakkında bilgi vermesidir.<sup>96</sup> Rawls'ın örneğini sürdüreceğ olursak, pratik akıl yürütme spor yapma isteğimiz içerisinde sporun doğasına, hangi koşullarda nasıl yapacağımıza, etkisine dair, bir bakıma olgusal kimi bilgilendirmeler verir. İdeler arasında real ilişkilere, real varoluşa, olgulara dair çıkarım araçlarına dayanan bu bilgilendirme ise bir anlaşmayla (agreement), dolayısıyla bir doğru (truth) ve yanlıştan (false) söz edeceğimiz<sup>97</sup> kanıtlamalar ile ilerler; yani şeyler arasındaki “benzerlik” (resemblance), “zıtlık” (contrariety) “nitelik dereceleri” (degrees on quality) ve “nicelik ve sayısal oranlar”ına (proportions in quantity and number) dayanır.<sup>98</sup> Akıl, bu gibi yollarla tutkumuzla ilgili nesnesinin varoluşunu aydınlatma, tutkuyu uygulama yolunda nedenlerin ve etkilerin bağlantısını ortaya çıkarma işi görür.<sup>99</sup> Aklın bu işleyişi ise spor yapma isteğimize hiçbir zaman

<sup>94</sup> John Rawls, *Lectures on The History of Moral Philosophy*, s. 26-27, 30-31, 40-41; Alasdair MacIntyre, *Whose Justice Which Rationality*, s. 300-301, 306, 309.

<sup>95</sup> John Rawls, *Lectures on The History of Moral Philosophy*, s. 32-34. Rawls'ın örneğini kendisinin yapmadığı bir şekilde ama kendi açıklamaları bağlamında açarak ele alıyoruz.

<sup>96</sup> Alasdair MacIntyre, *Whose Justice Which Rationality*, s. 303-304.

<sup>97</sup> David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 2016, s. 439-442.

<sup>98</sup> Barry Stroud, *Hume*, s. 172-176.

<sup>99</sup> David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 2016, s. 442; Alasdair MacIntyre, *Whose Justice Which Rationality*, s. 304.

uzanmaz, spor isteğinin bir doğruluğundan ya da yanlışlığından söz edemeyiz.

Hume bu pratik akıl yürütme sürecini tutkuların tamamen ayırdığı ve yanlış, doğruyu salt akılla ilişkilendirdiği için, amaçlarımıza ulaşmak adına “yanlış araçlar” seçmemiz’in, “yanlış yargılamalarımız”ın ahlâkın kökeni ile ilgisi olmadığını düşünür. Çünkü ona göre tutkular, istekler, eylemler “yanlışlık” ve “doğruluk”tan uzak olacak şekilde “tam”dırlar, herhangi bir anlaşmaya ya da anlaşmamaya açık olmayan realitelerdir. Akıl ise sözettiğimiz gibi birçok eksikliği içinde barındıran olgulara dair bir anlaşmayla ilgilidir, yani ahlâkın uzamı dışındadır. Dolayısıyla Hume, isteklerimizi doyurmamız konusunda “uygun araçları seçmemenin” bir “kınama” değil “acıma” konusu olacağını belirtir. Araçlara dair hatalar ahlâkî karakterimizdeki bozukluk/kusur (defect) ile ilgili değildirler.<sup>100</sup> Bu hatalar kavram öncesi, dil öncesi olup ahlâkın kökeni durumundaki tutkular rasyonel bir uyarıdan, doğruluk ve yanlışlıktan yoksundurlar.<sup>101</sup>

Bu noktada MacIntyre’in dikkat çektiği gibi, hakikatin bir istek nesnesi olmadığı durumda bir hakikat arayışı olan felsefenin durumu pek parlak gözükmez:

Hume’a göre doğruluğun/hakikatin kendisi belli doğrulukları bilme faydası ya da belli koşullarda bilme tatmini dışında bir istek (desire) nesnesi değildir. Fakat bu durumda felsefedeki hakikat arayışını nasıl açıklayacağız? Hume’un cevabı, felsefe ve entellektüel soruşturma hazzının daha genel olarak, ‘temelde zihin eyleminden, dahilik egzersizinden (exercise) ve herhangi bir hakikati keşfetme ya da kavrama içerisinde anlamadan oluştuğu’ (*Treatise*, II, III, X) yönündedir. Dolayısıyla felsefe, çullukları (woodcocks) ya da yağmur kuşlarını avlamaya benzer olarak ortaya çıkar; her iki etkinlikte de tutku kovalama hazları içerisinde tatmin bulur. Ve bu felsefe anlayışı da hakim İngiliz ve İngilizleştirici (Anglicizing) sosyal ve kültürel düzeni içerisinde, kendisine uyumlu olarak gördüğümüz yere çok iyi bir şekilde uyum gösterir.<sup>102</sup>

MacIntyre, Hume’a yönelik bu değerlendirmeleri sonrasında şu sert sonuca ulaşır: Hume’un felsefesi, felsefeye pek de konuksever olmayan hâkim İngiliz sosyal ve kültürel düzeninin bir sözcüsü durumundadır.<sup>103</sup>

Çalışmamızı sonlandırmadan önce MacIntyre’in hemşehrisi Hume’a yönelik bu sert ve fazlasıyla ses getiren ithamını biraz daha açık kılalım. Öncelikle MacIntyre’a göre *Treatise* “politik bir doküman”dır;<sup>104</sup> çünkü Hume bu kitapta Hobbes, Shaftesbury, Mandeville ve Hutcheson’u takip ederek insan doğasının ve toplumunun evrensel bir açıklamasını verdiğini iddia etse de insan doğasına dair belli bir düzeni;<sup>105</sup> yani İngiliz sosyal ve kültürel düzenini benimseyerek ilerler. Böylece Hume, skolastik Aristoteles-

<sup>100</sup> David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 2016, s. 443.

<sup>101</sup> Alasdair MacIntyre, *Whose Justice Which Rationality*, s. 302.

<sup>102</sup> Alasdair MacIntyre, *Whose Justice Which Rationality*, s. 301.

<sup>103</sup> Alasdair MacIntyre, *Whose Justice Which Rationality*, s. 324.

<sup>104</sup> Alasdair MacIntyre, *Whose Justice Which Rationality*, s. 298.

<sup>105</sup> Alasdair MacIntyre, *Whose Justice Which Rationality*, s. 293.

çilik ile İskoç teolojisi, yasası ve bu yapı içerisindeki ahlâka bir rakip olarak karşımıza çıkar;<sup>106</sup> açıklamaları, 17 yy. sonlarına kadar üniversitelerde okutulan Aristoteles'in *Nikamokhas'a Etik*'inin ve *Politika*'sının rakibidir.<sup>107</sup>

MacIntyre, Hume'un tutkular teorisinde İngiliz düzenini benimseyeceğine dair bir ilerleyişi görebileceğimizi düşünür. Öncelikle Hume, *İnceleme*'nin I. Kitabında ideler geleneğine bağlı kalarak, birincil bakış açısından benim izlenimlerim, benim idelerim derken, etiği ve erdemleri tartıştığı III. Kitabında bu birincil kişi kaybolur, söylemese de belli bir kişisel özdeşlik (personal identity) (yani İngiliz özdeşliği) ile hareket eder. Birincil benlikten üçüncü benliğe, yani toplumsal benliğe geçişi ise gördüğümüz üzere kendini beğenmişlik, alçak gönüllülük, sevgi, nefret gibi tutkular ile yapar. Hatırlarsak Hume tutkular teorisinde, her insanın tutkularını, diğerlerinin tepkileriyle karakterize eder. Bu yolla;

Her benlik kendini bir benlikler topluluğunun parçası olarak, diğerlerinin yüklediği bir özdeşlikle tasarlar/kavrar (conceive). Sosyal olarak atfedilen kişisel özdeşlik tutkuların karakterize edilmişinde ortaya çıkar ve belli bir yere kadar ideler yolu geride kalır.<sup>108</sup>

Toplumsal özdeşliğin bu tesisinde, “kendini beğenmişlik/gurur ve alçakgönüllük/kendini küçük görme” ve “sevgi ve nefret” nesnelere, nedenleri üzerinde durduğumuz niteliklerdir; özellikle bu niteliklerden “mal-mülk (property) özgüveni”, kendini beğenmişliğe/gurura en çok yol açandır. “Kendini beğenmişlik/gurur, alçakgönüllülük/kendini küçük görme, sevgi ve nefret” merkezinde yer alan, adaletin içeriğini belirleyen bu mal-mülktür. Adalet ve adaletsizlik mal-mülkün amaçlarına hizmet etmekle ele alınır.<sup>109</sup> MacIntyre'a göre, ... evlerden ve diğer sahip olunanlardan ve hiyerarşi içerisindeki yerinden dolayı kendini beğenen bir sistem, ki malın-mülkün mertebeyi/sırayı (rank) belirlediği ve yasa ve adaletin ise ayırteci işlevler olarak varlıkların korumasına sahip olduğu bir sistem, karşılıklılık ve münasebet yapısının temel taşıdır; böylelikle adalet ilkeleri sosyal düzene karşı itirazlar için dikkate değer bir temel sağlayamaz: Bu, Hume'un *Treatise*'de evrensel insan doğasının karakteristiğini sergiliyor olarak resmedilen bir sosyal ve kültürel düzen türüdür, hem de elbette Roy Porter'ın onsekinci yüzyıl İngiliz toprak sahibi sınıfının ve onların müşterilerinin ve tabi olanların yüksek derecede spesifik yaşam tarzını kurumsallaştırıyor olarak betimlediği sosyal ve kültürel düzen türüdür. Hume'un bu şekilde insan doğasına dair sunduğu şey, onsekizinci yüzyıl İngiliz insan doğasıdır, aslında baskın olan da olsa bunun salt bir varyantıdır.

Dolayısıyla Hume *Treatise*'de, hâkim İngiliz sosyal ve kültürel düzeninin düşünce-

<sup>106</sup> Alasdair MacIntyre, *Whose Justice Which Rationality*, s. 323-324.

<sup>107</sup> Alasdair MacIntyre, *Whose Justice Which Rationality*, s. 313; Alasdair MacIntyre, *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, s. 82-83.

<sup>108</sup> Alasdair MacIntyre, *Whose Justice Which Rationality*, s. 292-293.

<sup>109</sup> Alasdair MacIntyre, *Whose Justice Which Rationality*, s. 294-295.

sinde ve pratiğinde gömülü olan kavramları ve tezleri felsefi terimlerle ortaya koymak için, o ana kadar ulaşılmış ideler yolunun en felsefi sofistike versiyonu içerisinde, bu ideler yolunun kendi gelişimi ve dönüşümü ile tedarik edilen materyelleri kullanmıştır... Hume, yaşamı kadar teorisinde de baştan sona bir asimilasyonistti... İskoç şairlerini olası olduğu kadar salt İngiliz şairlerine benzedikleri için övdü.

Benzer bir tarzda, *The History of England*'da ise İskoç eylemlerini ve kurumlarını İngiliz eylemleri ve kurumları gibi olmadıkları için kınadı...<sup>110</sup>

Sonuç olarak bir Aristotelesçi olan MacIntyre için Hume, belli toplumsal değerleri önvarsayarak hareket eder. Adalet için gerekli olan söz konusu toplumsal değerler, bireylerin pratik yargılarını, pratik akıl yürütmelerini de belirler. Bu toplumsal bağlam ise, karşılıklı fayda temelinde ilişkilerin ve değiş tokuş ile arzumuzun tatmin edildiği, müşterilerin tatmin olduğu bağlamdır.<sup>111</sup>

MacIntyre'in belirttiği ve gördüğümüz gibi, Hume için sözünü ettiği toplumsal bağlamı güvenli ve barışçıl kılmak ise, pratik aklın hizmetinde olduğu sakin tutkuları güçlendirmekle, sosyalliği arttırmakla mümkündür. Örneğin pratik akıl uzun süreli ilgiler hesabı ile sakin tutkuları izlememize yardım edecektir.<sup>112</sup> Ancak, bu toplumsal ilişkilerin barışçıl ve mutlu devamı için en öncelikli yapılacak şey, “erdemler ve erdemsizlikler”e dair “belli bir genel, sağlam, tarafsız bakış açısı”nı kazanmamızdır. Bu sağlam bakış açısını kazanmamız ise, “tarihsel süreç” içerisinde varlık kazanan “ortak alışkanlıklar”a bağlı belli bir sosyal çevrenin, toplum ve adaletin bize kazandırdığı “ahlâkî standartlar” ile olabilir. İlgili standartların inşası ve benimsenmesi ile gerçek anlamda erdem ve erdemsizliklere dair bir his, tutku paylaşımında bulunabiliriz. Ve MacIntyre'a göre, Hume'un pratik rasyonalite ve adalet anlayışı da tarihsel süreçle inşa olan belli bir “duygu ve tutku konsensusu”nu, “ortak alışkanlıklar”ı bize verir.<sup>113</sup> *İnceleme* boyunca kitabın merkezinde tuttuğu, adım adım genişlettiği alışkanlık, adetler ise artık bir gelenek hâline gelmiş olan ve hâlâ devam etmekte olan liberal tarihin alışkanlıklarıdır.

## Sonuç

Bu çalışmamızda, Hume'un sentimantalist ya da duygulanımcı ahlâk öğretisinin karakterini, *İnceleme*'ye dikkat ile ortaya çıkarmaya çalıştık. Hume, ahlâk anlayışını III. Kitap'ta ele alsa da söz konusu kitap I. ve II. Kitaplar ile sıkı bir etkileşime sahiptir. Örneğin her üç kitap da “gözlem”, “deneyim”, “deneyimin basit ilkeleri” ve deneyime

<sup>110</sup> Alasdair MacIntyre, *Whose Justice Which Rationality*, s. 295-296.

<sup>111</sup> Alasdair MacIntyre, *Whose Justice Which Rationality*, s. 297-298, 304.

<sup>112</sup> Alasdair MacIntyre, *Whose Justice Which Rationality*, s. 306, 309; 313-314.

<sup>113</sup> Alasdair MacIntyre, *Whose Justice Which Rationality*, s. 314-315, 319-321.

dayanan ‐alışkanlıklar‐a farklı düzeyde yer verirler. Hume, etkileyici bir tutarlılıkla, alışkanlıkların yaşamımızda belirleyici olduğunu, aklın ise bir araç rolü oynadığını düşünür. Üzerinde durduğu, deneyimle ele aldığı alışkanlıkları nesnelere diğer bireylere adım adım genişletir. Yaşamlarımızın bu şekilde, alışkanlıklara bağlı ilerlemek zorunda olduğunu, nedensellik ilkesi gibi teorik tartışmaların sadece felsefeciler için sorun olduğunu belirtir.

Hume bu değerlendirmelerini insan doğasına dair evrensel ilkelere ulaşarak yaptığını söyler. Açıkçası bu iddiası, en azından II. ve III. Kitap için inandırıcı olmaktan uzaktır. Çünkü Hume’un ahlâk öğretilerinde merkezi duygulardan biri olan, ‐gurur/kendini beğenmişlik‐ yeni gelişmekte olan kapitalist ilişkilere sıkı bağlılık gösterir. Gördüğümüz gibi ‐zenginlik‐ bir gurur nedeni, ‐girişimcilik‐ ise bir erdem olarak karşımıza çıkar. Eğitim ve tarihsel süreçle kazanılan ‐adalet‐ erdemi ise malı-mülkü korumayı hedefler; çünkü mal-mülkün toplumsal barış ve istikrar için tehlike yaratacağı düşünülür.

Açıkçası Hume’un ahlâk ve erdem anlayışında, kendi toplumunun mevcut değerlerine bağlı kalarak belli sonuçlara ulaştığına şüphe yoktur. Bu olgu onun kadar hepimiz için geçerlidir. Hegel’in haklı olarak belirttiği gibi, her filozof kendi döneminin çocuğudur. Dolayısıyla filozofları kendi dönemi içerisinde sosyolojik, tarihsel ve felsefi yönleriyle anlamamız gerekir. Hume’un değerlendirmelerinde dikkat edeceğimiz önemli nokta şudur: Ahlâkî kavramları, toplumsal ilişkilerinden soyutlanmış bireyden hareketle değil belli bir tarihselliğe ve geleneğe sahip toplumsal ilişkilerle ele almalıyız. Hume’un insan doğasına dair etkileyici, dahice *İnceleme*’si de insanın bu tarihsel yazgısından kaçamaz.

#### KAYNAKLAR

- Baier, Anna C.; *A Progress of Sentiment*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1991.
- ; ‐Hume’s Place in the History of Ethics‐, *The Oxford Handbook of the History of Ethics*, ed. by R. Crisp, Oxford: Oxford University Press içinde, 2013, 400-420.
- Baillie, James; *Hume on Morality*, London and New York: Routledge, 2000.
- Copleston, Frederic; *A History of Philosophy Vol.: V*, New York, London: Doubleday, 1994.
- Cohon, R.; ‐Hume’s Moral Philosophy‐, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL=<<https://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/hume-moral/>>, 2010.
- Deleuze, Gilles; *Empiricism and Subjectivism: An Essay On Hume’s Theory of Human Nature* trans. with an Intr. by Constantin V. Boundas, New York: Columbia University Press, 1991.
- Garrett, David; *Hume*, London&New York: Routledge, 2015.
- Hume, David; *An Enquiry Concerning The Principles of Morals*, Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company, 1983.
- ; *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme: Deneysel Akıl Yürütme Yöntemini Moral Konulara Uygulamaya Yönelik Bir Çalışma*, çev. Ergün Baylan, Ankara: Bilgesu Yay, 2009.



- ; *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev.: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yay., 2016.
- ; *İnsan Doğası vb. Üzerine Bir İnceleme BAŞLIĞI ALTINDA Yakınlarda YAYIMLANAN BİR KİTABIN BİR ÖZETİ*, David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* içinde.
- Irwin, Terence; *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study*, (Vol.II. From Suarez to Rousseau), Oxford: Oxford University Press, 2008.
- MacIntyre, Alasdair; “Hume on ‘is’ and ‘ought’”, *The Is/Ought Ouestion*, ed. by W. D. Hudson, London: MacMillan Education, 1969, s. 35-51.
- ; *Whose Justice Which Rationality*, Indiana: University of Notre Dame Press, 1988.
- ; *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Norton, David Fate; “The Foundations of Morality in Hume’s *Treatise*”, *The Cambridge Companion to Hume*, (ed. by David Fate Norton, Jacqueline Taylor) içinde, 2009, 270-311.
- Öymen, Örsan; *Hume*, İstanbul: Say Yay, 2010.
- John Rawls; *Lectures on The History of Moral Philosophy*, ed. Barbara Herman, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2000.
- Schmitter, Amy M.; “17th and 18th Century Theories of Emotions”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL=<[https:// plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/emotions-17th-18th/](https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/emotions-17th-18th/)>, 2016.
- Smith, Norman Kemp; *The Philosophy of David Hume*, London: Palgrave Macmillan, 2005.
- Stroud, Barry; *Hume*, London & New York: Routledge, 1977.
- Taylor, Jacqueline; “Hume on Pride and The Other Indirect Passions”, *The Oxford Handbook of Hume*, ed. Paul Russell, Oxford: Oxford University Press içinde, 2016, 295-312.
- Vitz, Rico; “The Nature and Functions of Sympathy in Hume’s Philosophy”, *The Oxford Handbook of Hume*, Oxford: Oxford University Press içinde, 2016, 312-333.
- Wiggins, David, *Ethics: Twelve Lectures on the Philosophy of Morality*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2016.
- Zelyüt, Solmaz; *Dört Adalı*, Ankara: Doğu Batı Yay, 2010.



# İBNÜ'L-ARABÎ VE KONEVÎ'DE YARATMA VE DİNAMİK AHLÂK

Ender Büyüközkar\*

CREATION AND DYNAMIC MORALS IN IBN AL-ARABI AND QUNAWI

## ÖZ

Bu çalışmanın konusu, İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin yaratma hakkındaki görüşlerinin ahlâk anlayışlarına olan etkisidir. Yaratma hakkındaki görüşleri dört temel yapıtaşını ihtiva eder. Bunlar; Allah'ın her şeyi yaratması, yaratmanın taayyün ve tezahüre karşılık gelmesi, yaratmanın ilahî isimler vasıtasıyla vuku bulması ve yaratmanın sürekliliği ve yenilenmesidir. "Ahlâk", "ahlâklanma", "makam", "hâl" ve "seyr ü süluk" kavramları üzerine yapılan inceleme neticesinde görülmüştür ki yaratmaya dair temel yapıtaşların tümünün ahlâk alanında yansımaları bulunur. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin ahlâk anlayışının ontik bir zemin üzerine inşa edildiği söylenebilir. Bu zeminin karakteristiği ise daha ziyade yaratmanın sürekliliği ve yenilenmesidir. Bu çerçevede İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin sisteminde dinamik ahlâka yer verildiği görülmektedir. Dinamik ahlâk tasavvurunu izah etmede "hulk-ı cedit" tabirinden de yararlanmak mümkündür. Bu tabir huyların, daha doğru bir ifadeyle makam ve hâllerin sürekli yenilenmesi anlamını taşımakta ve namütenahi manevî yolculuğa işaret etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Yaratma, halk-ı cedit, ahlâklanma, makam, hâl, seyr ü süluk, dinamik ahlâk, hulk-ı cedit.

## ABSTRACT

The subject of this paper is the effect of Ibn al-Arabi's and Qunawi's views on creation to their understanding of morals. Their views on creation contain four building blocks. These are the creation of everything by God, the correspondence of creation to emergence and appearing, the occurrence of creation by means of

\* Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, ebuyukozkara@sakarya.edu.tr. Yazı geliş tarihi: 06.10.2017; kabul tarihi: 04.12.2017.

the divine names, and the continuity and renewal of creation. As a result of the examination on the concepts of ‘morals (*ahlaq*)’, ‘gaining habit (*tahalluq*)’, ‘station (*maqam*)’, ‘state (*hal*)’, and ‘journey and travel (*sayr wa suluk*)’, it is seen that all of the building blocks concerning creation have reflections in the field of morals. Consequently, it can be said that Ibn al-Arabi’s and Qunawi’s understanding of morals is built on an ontic ground. The characteristic of this ground is the continuity and renewal of creation. In this context, it is seen that Ibn al-Arabi’s and Qunawi’s system gives place to dynamic morals. It is also possible to benefit from the term ‘renewal of morals’ while explaining the thought of dynamic morals. This term means the continuous renewal of habits, or rather stations and states, and refers to the endless moral journey.

**Keywords:** Creation, renewal of creation, gaining habit (*tahalluq*), station (*maqam*), state (*hal*), journey and travel (*sayr wa suluk*), dynamic morals, renewal of morals.

...

## I. Giriş

Etimolojik verilerden yararlanmak kavramlar üzerine inceleme yapma hususunda katkı sağlar. Bununla birlikte söz konusu verilerin sağlayacağı katkı kavramların semantik serüvenlerine göre farklılık gösterir. Bazen bir kavramın kök anlamının verilmesi, o kavrama ilişkin incelemenin girizgâhı olmaktan öte bir işleve sahip değilken kimi zaman yapılan etimolojik izah, kavramın anlaşılması açısından bir hayli önem taşır. Bu çalışmanın merkezinde yer alan “ahlâk” kavramı tam da bu türdendir. Binaenaleyh söz konusu kavrama ilişkin incelemeye etimolojik verilerle başlamak ve dahi bu veriler ışığında bir yön vermek uygun olacaktır.

Türkçeye Arapçadan geçen “ahlâk (أَخْلَاق)” kelimesi “h-l-k (خَلَق)” kökünden türemiştir. Bu sözcüğün yine aynı kökten gelen “hulk (خُلُق)” veya “huluk (خُلُق)” sözcüğünün çoğulu olduğu belirtilir.<sup>1</sup> Elmalılı Hamdi Yazır (1878-1942) ise *Hak Dini*

<sup>1</sup> Muhammed İbn Mukerrem İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, Bulak: el-Matbaatu'l-Amiriyye, 1301 h., c. 11, s. 374; Mustafa Çağrı, “Ahlâk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. 2, s. 1; Carra De Vaux, “Ahlâk”, *İslâm Ansiklopedisi İslâm Âlemi Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Biyografya Lugati (İA)*, c. 1, s. 157; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabaıcı Yayınevi, 2002, s. 32, 172; Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995, s. 245; Emrullah İşler, *Türkçede Anlam Kaymasına Uğrayan Arapça Kelime ve Kelime Grupları*, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1997, s. 17; F. Steingass, *The Student's Arabic-English Dictionary Companion Volume to the Author's English-Arabic Dictionary*, London: Crosby Lockwood and Son, 1884, s. 338; Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, haz. J. Milton Cowan, Ithaca: Spoken Language Services, Inc, 1976, s. 258.

Türkçe’de “ahlâk” kelimesi “evlat” kelimesi gibi müfret makamında kullanılmaktadır (Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1971, c. 8, s.5268).

*Kur'ân Dili* adlı tefsirinde “hulk” kelimesinin çoğulunun huluk ve ahlâk olduğunu ifade eder.<sup>2</sup> Öte yandan ne Ragıb el-İsfahânî'nin (954-XI. yy.ın ilk çeyreği) *el-Mufredât*'ında ne Firuzabadî'nin (1329-1415) *el-Kâmûsu'l-Muhît*'inde ne de Mütercim Asım Efendi'nin (1755-1819) *el-Okyânûsu'l-Basît*'inde “ahlâk” sözcüğünün “hulk” veya “huluk” sözcüğünün çoğulu olduğuna dair bilgi verilir.<sup>3</sup>

Anlam açısından konuya bakılacak olursa “hulk” kelimesi huy, yaratılıştan gelen özellik, doğuştan nitelik, karakter, seciye, tabiat, yapı, mizaç, muruet, din, edep, örf gibi anlamlar taşır. Huluk da benzer şekilde huy, yaratılıştan gelen özellik, doğuştan nitelik, karakter, seciye, tabiat, mizaç, muruet, alışkanlık, din, edep, örf, yaşam biçimi gibi anlamlara gelir.<sup>4</sup> Görüldüğü üzere her iki kelime de pek çok manayı ihtiva eder niteliktedir. Bununla birlikte bu sözcükler ile aynı kökten gelen “halk (حَلَقٌ)” kelimesi ile mukayese yoluyla temel bir anlamın ortaya konması mümkün görünmektedir. Şöyle ki “halk” ve “hulk” kelimeleri şerb ve şurb veya sarm ve surm gibi aslında birdir, bir manayadır. Ancak halk, basar yani gözle idrak olunan heyet, şekil ve suretlere mahsusken; hulk, basiret yani gönülle idrak olunan kuvve ve seciyelere mahsustur ve bu ikincisi insanda bir melekedir ki neftse hâsıl olduğunda bu meleke sebebiyle fiiller neftsen tekellüf ve talep olmaksızın ortaya çıkar. Başka deyişle bu meleke sayesinde düşünüp taşınma gerekmeksizin iyi davranışlar kolaylıkla sergilenir.<sup>5</sup> Bu çerçevede “halk” sözcüğü, insanın zahirî sureti yani fizikî yapısıyla alakalıyken; “hulk” sözcüğü, insanın batınî sureti yani manevî yapısıyla alakalıdır.<sup>6</sup> Kaşânî'nin deyişiyle hulk naatları yani sıfatları içeren şey demektir ve buna göre nefsin sıfatlarına karşılık gelir.<sup>7</sup>

Ayrıca “ahlâk” sözcüğü aynı zamanda “halak (حَلَقٌ)” sözcüğünün çoğul formlarından birine tekabül eder. “Halak” kelimesi eski, yıpranmış, aşınmış, eski püskü gibi anlamlara gelip “ahlâk” kelimesinin bu bağlamdaki kullanımı konu dışıdır (Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, s. 246; Steingass, *The Student's Arabic-English Dictionary*, s. 338; Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, s. 259; Ebu'l-Kemal es-Seyyid Ahmed Asım, *el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercumeti'l-Kâmûs*, İstanbul: Matbaatu'l-Osmaniyye, 1305b h., c. 2, s. 897; İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, c. 11, s. 376).

<sup>2</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. 8, s. 5268.

<sup>3</sup> Ragıb el-Esfahânî, *el-Mufredâtü fî Garibi'l-Kur'ân*, Beyrut: Daru'l-Marife, 1998, s. 157-8; Muhammed İbn Yakub el-Firuzabadî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Beyrut: Muessesetu'l-Risale, 2005, s. 880-1; Asım, *el-Okyânûsu'l-Basît*, c. 2, s. 896-8.

<sup>4</sup> Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, s. 245; Steingass, *The Student's Arabic-English Dictionary*, s. 338; Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, s. 258; el-Firuzabadî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, s.881; Asım, *el-Okyânûsu'l-Basît*, c. 2, s. 898; İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, c. 11, s. 374; Çağrıçı, “Ahlâk”, s. 1; Elsaid M. Badawi-Muhammed Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*, Leiden: Brill, 2008, s. 284; Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005, s. 253; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 32, 172.

<sup>5</sup> el-Esfahânî, *el-Mufredât*, s. 158; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. 8, s. 5268; Asım, *el-Okyânûsu'l-Basît*, c. 2, s. 898; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 32, 172.

<sup>6</sup> İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, c. 11, s. 374; Çağrıçı, “Ahlâk”, s. 1.

<sup>7</sup> Abdürrezzak Kaşânî, *Tasavvuf Sözlüğü Letâifu'l-A'lâm fî İşarâtu Ehlî'l-İlhâm*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004, s. 235.

“Halk” ve “hulk” kavramlarının aslında bir manaya gelmesi aralarında sıkı bir bağ olduğunu gösterir. Başka bir deyişle, mezkûr kavramlar aynı aslın iki farklı görünümüne tekabül eden kavramlar mesabesinde. Hâl böyle olunca halk hakkında kısa bir açıklamada bulunmak hulku ve dolayısıyla ahlâkı anlama açısından da kaynaklık edecektir.

“Halk” kelimesi; yaratma eylemi, yaratma, yaratılış, yapma, icat etme, yaratılmış bir şey, bir yaratı, yaratıklar, tüm evren, insan, insan ırkı, insanoğlu, insanlar, yaratılış tasarımı, fiziksel yapı, biçim, endam, yaratılış aşaması, yalan, uydurma gibi çeşitli anlamlar taşır.<sup>8</sup> Yan anlamlar bir kenara bırakılırsa “halk” sözcüğünün yaratma, yaratıklar ve fiziksel yaratılış olmak üzere üç temel anlamı ihtiva ettiği söylenebilir. Buradan hareketle halk ve hulka dair şöyle bir tespitte bulunulabilir: Hem fiziksel yapı hem de manevî özellikler yaratma ürünüdürler. Başka bir ifadeyle fiziksel özellikler gibi ahlâk da Yaratıcı'nın yaratmasıyla varlık kazanır. Bu hâliyle bu tespit pek bir anlam ifade etmez. Ne var ki ahlâkın yaratılışla belirlenip belirlenmediği veya ahlâkın değiştirilip değiştirilemeyeceği gibi sorular eşliğinde düşünüldüğünde yaratma temelli bir ahlâk okuması oldukça önemli görünür. Böyle bir okuma için ise evvel emirde yaratmanın neliği ve nasıllığının ele alınması gerekir.

Hiç şüphesiz yaratma denince tek bir şey anlaşılmamakta ve düşünce tarihine bakıldığında farklı yaratma modelleriyle karşılaşmaktadır. Bu çalışmada ise Muhyiddin İbnü'l-Arabî (1165-1240) çizgisindeki tasavvuf anlayışında<sup>9</sup> ortaya konan

<sup>8</sup> Badawi-Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*, s. 283; Steingass, *The Student's Arabic-English Dictionary*, s. 338; Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, s. 258.

<sup>9</sup> Kimileri tarafından İbnü'l-Arabî'ye “Ekberiyeye”, “Hâtemiyeye”, “Arabiyye” veya “Muhiyye” adıyla anılan bir tarikat nispet edilse de bunun gerçeklik taşımadığı ve onun yolunun tarikatlar üstü bir irfan yoluna tekabül ettiği söylenebilir. Öte yandan İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin dâhil olduğu tasavvuf geleneğini ifade etmek üzere “Ekberiyeye”, “Ekberilik”, “Ekberî görüş (the Akbarian View)”, “Ekberî gelenek”, “Ekberî-Konevî gelenek”, İbn Arabî ekolü (the school of Ibn Arabî), “İbn Arabî mektebi”, “İbn Arabî okulu” gibi ibareler kullanılmaktadır (Mahmud Erol Kılıç, “Ekberiyeye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. 10, s. 244-5; a.mlf., *İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, İstanbul: Sufi Kitap, 2011, s. 82-3; a.mlf., “İbn-i Arabî'yle ‘Zaman’ın Ruhunu Okumak”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)*, S. 23, 2009, s. 59; Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî*, İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2010b, s. 127; a.mlf., *Tasavvufun Altın Çağı Konevî ve Takipçileri*, İstanbul: Sufi Kitap, 2015, s. 177; a.mlf., *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2009, s. 11; a.mlf., *İbnü'l Arabî Metafiziği*, İstanbul: Sufi Kitap, 2013, s. 341; a.mlf., “Sadreddin Konevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. 35, s. 421; a.mlf., “Türk Düşüncesinin Kurucu Düşünürlerinden Birisi Olarak Sadreddin-i Konevî”, *1. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, Konya: Meram Belediyesi Konevî Araştırma Merkezi Yayınları, 2010a, s. 77; Mikâil Bayram, *Sadru'd-din-i Konevî Hayatı, Çevresi ve Eserleri*, İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2012, s. 134; Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, çev. Ali Ünal, İstanbul: İnsan Yayınları, 1985, s. 132; Michel Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman Hakikat, Şeriat ve İbn Arabî*, çev. Atilla Ataman, İstanbul: Nefes Yayınları, 2015, s. 37; William Chittick, “Merkezî Nokta: İbn Arabî Ekolünde Sadreddin Konevî'nin Rolü”, çev. Betül Güçlü, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)*, S. 23, 2009, s. 669; Stephen Hirtenstein, “The Image of Guidance The

yaratma izahı göz önünde bulundurulacak ve bu izah temelinde şekillenen ahlâk anlayışına ilişkin bir inceleme yapılacaktır.<sup>10</sup> Söz konusu izah ve inceleme için ise İbnü'l-Arabî'nin ve talebesi Sadreddin Konevî'nin (1209 c.-1274) görüşleri merkezli bir çalışma yürütülecektir.

## II. Yaratma

“Yaratma” konusu türlü veçheleri olan bir konu olup İbnü'l-Arabî ve Konevî metinlerinde detaylı bir şekilde izah edilmiştir. Bu çalışmada ise “ahlâk” kavramına ilişkin inceleme için veri toplama maksadıyla konunun temel noktaları ele alınacaktır.<sup>11</sup>

İbnü'l-Arabî her şeyin Allah tarafından yaratılmış olduğu gerçeğinin aklın kesin kanıtıyla (بلبرهان العقلي) sabit olduğunu belirtir.<sup>12</sup> Bu çerçevede ne o ne de Konevî söz konusu gerçeği kanıtlamakla uğraşır. Onların meşguliyet sahasında yaratmanın ne olduğu ve nasıl vuku bulduğu yer alır.

Yaratma faaliyetinin neliği ve nasıllığı, yaratma ile yazmak ve söylemek arasında kurulan benzerlikten yola çıkılarak ifade edilebilir. Konevî mezkûr benzerlik hakkında şöyle der:

Sayfa ve ondaki yazı, nefes ve ses, Genel Varlık nûrunun zikredilen Nefes-i Rahmânî ile yayılmasının benzeridir; var olan, başka bir ifâdeyle varlığa giren malûmların sûretleri, bu Nefes-i Rahmânî'de taayyün etmiştir.

Yazmak ve söylemek, yaratmak ve izhâr etmenin benzeridir; yaratma ise, ya taayyünleri ‘Kün/Ol’ ile zuhûr eden Nefes-i Rahmânî vasıtasıyla ya da Kalem-i a'lâ vasıtasıyla gerçekleşir. Yazının ve söylemenin yaratmanın ve izharın benzeri olması, Hakkın yazan, gerektiren, yaratan, tasvir eden, işini tedbir eden; isim ve sıfatlarına göre taayyün eden zâtının âyetlerini açıklayan olması cihetinden sâbit olan benzerliktir.<sup>13</sup>

Görüldüğü üzere, yaratma suretlerin taayyünü ve tezahürü bağlamında ele alın-

Akbarian View of Sadr al-Din Qunawi”, *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, Konya: Meram Belediyesi Konevî Araştırma Merkezi Yayınları, 2010, s. 251).

<sup>10</sup> Bu çalışmada gelenek, görenek gibi kültürel unsurlar vasıtasıyla açığa çıkan, ahlâkın toplumsal hayattaki görünümüleri göz önünde bulundurulmamaktadır. Bunun yerine bireyin ahlâk, ahlâklanma ve ahlâklılığını merkeze alan bir etik yaklaşımın ilkeleri ile bunların ontolojik ve teolojik arka planı ele alınmaktadır.

<sup>11</sup> Yaratma mevzusu hakkında bkz.: Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2011, s. 230-40, 293-304; a.mlf., *Sadreddin Konevî*, s. 109-120; a.mlf., *Tasavvufun Altın Çağı*, s. 115-9, 169-76; a.mlf., *İbnü'l Arabî Metafiziği*, s. 70-9; a.mlf., *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 194-202; Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 124-6; Süleyman Uludağ, *İbn Arabî*, Ankara: Tükiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995, s. 121-5; el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 254, 702-4.

<sup>12</sup> Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006a, c. 1, s. 244; a.mlf., *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, haz. Osman Yahya-İbrahim Medkur, el-Kahire: el-Heyetu'l-Misriyyetu'l-Ammetu li'l-Kitab, 1985b, c. 2, s. 71.

<sup>13</sup> Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği Miftâhu Gaybi'l-Cem ve'l-Vücûd*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009b, s. 132.

maktadır. Başka bir ifadeyle, yaratma ilmî olana haricî varlık kazandırmayı, batını zahir hâle getirmeyi imler. Bu çerçevede “Hakka ait olan şey, vücûdî tecellîsiyle ve cömertlik feyziyle her şeyi o şeyin kendisine verdiği bilgiye göre kendi mertebesinde izhâr etmektir” denilmektedir.<sup>14</sup> Bu açıdan yazmak ve söylemek ile yaratma arasında benzerlik söz konusudur. Zira kelam, konuşanın ilminin sureti olup bilinenlerin batından zahire çıkışını işaret eder.<sup>15</sup> Dolayısıyla yazı ve söz vasıtasıyla ortaya konan zahirî harf ve kelimelerin bir nevi yaratma ürünü oldukları söylenebilir.

Yukarıda alıntılanan pasaja ilişkin belirtilmesi gereken diğer bir husus, zatın isim ve sıfatlarına göre taayyün etmesi durumudur. Şöyle ki mutlak varlığı ve birliği bakımından Hak hiç bir isim, sıfat ve vasıf ile nitelenemez olup her tür idrakin dışındadır.<sup>16</sup> Öte yandan Hakk’ın bazı isim, sıfat ve vasıflar eşliğinde idraklere konu olması vakidir. Bu durumu mümkün kılan ise Hakk’ın taayyünüdür: İsim ve sıfatlar Amâ mertebesinde görünür olup mutlaklığı itibarıyla sınırlanamaz olan Hak sınırlanmış şekilde taayyün eder.<sup>17</sup> Yani Hakk’a isimlerin izafe edilmesi eser ve kabiliyetlerle taayyün eden itibarlar çerçevesinde vuku bulur. Böylelikle isimlendirilen tek iken isimler çoğalmışlardır.<sup>18</sup> Söz konusu isimler ise hakikatlerinin gereğine göre âlemi yaratmaya yönelirler ki yaratma talebi onlardan, yaratma emri ise Hakk’ın zatından gelir. Başka bir deyişle Hak esma aracılığıyla yaratır.<sup>19</sup> Öyle ki âlemin yaratılışı için gerçek sebep Hak olmakla birlikte isimlerin de sebeplilik bakımından işlevi vardır.<sup>20</sup> Allah isimlerinin otoritesinin ortaya çıkması için âlemi yaratmıştır. Zira güç yetirilen olmaksızın kudret veya merhamet edilen olmaksızın merhamet edicilik; etkileri olmayan, işlevsiz hakikatlere tekabül eder.<sup>21</sup>

Belirtilmesi gereken bir diğer husus yaratmanın kendisinin de sözel bir mahiyete sahip olmasıdır. Şöyle ki “Ol!” emri ve Nefes-i Rahmanî yaratmadaki söyleme tarafına, Kalem-i ala ise yazma cihetine işaret eder. Böylece Hakk’ın bir nevi söylemek ve yazmak aracılığıyla yarattığı dile getirilebilir. Öyle ki bütün varlıklar yaratıcı “Ol!” sözünden

<sup>14</sup> a.mlf., *Kırk Hadis Şerhi Şerh-i Hadis-i Erbaîn*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2003b, s. 130.

<sup>15</sup> a.mlf., *Tasavvuf Metafizigi*, s. 128-129.

<sup>16</sup> a.g.e., s. 21.

<sup>17</sup> Sadreddin Konevi, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları en-Nusûs fî Tahkiki Tavri'l-Mahsûs*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2008, s. 10; a.mlf., *Fâtiha Suresi Tefsiri İ'câzû'l-Beyân fî Te'vîli'l-Ümmi'l-Kur'ân*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009a, s. 155; a.mlf., *Tasavvuf Metafizigi*, s. 28.

<sup>18</sup> a.mlf., *Fâtiha Suresi Tefsiri*, s. 251.

<sup>19</sup> İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, c. 1, s. 281-2.

<sup>20</sup> Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2008, s. 110. “İlâhî isimler, var olan şeylerin maddeleri ve mümkünlerin asıllarıdır; hiçbir şeyin zuhûru bu isimlersiz mümkün olmadığı gibi, imkân âleminin kâideleri de ancak onlara dayanarak sâbit olabilir. Şâyet ilâhî isimlerin hükümleri ve bu isimlerin tasarrufları olmasa idi, kevnin varlığı adına hiçbir isim ortaya çıkmaz, bir *resim* zuhûr etmezdi” (Sadreddin Konevi, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2011, s. 10).

<sup>21</sup> İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, c. 1, s. 347.



varlığa gelmiş olup Allah'ın tükenmez kelimeleridirler.<sup>22</sup> Bu söz olmadan varolamazlar.<sup>23</sup> Konevî'nin belirttiği üzere tüm meydana gelenler, mevcutlar Hakk'ın kelimeleridir ve bu yönden asılları Nefes-i Rahmanî olup "Ol!" emriyle tezahür ederler.<sup>24</sup> Kelam-varlık arasındaki söz konusu ilişki, şu satırlarda daha sarîh biçimde ifadesini bulur:

Kelam (söz)<sup>25</sup>, etkili, nefsi ve Rahmanî bir şeydir ve 'yara' anlamındaki *kelem*'den türetilmiştir. (...) Buna göre mümkünlerin kulaklarını 'yaralayan' ilk kelam, 'ol' sözü idi. Âlem (Hakk'ın) kelam niteliğinden ortaya çıktı. Bu ise Rahman'ın nefesinin herhangi bir (sâbit) ayn'a yönelmesiyle gerçekleşir. Bu sayede kendisine yönelinen şeyin bireyselliği o nefeste açılır. Bu oluş kelam diye ifade edilirken oluşun gerçekleştiği yere de nefes denir. Bir harfin var edilmesini dileyenin nefesi de (o harfin var olmasıyla) sona erer. Böylelikle ses diye isimlendirilen nefes ortaya çıkar. Yönelişin boyutu hangi yerde sona ererse, eğer harfin dış varlığı özel olarak amaçlanmış ise, o esnada amaçlanan harfin dış varlığı ortaya çıkar. Böylelikle Hemze'den Vav'a kadar ve aralarında bulunan harf mahreçleri ortaya çıkar. Bu oluşan harfler, tekvîn miraçları diye isimlendirilir. Rahman'ın nefesi onlarda yükselir. Böylelikle a'yân-ı sâbite'den hangi ayn'ı belirlerse, varlık ile nitelenir.<sup>26</sup>

Yazmak bağlamında ise âlem Büyük Mushaf olarak tasvir edilir. Nasıl ki Kur'ân Hakk'ın sözlü okumasıysa bu Mushaf da hâl okumasıdır ve varlık sayfasında yazılmış ve rakamlanmış harflere karşılık gelir ve yazmak sonsuza dek sürmektedir.<sup>27</sup> Yazmanın sonsuza dek sürmesi durumu ise yaratmaya ilişkin bir başka hususa işaret eder. Bu, yaratmanın sürekliliği ile yaratmanın yenilenmesi olgusudur.

Bahsi geçen yenilenme olgusu pek çok yerde ifade edilir. Örneğin, *Fususü'l-Hikem*'de şeriatlardaki farklılaşma bağlamında şöyle bir açıklama yapılır: "Bir şeriatta

<sup>22</sup> Konevî şöyle der: "Hak, yazmak diye ifade edilen ilâhî şe'nlerinden herhangi birisinin gerektirdiği makûl-manevî bir hareketlenme ile onu zâtî varlık nuru ile boyadığında, bu sûret, yani yaratılması istenilen şeyin bilinmesinin sûreti, 'kelime' diye isimlendirilir. (...)" (Sadreddin Konevî, *İlâhî Nefhalar en-Nefehâtü'l-İlâhiyye*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004, s. 27-8). Kelimeler aynı zamanda konuşma niteliğini de haizdirler: "Hak kandilleri yakarak varlık evini aydınlatıp, kendisinin ise bilinmezlik karanlıklarında kalmasından sonra, gayret ve izzet perdesinin ardından âlemin suretleri ezeli ilimden ebedî dış varlığa çıkmıştır. Böylece suretler, hareket edici ve farklı dillerde konuşucu olarak görülmüştür. (...)" (İbn Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, c. 1, s. 332). Başka bir ifadeyle Hakk'ın mazharları O'nun dilleridir; bir dili olmayan hiç bir şey yoktur (İbnü'l-Arabî, *Fususü'l-Hikem*, s. 75, 112).

<sup>23</sup> *a.g.e.*, s. 154, 123. "Ol!" emrinin muhatabı emr âlemi ile ona bağlı halk âleminin aralarındaki ilişki şu şekilde izah edilir: "(...) Ve âlem-i emr ile Allah Teâlâ'dan bilâ-vâsita ancak emr-i Azîz'in müşâfehesiyle sâdir olan her bir şeyi murâd ettiler. Ve o vücûd-i mutlaka izâfe ile sebep-i sânidir; sebep-i evvel mevcûd-i mukayyede izâfe ile edir; o da mübtede'âttır. Ve âlem-i halk sebep-i mütekaddimden min-gayr-i müşâfeheti'l-emr sudûr eden her bir mevcûddur ki, o da 'kelime'dir. (...)" (Muhyiddin İbn Arabî-Ahmed Avni Konuk, *Tedbirât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı, İstanbul: İz Yayıncılık, 2013, s. 73-4).

<sup>24</sup> Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 51.

<sup>25</sup> Birebir alıntılardaki ayraç içinde yer alan ifadeler tarafımdan eklenmemiş olup aktarılan metinlere aittirler.

<sup>26</sup> Muhyiddin İbn Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008a, c. 7, s. 207-8.

<sup>27</sup> *a.mlf.*, *Fütühât-ı Mekkiyye*, c. 1, s. 283.

yasaklanmış şey, başka bir şeriatla helal olabilir. Kastedilen, biçimde haram ve helalliktir. Gerçekte ise helal olan şey, geçmiştekinin aynı değildir; çünkü emr<sup>28</sup> [أمر]<sup>29</sup>, yeniden yaratmadır [خلق جديد] ve [varlıkta]<sup>30</sup> tekrar yoktur. (...)”<sup>31</sup> Yine aynı eserde, Belkıs’ın tahtının getirilmesi hadisesinin izahında her nefes yaratmanın yenilenmesi (تجديد خلق) olgusundan hareket edilmekte ve başka bir yerde, itidale ulaşamayacağı fikri devamlı tekvin (تكوين) gerçeğiyle temellendirilmektedir.<sup>32</sup> Benzer bir şekilde Konevî *İcazu'l-Beyan*’ında vech-i hasla ilgili açıklama verirken yaratmanın yenilenmesi olgusundan bahseder:

Bu vecihle tahakkuk eden kimse, her nefeste yenilenme ve halk-ı cedit (yeniden yaratma) sırrını ârif olduktan sonra, kalbini fetretin giremeyeceği şekilde sürekli murakabe ettiğinde, aklına gelen her bir hatır ile hüküm verir ve kuşkusuz bir şekilde hükümlerinde isâbet eder. Çünkü, Hakkın katında asla tekrar olmadığı gibi, onun katında da asla tekrar yoktur. (...)”<sup>33</sup>

Yine bir yerde kâmil keşfin varlıkta asla tekrar olmadığını ifade ettiği belirtilir<sup>34</sup> ve başka bir yerde bütün âlemin her bir nefeste yeni bir yaratma içinde olduğu ve ne tekrarın ne de mümkünlerin kabullerinin ve ilahî cömertliğin nihayetinin söz konusu olduğu ifade edilir.<sup>35</sup> Konuyla ilgili örnekleri çoğaltmak mümkündür. Ancak burada asıl önemli nokta örneklerde dile getirilen yenilenme olgusunun izahının yapılabilmesidir. Uygun bir izah özetle şu şekildedir:

Yaratmanın yenilenmesinin temelinde Allah’ın sürekli yaratması gerçeği yatmaktadır. Zira sürekli yaratma olmaksızın her nefeste yaratmanın yenilenmesinden bahsetmek mümkün değildir. Öte yandan bu yaratışta (إيجاد) tekrar da söz konusu değildir.<sup>36</sup> Zira varlıkta tekrarın vuku bulması faydasız ve anlamsız olacağından ötürü imkânsızdır. Dolayısıyla Allah böyle bir şeyi yapmaktan münezze olup yaratmalarında tekrar yoktur. Başka deyişle tecelli tekerrür etmez.<sup>37</sup> Bunun yerine, Allah’ın varetliği (أوجد) ve bekasını dilediği bir cevherde benzerlerin meydana gelmesi söz konusudur.<sup>38</sup> Bu çerçevede yenilenme biçimsel olarak fena ve beka zincirinden müteşekkil bir şekilde ele alınır. Şöyle ki keşif ehline göre Allah her nefeste tecelli etmekte, tecelli ise tekerrür

<sup>28</sup> Demirli “أمر” sözcüğünü “oluş” ile karşılamaktadır.

<sup>29</sup> Aksi belirtilmediği durumlarda birebir alıntılardaki köşeli ayraç içinde yer alan ifadeler tarafımdan eklenmiştir.

<sup>30</sup> Bu ifade tarafımdan eklenmemiş olup aktarılan metne aittir.

<sup>31</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 222; Muhyiddin İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, haz. Ebu'l-Ala Afifî, Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1946, s. 202.

<sup>32</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 168, 188; İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 155, 171.

<sup>33</sup> Konevî, *Fâtiha Suresi Tefsiri*, s. 293.

<sup>34</sup> Konevî, *Fâtiha Suresi Tefsiri*, s. 262.

<sup>35</sup> a.mlf., *İlâhî Nefhalar*, s. 291.

<sup>36</sup> İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, c. 1, s. 364-5; a.mlf., *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, c. 2, s. 256.

<sup>37</sup> Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 15; a.mlf., *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, s. 38-9; İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 132-3.

<sup>38</sup> İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, c. 1, s. 364-5; a.mlf., *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, c. 2, s. 256.

etmemektedir. Buna ilaveten her bir tecelli ile yeni bir yaratma (خلقاً جديداً) gerçekleşirken önceki yaratma ortadan kalkmış olur. Böylece önceki yaradılışın gitmesi ve yenisinin gelmesi, tecellide fena ve bekanın ardı ardına gerçekleşmesine tekabül eder.<sup>39</sup> Tüm bunlar ise cüzî istidatlara müteallik olarak vuku bulur. Zira ilk varlığı kabulden sonra meydana gelen, yaratılan şeyler cüzî istidat vasıtasıyla kabul edilmekteyken vücudî bir şey olmayan küllî istidat gayba aittir.<sup>40</sup>

### III. Ahlâklanma ve Ahlâk Sahibi Olma

İbnü'l-Arabî halifenin yani ruhun onu istihlaf edenin yani Allah'ın isimleriyle ahlâklanmasından (tahalluk) ve bu durumun halifenin raiyyesinin<sup>41</sup> ahlâkında ve fiillerinde zahir olmasından bahseder.<sup>42</sup> “Tahalluk (تخلق)” kelimesi “h-l-k (خلق)” kökünden türemiş bir kelime olup şekillenmek, şekil almak, değişmek, karakter değiştirmek, birinin karakter veya edebine benzemek, huyu olmayan şeyle tekellüf edip huyulanmak, fitrat dışında bir varlık olmak, uydurmak, yalan peyda eylemek, parfüm emdirilmiş olmak, haluk kokusu sürünmek, kızmak, sinirlenmek gibi anlamlara gelir.<sup>43</sup> Konu dışı anlamlar göz ardı edilirse tahallukun özünde hulk yani huy değişimi olduğu söylenebilir. Ancak İbnü'l-Arabî ve Konevî perspektifinden bakıldığında huyun yenilenmesi kişinin hiç alakalı olmadığı bir huyun kazanılması şeklinde anlaşılabilir; bilakis yaratılış gereği tüm huylar yani ahlâk insanda bulunur ve ahlâklanma huyların kullanımı/gerçekleştirilmesi bağlamında bir anlam ifade eder. Bunun izahı için İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin sisteminde ahlâklanma ve ahlâk sahibi olma arasındaki ilişkinin ele alınması gerekir.

<sup>39</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 134; İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 126. Benzer bir açıklama için bkz.: Sadreddin Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2011, s. 156.

<sup>40</sup> a.mlf., *Tasavvuf Metafizigi*, s. 190-1, 139.

<sup>41</sup> Raiyye insanın organları ile zahiri ve batınî yetilerine tekabül etmekte olup badiye ve hadıra olmak iki şubeye ayrılır: “(...) Ve muhakkak Allah Teâlâ yevm-i kıyâmette, raiyyen bâdiyesi ve hâdirası hakkında senden adl mutâlebe eder. Ve muhakkak Allah Teâlâ senden onları sorar. (...) İmdi göz ve kulak ve dil ve el ve batn ve ferc ve ayak senin bâdiyen ehlinden âmillerin ve emînlerindir. Ve onlardan her biri iktisâb eylediği asnâf-ı maldan bir sınıf üzerine reis ve hâzindir. Ve onların reisi ve imâmı ‘his’ tir ki, bu havâssin kâffesi amelleriyle ona rücû’ eder. Ve muhakkak ‘his’ riyâseti ve memleketi ile sultân-ı hayâlîni tahtında mer’üstür. Ve ‘hayâl’ sıhhat ve fesâddan kendisinde olan şey ile sultân-ı zikrin tahtında mer’üstür. Ve ‘zikir’ sultân-ı fikrin tahtında mer’üstür. Ve ‘fikir’ sultân-ı aklın tahtında mer’üstür. Ve ‘akıl’ senin vezirindir. Ve sen ‘rûh-i kudsi’ ta’bîr olunan reis-i imâmsın. (...)” (İbn Arabî-Konuk, *Tedbirât-ı İlahiyye*, s. 283). Badiye ve hadıraya kısımlarına ilişkin alt türleri de ihtiva eden detaylı bir sınıflama için bkz.: a.g.e., s. 185.

<sup>42</sup> a.g.e., s. 67, 154.

<sup>43</sup> Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, s. 245; Steingass, *The Student's Arabic-English Dictionary*, s. 338; el-Firuzabadi, *el-Kâmûsu'l-Muhîd*, s. 881; Asım, *el-Okyânûsu'l-Basîd*, c. 2, s. 897; İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, c. 11., s. 1245.

İbnü'l-Arabî'ye göre tüm ahlâk ilahî nitelikler olup hepsi güzeldir ve insanın yaratılışında bulunur. Bundan ötürü güzel ahlâkın Allah'ta ahlâk olarak bulunduğu, insanın ise ona ahlâklanma yoluyla sahip olduğunu iddia eden kimse bilgisizce konuşmaktadır. Ancak şayet kişi mecazen böyle bir şey söylemişse veya Hakk'ın varlığının kulun varlığından önce geldiği gerçeğini göz önünde bulundurarak ahlâklanmadan bahsetmişse haklıdır. Zira Allah özü gereği varlığı zorunlu olandır, insan ise O'nun vasıtasıyla varlık kazanır ve tıpkı Allah'tan varlık kazandığı gibi ahlâkı da O'ndan kazanmıştır. Buna karşın ahlâklanmayla kastedilen, kulun hulk olarak sahip olmadığı ahlâkı sonradan elde edip onlarla nitelenmesiye o zaman bunu iddia eden kişi ne insanın yaratılışı hakkında ne de Allah'ın Âdem'i kendi suretinde yarattığına dair hadis hakkında bilgi sahibidir. Nitekim ahlâk insanın ilk yaratılışında bulunan özelliklere tekabül eder, ilahî huyların hepsi insanın yaratılışında mündemiçtir.<sup>44</sup>

Öte yandan bu huyların ilahî mertebede olduğu tarzda her insanda ortaya çıkması söz konusudur. Şöyle ki ister Hak ister insan açısından ele alınsın huyların hepsinin tüm varlıklar karşısında uygulanabilmesi mümkün değildir. Örneğin Allah genel manada cömerttir; fakat el-Mâni, ed-Dârr ve el-Müzill isimlerini de haizdir. Bu durum itibarıyla dilediğine azap ettiği gibi dilediğini de bağışlar, mülkü verdiği gibi çekip alır da. İnsana gelince aynı şey onun için de geçerlidir. Söz konusu huylar insanın aslî huyları olup insan onlara genel anlamda sahiptir; fakat herkese karşı bu ahlâkın sergilenmesi söz konusu değildir. Bununla birlikte huylar insanda bir kazanma veya Allah'tan ödünç alma şeklinde ortaya çıkmaz. Ancak mecazî anlamda bir ödünç almadan bahsedilebilir. İnsandan ortaya çıkan tüm huylar, iyi ya da kötü olsunlar onun yaratılışında bulunur.<sup>45</sup>

<sup>44</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 7, s. 385-6.

<sup>45</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 7, s. 386-7. Yukarıda zikredilen isimler türünden özelliklerin yanı sıra Hakk'ın kendisini isimlendirdiği fiil nitelikleri de vardır. Örneğin yaratmak, diriltmek, öldürmek gibi fiiller bu türdendir. Ayrıca gülmek, iki el gibi ifadeler de bu kapsama girer. Tüm bu nitelikler Hak hakkında geçerli olup inkâr edilmeleri mümkün değildir. Ancak bunlardan hiçbiri bizimle ilişkilendirildikleri şekliyle O'nun ile ilişkilendirilemez. Zira biz hem nitelikler hem de kendimiz ile nasıl ilişkilendireceğimiz hakkında bilgi sahibiyizdir. Hakk'ın zatını ise bilemeyiz ve bundan ötürü O'nun bir şeyi kendisiyle nasıl ilişkilendirdiği de bilgimiz dışındadır. Bu niteliklerin Hak ile ilişkisi O'nun bildiği tarzda ve zatının şanına yaraşır şekildedir (İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 7, s. 387). Cimri, yalancı gibi adlara gelince bunlar kula verilip ilahî mertebeye verilemeyecek cinsten isimlerdir. Cimri örneğine bakılacak olursa bu isim Hak için sabit değildir. Her ne kadar cimrilik vermemek demekse ve Allah el-Mâni ismine sahip olsa da burada bir nüans söz konusudur. Şöyle ki her cimrilik vermemek demekken her vermeme cimrilik değildir. Nitekim hak edene hakkını vermemek cimrilik olup Hakk'ın yaratıklarına hak etmedikleri şeyleri vermemesi bu şekilde değerlendirilemez. Bununla birlikte Rahman'ın Arş üstüne istiva ettiği yönündeki ayetteki (Tâhâ, 20/5) gibi sınırlama içeren bir özelliğin Hak ile ilişkilendirilmesi geçerlidir. Böyle bir özelliğin Hak ile ilişkisi bilinmese de hükmü sabittir ve şanına yakışır bir biçimde yorumlanması gerekir. Binaenaleyh kulun tesmiye olunduğu isimlerden eksiklik ve bayağılık içeren her isim ya akıl ve şeriatın reddettiği üzere Hakk'a verilemez ya da O'nun ile ilişkilendirilir (*a.g.e.*, c. 7, s. 388-9).

İbnü'l-Arabî sufilerin kullandığı “ilahî isimlerle ahlâklanma” ifadesini onların kullandığı şekliyle kullandığını; fakat tahakkuk etmeye dayalı bir saygıyla onu mutlak ve kesin bir bilgiye dayanmak suretiyle kullandığını belirtir. Buna bağlı olarak gerçekte söz konusu olanın ahlâklanma değil de ahlâk olduğunu ifade eder.<sup>46</sup> Ne var ki bunun hemen akabinde örf ve şeriat çerçevesinde ahlâk ve ahlâklanmayı farklı bir boyutta ele alır:

Süluk ehlinin bilmeye muhtaç olduğu ahlâka gelirse -ki nihayet mümkün olmadığına göre, hepimiz salıkiz- şöyle deriz: Örf ve şeriat, güzel ahlâk ve çirkin ahlâkı zikretmiştir. Bize ise, güzel ahlâkı yerine getirmek, bayağı olanından kaçınmak emredildi. Şeriat, ahlâkın iki kısım olduğuna dikkat çekti: Bir kısmı, insanın yaratılışında bulunur. (...) Ahlâkın bir kısmı ise kazanılmıştır. Kazanılmış ahlâk, ‘ahlâklanmak’ diye ifade edilir. Ahlâklanmak, ilk yaratılışında bu soylu ahlâkın bulunduğu kimseye benzemek demektir. Hiç kuşkusuz, güzel ahlâkı kullanmak güç bir iştir. Bunun nedeni, âlemde onun kullanımında karşılaşılan çelişkidir. (...) Herkesi razı etmek ve herkese güzel ahlâkla davranmak imkânsız olduğuna göre, insanın bu konuda kendini aşarak, hükmü Allah’a -ki şeriat demektir- bırakması zorunludur. Böylelikle insan şeriatı bu konuda bir ölçü ve önder edinir.<sup>47</sup>

Yukarıdaki pasaj incelendiğinde daha önce söylenenlere aykırı görünen yerlerle karşılaşılır. (a) Bunlardan biri ahlâkın şeriat mucibince güzel ve çirkin olarak ikiye ayrılmasıdır. Oysa daha önce tüm ahlâkın ilahî nitelikler olup hepsinin güzel olduğu ifade edilmişti. (b) Diğeri ise yine şeriate uyularak ahlâkın yaratılışta bulunan ve kazanılmış olmak üzere ikiye ayrılmasıdır ki bu ikincisi ahlâklanmayla özdeşleştirilir. Bu ise ahlâkın tümünün insanın yaratılışında bulunduğu ve ahlâklanmanın sadece mecazî bir anlam taşıdığı görüşüyle çelişir niteliktedir. İmdi, burada bir tutarsızlıktan veya görüş değişikliğinden mi bahsedilecektir? Yoksa tevil edilebilir bir durum mu söz konusudur?

Yukarıdaki soruları yanıtlamak pek kolay görünmemekle birlikte mezkûr uyumsuzlukların aslında tevil edilebilir nitelikte oldukları söylenebilir. Şöyle ki (a) ahlâkın ilahî nitelikler olup hepsinin güzel olarak addedilmeleri Allah’ın isimleriyle bağlantılı bir biçimde ele alınmalarıyla alakalıdır. Zira esma kaynaklı hiçbir huy çirkin olamaz. Böyle olunca isimleri kendisinde cem eden insanın<sup>48</sup> yaratılışında bulunan tüm ahlâk güzel olacaktır. Nitekim insan özü gereği iyi olup kötülük öze müteallik olmayan eylemlerdir.<sup>49</sup> Ahlâkın güzel ve çirkin olarak ayrılmasına gelince bu durum; huyların insandan ortaya çıkması, onların yerine getirilmesi bağlamında yapılan bir ayırım gibi durmaktadır. Başka bir deyişle sahip olunan huyların eylemler aracılığıyla tezahürü söz konusu olduğunda yerine getirilmesi gereken ahlâk ve kaçınılması gereken ahlâk ayırımı ortaya konur.<sup>50</sup>

<sup>46</sup> a.g.e., s. 389-90.

<sup>47</sup> a.g.e., s. 390.

<sup>48</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 26.

<sup>49</sup> a.g.e., s. 183.

<sup>50</sup> Belirtmek gerekir ki bu mevzu kötülüğün menşei meselesiyle yakından ilgilidir. Şöyle ki bir yandan

(b) Uyuşmazlıklardan diğerine gelince şu şekilde izah edilebilir: İnsan yaratılışı gereği ahlâk sahibidir. Bu bağlamda ahlâklanma mecazî bir anlam dışında başka bir şey ifade etmez. Ne var ki daha önce değinildiği üzere yaratılış statik değil, dinamik bir karakterdedir; insan her nefeste yeniden yaratılmakta, yenilenmektedir. Şeriatın dikkat çektiği kazanılmış ahlâk yani ahlâklanma bu çerçevede ele alınabilir. Şöyle ki sürekli yaratılma gereği sabit bir ahlâk yoktur, ahlâk yenilenmektedir. Bu ise ahlâkın kullanımında, uygulanmasında vuku bulur. Dolayısıyla bu anlamda ahlâklanmaktan söz edilebilir.<sup>51</sup>

Öte yandan “Ahlâklanmak, ilk yaratılışında bu soylu ahlâkın bulunduğu kimseye benzemek demektir” şeklindeki tarif, ahlâklanma ile insanda bulunan güzel ahlâk arasındaki ilişkiye işaret eder niteliktedir. Yani yaratılıştaki bulunan ahlâk ile kazanılmış ahlâk arasında bir bağ vardır. İlk yaratılışında soylu ahlâkın bulunduğu kimsenin kim olduğuna gelince suret bakımından ilk insan olan Hz. Âdem akla gelebileceği gibi ruh/hakikat bakımından ilk sırada yer alan Hz. Muhammed’in kastedildiğini söylemek yerinde olacaktır. Zira o, cismanî yaratılışına değin tüm ahlâkı edinmiş ve böylece ahlâk sahibi olarak yaratılmıştır:

(...) Hz. Muhammed’in ruhanîyeti, zamanın her hareketinde, Allah’ın o hareketlere yerleş-  
tirdiği ilâhî emirlere göre bir ahlâk kazanır. O’nun ruhanîyeti, Allah’ın kendisini yarattığı  
övlümüş huylarla bedeni dünya âleminde ortaya çıkıncaya kadar, bileşik varlığından önce  
bu ruhanî nitelikleri kazanmayı sürdürür. Bu meyanda Allah onun hakkında şöyle demiştir:

insan Allah’ın isimleriyle olan rabîta gereği yaratılışı itibarıyla güzel ahlâk sahibiyken diğer taraftan çirkin ahlâktan da bahsedilir. Çirkin ahlâk reddedilemez; zira hem şeriat mevcut olduğunu belirtir hem de realitede kolayca gözlemlenebilen bir olgudur. Öte yandan onun menşei, güzel ahlâkın dayanağı olan isimler olamaz. Zira Allah’a çirkinlik veya kötülük isnat edilemez. Başka deyişle, Hak’tan yalnızca mutlak hayır olan şey sadır olur (Konevî, *İlâhî Nefhalar*, s. 240). Şu hâlde, çirkin ve kötü nereden kaynaklanır? Sorunun yanıtı insanda bulunur: İnsana iyiliği de kötülüğü de veren bizzat kendisidir. Bu bağlamda iyilik kişinin gayesine uygun, doğa ve mizacına yatkın şey iken kötülük bunun tam aksi olacaktır (a.g.e., s. 126). Konevî benzer şekilde “(...) hayır ve şer, Hakkın şe’nlerinden olmaları itibarıyla, birbirlerinden farklı değillerdir; bunlar, gayesine uygun olup olmamak noktasında, kendileriyle sınırlanan kimsede birbirlerinden ayrılırlar (...)” demektedir (Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, s. 83). Öte yandan elbette meşiyet yönünden yapılan tüm işler Allah’ın emrine uygundur; zira varlıktaki hiçbir şey meşiyetin dışında yer almaz. Ancak bu durum bazen emre aykırılığın bazen de emre uygunluğun söz konusu olmasına engel teşkil etmez, meşiyet yönünden olmasa da gerçekleşen şeye nispetle iyi ve kötü yargısı verilir (İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, s. 179). Kötülük mevzusu hakkında bkz.: Nihat Keklik, “Sadreddin Konevî Düşüncesinde İnsan, Kader ve Ahlâk”, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, c. IV, S. 1-2, 1964, s. 77-8; E.A. Affifi, *Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975, s. 136-44; Demirli, *Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık*, s. 291-3; a.mlf., *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 223-32, 289-95; Tefîk et-Tavîl, “İbn Arabî’de Ahlâk Felsefesi”, *İbn Arabî Anısına [Makaleler]*, İbrâhîm Medkûr v.dğr., çev. Tahir Uluç, İstanbul: İnsan Yayınları, 2012, s. 130-3; Uludağ, *İbn Arabî*, s. 176-9; el-Hakîm, *İbnü’l-Arabî Sözlüğü*, s. 271-2.

<sup>51</sup> Kuvve-fil kavram çifti çerçevesinde ise şöyle bir açıklamada bulunulabilir: “(...) İnsan kuvve hâlinde sahip olduğu yetenekleri kemâle erdirerek ahlâklanır; kemâl fiil halidir. Öyleyse ahlâklanma bir hareket ve intikaldir. (...)” (Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 163-4).

'Kuşkusuz sen büyük bir ahlâk [huluk] üzerinesin.'<sup>52</sup> Böylece Hz. Peygamber, (başkasının huylarını edinmek anlamında) ahlâklanmamış, ahlâk sahibi olmuştur.<sup>53</sup>

Hz. Muhammed ile alakalı yukarıdaki satırlardan anlaşılmaktadır ki o, cismanî yaratılışına değin üstün ahlâkî vasıflar kazanmışken diğer tüm insanlar cismen ortaya çıkmalarından sonra ahlâklanırlar. Hâl böyle olunca onun haricindeki kişiler açısından ahlâklanmak, ilk yaratılışında soylu ahlâkın bulunduğu kimseye yani Hz. Peygamber'e benzemek anlamını taşır. Bununla birlikte daha önce temas edildiği üzere ahlâklanmanın ilahî isimlerle ilişkisi söz konusudur. Nitekim *Keşfu'l-Mana an Sırrı Esmailahi'l-Hüsna* adlı eserinde İbnü'l-Arabî ahlâklanmayı Allah'ın isimleri ile kul arasındaki bağlantı çerçevesinde ele almakta ve diğer bağlantı şekilleriyle birlikte şu şekilde tanımlamaktadır:

(...) taalluk, Allah'ın zâtına delalet etmesi açısından kulun isimlere mutlak ihtiyacını hissetmesidir. Tahakkuk ise, Allah ve kulun kendisiyle bağlantılı olarak isimlerin anlamının bilinmesidir. Tahalluka gelince, Allah'a yaradır bir şekilde nispet edilen isimlerin, kul tarafından kendisiyle bağlantısının kurulmasıdır.<sup>54</sup>

Görüldüğü üzere yukarıdaki tanıma göre ahlâklanma kulun kendisi ile Allah'ın isimleri arasında bağlantı kurmasından ibarettir. Örneğin er-Rahim ismiyle tahalluk şu şekilde ifade edilir: "Bu isimle ahlâklanmış bir kul, Allah'ın merhamet edilmesini emrettiklerine merhamet eden, intikam alınmasını emrettiklerine de öfke duyan kimsedir."<sup>55</sup> Bu çerçevede bir kez daha görülmektedir ki ahlâklanma ahlâkın kullanımıyla, uygulanmasıyla ilgilidir. Öte yandan bu tarifte ilk yaratılışında soylu ahlâkın bulunduğu kimseye benzemekten söz edilmemektedir. Ne var ki Allah'ın isimleriyle bağlantı kurmak bu tarz bir kimseye benzemek ile aynı kapıya çıkar; zira son tahlilde yaratılıştaki bulunan güzel ahlâk esma kaynaklıdır. Nitekim İbnü'l-Arabî'nin "Allah'ın isim ve sıfatlarıyla ahlâklanmanın en hayırlısı olan efendimiz Muhammed (s.a.s.)'e salât olsun!" şeklindeki cümlesi bu durumu açıkça ifade eder.<sup>56</sup> Konevî de paralel biçimde ahlâklanmayı Allah'ın ahlâkı ve yüce sıfatlarıyla ilişkide bulunmak çerçevesinde ele alır. Ona göre "(...) İnsanın kemâli, Allah Teâlâ'nın ahlâkıyla ahlâklanmak ve O'nun yüce sıfatlarıyla bezemek ve onlara benzemeye çalışmaktır".<sup>57</sup> Yine bir başka yerde ruhun tedbirinin ilk kısmı yani akli tedbirden bahsederken şöyle der: "Bu tedbir, kemâli elde etmek, Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmak, sıfatları ile bezemek, mizâcın hallerine ihtimâm göstermeden ve maslahatlarını gözetmeden, Hakkın katına benzemeyi talep

<sup>52</sup> Bkz.: Kalem, 68/4.

<sup>53</sup> İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, c. 1, s. 424.

<sup>54</sup> a.mlf., *Allah'ın İsimlerinin Sırları ve Mânâlarının Keşfi*, çev. Ramazan Biçer, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010, s. 31.

<sup>55</sup> İbn Arabî, *Allah'ın İsimlerinin Sırları ve Mânâlarının Keşfi*, s. 43.

<sup>56</sup> a.mlf., *Mânevî Seferler el-İşfâr an Netâici'l-Esfâr*, çev. Muhammed Bedirhan, İstanbul: Nefes Yayınları, 2013, s. 3.

<sup>57</sup> Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, s. 184.

içindir”.<sup>58</sup> *Şerhu Esmâillâhi 'l-Husnâ*' da ise ilahî ahlâkla ahlâklanmanın yanı sıra ilahî isimlerle vasıflanmak ve ahlâklanmaktan da bahsedilir.<sup>59</sup>

Bu dile getirilenler ışığında ahlâklanmanın benzeme esasına dayalı olarak vuku bulduğu görülmektedir. Şöyle ki huy değişimi bir örneği göz önünde bulundurarak ona benzemek suretiyle gerçekleştirilir. Nitekim ahlâklanma Allah'ın ahlâkıyla, isimleriyle ahlâklanmak ve ilk yaratılışında soylu ahlâkın bulunduğu kimseye benzemek şeklinde mütalaa edilir. Bu çerçevede ahlâklanmayla Allah'a benzemenin veya O'nun isimlerinin kendisinde tecelli ettiği, soylu ahlâk sahibi kimseye yani Hz. Muhammed'e benzemenin hedeflendiği söylenebilir. Bu meyanda *Kur'ân-ı Kerîm*'de Hz. Muhammed'e hitaben “Ve şüphesiz sen azim bir huluk üzeresin”<sup>60</sup> buyrulmaktadır. Peygamber'in örnek teşkil edişinin ise ideal insan konumunda bulunmasıyla alakalı olduğu söylenebilir. Başka bir deyişle o, kemal bakımından en üst seviyede olup kâmil insan ideal tipine karşılık gelir; zira insanın bezenebileceği güzel ahlâkın en yetkinine sahip, bütün güzel huylar kendisinde toplanmış hâldedir.<sup>61</sup> Buna binaen ahlâklanma, kemali hedefleyen bir moral seyir görünümü arz eder. Söz konusu seyrin daha yakından tanınması için ise “makam” ve “hâl” kavramlarına yönelik bir inceleme yapılması yerinde olacaktır.

#### IV. Makam ve Hâl

Açıktır ki ahlâklanma süreci çeşitli hulklar yani huylar edinmeyi ihtiva eder. Bununla birlikte huylar yani ahlâk başka şeylerle birlikte makam ve hâller başlığı altında mütalaa edilir. Şöyle ki İbnü'l-Arabî kurtuluş talebinde bulunan müminlerin seçkinlerinin takip ettiği Allah'a giden yolun dürtüler (بواعث), çağrılar (دواع), ahlâk (أخلاق) ve hakikatler (حقائق) olmak üzere dört kısım olduğunu dile getirir. Söz konusu kişileri belirtilen kısımlara sevk eden şeyler ise Allah'ın hakkı, yaratıkların hakkı ve nefislerinin hakkı olmak üzere üzerlerine farz kılınmış üç haktır. Allah'ın hakkı herhangi bir şey ortak koşulmadan kendisine ibadet edilmesi iken yaratıkların hakkı bir cezanın infazıyla ilgili şeriat emri olmadıkça eziyet görmemeleri ve şeriatça yasaklanmış durumlar dışında kendileri tercih edilerek onlara iyi davranılmasıdır. Nefislerin hakkı ise kurtuluş ve mutluluğun bulunduğu yoldan gayrı bir yola hiçbir şekilde sevk edilmemesidir.<sup>62</sup> Bu hakların kişiyi sevk ettiği yukarıda isimleri zikredilen dört tür

<sup>58</sup> a.mlf., *Fusûsü 'l-Hikem 'in Sırları el-Fükûk fî Esrârı Müstenidâti Hikemi 'l-Fusûs*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2003a, s. 56.

<sup>59</sup> a.mlf., *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, s. 16-7, 204, 246.

<sup>60</sup> Bkz.: Kalem, 68/4.

<sup>61</sup> Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 237.

<sup>62</sup> İbn Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, c. 1, s. 79-80; a.mlf., *el-Futûhâtu 'l-Mekkiyye*, haz. Osman Yahya-İbrahim Medkur, el-Kahire: el-Heyetu'l-Misriyyetu'l-Ammetu li'l-Kitab, 1985a, c. 1, s. 148.



şeye ilişkin izahatın akabinde, İbnü'l-Arabî tüm zikredilenlerin hâller ve makamlar diye isimlendirildiğini belirtir.<sup>63</sup> Böylece ahlâkın da bu şekilde ele alındığı görülmekte ve buna binaen ahlâklanmanın hâl ve makamların edinilmesi süreci olduğu neticesi hâsıl olmaktadır.

“Makam” ve “hâl” kavramları birbiriyle ilişkili kavramlar olup iki temel açıdan farklılık gösterirler. Şöyle ki kendisinde derinleşmesi gerekli olan ve kendisinden ayrılmanın mümkün olmadığı her nitelik, makama karşılık gelir. Bu türden niteliklere örnek olarak tövbe verilebilir. Hâl ise sadece bir vakitte bulunulan şey olup sarhoşluk, silinme, kendinden geçme ve hoşnutluk gibi nitelikler hâle örnektir. Hâl varlığı şarta bağlı bir şey olarak görünür, şart ortadan kalktığında ilgili hâl de ortadan kalkar.<sup>64</sup> Görüldüğü üzere makam ve hâl söz konusu olduğunda ilk farklılık süreklilikte kendini gösterir. Diğer fark ise makam ve hâllerin edinilme yollarına ilişkindir: Makam, iş ve amellerin neticesi olarak kesbî karakterli olup dince belirlenmiş vazifelerin ifa edilmesiyle elde edilir. Hâl ise bir çaba ve zorlama olmadan kalbe gelir. Bu yönüyle hâller müktesep değil, vehbî bir karakteri haizdir.<sup>65</sup>

Yukarıda zikredilenler çerçevesinde makamın sürekli ve kalıcı olduğu ve amel neticesinde elde edildiği, hâlin ise gelip geçici ve Allah vergisi olduğu pek açık surette görülmektedir. Söz konusu vasıflar daha yakından ele alınacak olursa evvela makam hakkında şu izahatı bulunulabilir: Kulun bir makamı elde edebilmesi için amellerini kemal üzere yerine getirmesi gerekir. Şöyle ki Allah kulun yapmakla yükümlü olduğu muamele, mücahede ve riyazetlerin niteliklerini, zamanlarını ve tamlık ve sıhhat şartı olan kemal şartlarını belirli kılmıştır. Kul vakitlerini bu amellerle tam bir şekilde doldurduğunda makam sahibi olabilir ve emredildiği biçimde ilgili makamın suretini inşa eder. Sonrasında başka bir makama geçtiğinde o makamın da suretini inşa etmek ister. Böylece yaratan (خالق) hâline gelir ki makamın anlamı budur.<sup>66</sup>

Bu noktada ise şöyle bir soru akla gelebilir: Yeni bir makama geçildiğinde sureti inşa edilmiş bir önceki makam ortadan kalkacak mıdır? Açıktır ki makam ve hâl karşılaştırması bağlamında ortaya konan özellikler göz önünde bulundurulduğunda sorunun olumsuz bir biçimde cevaplanması gerekmektedir. Nitekim makam ayrılmanın mümkün olmadığı, süreklilik arz eden niteliktir. Bu çerçevede Allah ehli, makamın kişide oluşum sonrasında sabit kalışı konusunda ittifak etmişlerdir. İbnü'l-Arabî ise sebati reddetmemekle beraber makamların hakikatlerinin farklılığından ötürü konuya ilişkin bir açıklamada bulunma ihtiyacı hisseder. Şöyle ki ona göre (a) makamların bir kısmı şarta tabi olup şart ortadan kalktığında kendi de

<sup>63</sup> a.mlf., *Fütühât-ı Mekkiyye*, c. 1, s. 80-1.

<sup>64</sup> a.g.e., s. 81.

<sup>65</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 113-4; Muhyiddin İbn Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008b, c. 8, s. 351, 347-8.

<sup>66</sup> a.g.e., s. 351; a.mlf., *el-Futühâtu'l-Mekkiyye*, haz. Ahmed Şemsuddin, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye., 1999, c. 4, s. 22-3.

kalkar. Örneğin vera bu türdendir. Zira vera mahzurlu veya şüpheli şeylerde söz konusudur ki bunlar bulunmadığında veradan da bahsedilemez. Keza, korku, ümit ve soyutlanma da böyledir. (b) Bazı makamlar ölüme kadar eşlik eder ve ölümler birlikte ortadan kalkar. Örneğin tövbe ve meşru yükümlülükleri gözetme bu kısma girer. (c) Bazı makamlar Cennet'e ilk girme anına kadar ahirete değin kula eşlik eder. Örnek olarak "korku" ve "ümit" makamları verilebilir. (d) Bazı makamlar ise Cennet'e girene kadar eşlik eder. Örneğin üns, bast ve cemel nitelikleriyle görünme bu türdendir.<sup>67</sup> Ne var ki İbnü'l-Arabî'ye göre bu durum makamların kullanımını bağlamında bir süreksizliktir, yerleşilen makam kul için sabitliğini muhafaza eder gibi görünmektedir:

(...) Makam, kul için kendisinde yerleşme ve sebatın bulunduğu her şeydir. Kul sürekli ondadır. Makam şartlı ise ve şartı yerine gelmiş, o vakit, şartının varlığı nedeniyle onu ortaya çıkartır, çünkü şartı var olmuştur ve şart onun hazırlayıcısıdır. Bu nedenle makamın sabit olduğu söylenmiştir, yoksa her vakitte kullanılır demek değildir. Bunu biliniz!<sup>68</sup>

Allah'ın ihsan ettiği bir vergi, bir inayet olan hâl; sahibinin çaba göstermeden ve talep etmeksizin nitelik bakımından değişmesine vesile olur. Bu tarz bir etkide bulunan hâlin sürekliliği meselesine gelince sufiler bu konuda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Hâlin "hulul" kelimesinden türediği kanaatine sahip olanlar onun sürekliliğini ileri sürerken hâli "tahavvül" kelimesinden türetenlere göre onda süreklilik özelliği bulunmaz.<sup>69</sup> İbnü'l-Arabî ise hâlin sürekli olmadığı görüşünden taraf olup bu görüşü Allah'ın sürekli yaratması ve mümkünün Allah'tan müstağni kalamayacağı gerçeği zemininde temellendirir:

(...) Allah kendisi hakkında '*O her gün bir iştedir*'<sup>70</sup> buyurur. Günün en kısası, bölünmeyi kabul etmeyen birim zamandır. Allah bu zamanda âlemin parçalarının sayısı kadar kendi işindedir. Her parça, bu şarta göre, bölünmezdir. Allah, âlemdeki her parça karşısında bir işte bulunur. Bu şe'nler (işler), yaratılmışların işleri olduğu gibi onlar bu şenlerin var olduğu yerlerdir. Allah onlarda bu işleri sürekli yaratır. Dolayısıyla halin iki zamanda kalması mümkün değildir. İki anda baki olsaydı, halin sürekli olduğu kimsede Hakkın

<sup>67</sup> İbn Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, c. 8, s. 351-2. Başka bir yerde benzer bir taksimatla karşılaşılır. Buna göre (a) makamların bazıları insanın dünya ve ahirette nitelenmesi gereken makamlara karşılık gelir. Müşahede, celal, cemel, ünsiyet, heybet ve bast bu türdendir. (b) Bazı makamlar ise ölüncüye dek kulun nitelenmesi gereken makamlar olup Cennet'te kendisinden düşerler. Züht, tövbe, vera, mücadele, riyazet, kötü huylardan arınmak, iyi huylarla bezemek vb. bu kısma örnek olarak verilebilir. (c) Bir kısmı ise bağlı olduğu şart ortadan kalktığında kendisi de ortadan kalkan veya söz konusu şart döndüğünde kendisi de geri dönen makamlardır. Sabır, şükür ve vera bu türdendir. Bir başka ayrımda ise makamlar kastedilmek suretiyle huylar iki kısma ayrılır: (a) Bir kısmı yetkinliği insanın hem zahir hem batnında bulunanlardır. Örneğin vera ve tövbe bu türdendir. (b) Diğer kısımda yer alanlar ise yetkinliği insanın batnında bulunanlara tekabül eder. Züht ve tevekkül örnek olarak verilebilir. Bunlarda zahirin batna tabi olması bir beis teşkil etmezken sadece insanın zahirinde bulunan bir huy yoktur (a.mlf, *Fütühât-ı Mekkiyye*, c. 1, s. 81-2).

<sup>68</sup> a.mlf, *Fütühât-ı Mekkiyye*, c. 8, s. 352.

<sup>69</sup> a.g.e., s. 347, 349.

<sup>70</sup> Ayetin tamamı için bkz.: Rahmân, 55/29.

Yaratıcı olması mümkün olamayacağı gibi o şeyin Hakka muhtaç olması da mümkün olmaz, Allah'tan müstağni kalırdı. Mümkünün Allah'tan müstağni kalması imkânsızdır. Bir imkânsızlığa yol açan her şey, imkânsızdır. İşte bu, 'Araz iki anda baki kalmaz' diyenlerin görüşüne benzer ve bu, doğrudur. Hâller, Allah'tan varlıklara ilişkin arazlardır. Allah onları yaratıklarında meydana getirmiştir. Bu haller, dünya ve ahirette Hakkın bulunduğu 'şe'n' diye ifade edilir. (...)<sup>71</sup>

Bu noktada şöyle bir soru ileri sürülebilir: Yaratılan hâllerin akıbeti ne olacaktır? Sorunun cevabı hulul bağlamında dile getirilen şu sözlerle verilmektedir: "(...) Hulul, bir yere yerleşmektir ve hâl orada var olur. Hâl, iki zamanda baki kalmaz. Öyleyse var olduktan sonraki ikinci anda kendisi nedeniyle yok olur. (...)"<sup>72</sup> Kendisi nedeniyle yok olur; zira İbnü'l-Arabî'ye göre onun yok olması ne bir fail nedeniyle vuku bulur ne de şartının yok olmasıyla veya zıddıyla gerçekleşir. Tüm bunlar imkânsız olup yok olma hâlin özü gereği sahip olduğu bir özelliktir. Benzer şekilde hâlin kendisinde var olduğu yer de bekasında Rabbine muhtaçtır; zira hâl veya benzeri veya zıddı olmaksızın bir sürekliliğe sahip değildir. Allah onda ortadan kaldırdığı hâl yerine bir benzerini veya zıddını yaratır. Benzeri yaratıldığında insan o yerin aynı hâl üzere kaldığını zanneder. Hâlbuki Allah her an bir işte olup sürekli yeniden yaratır.<sup>73</sup> Bu yaratma faaliyeti ise ilahî teveccüh, ilahî suret, "Ol!" emri ve irade ekseninde vuku bulur:

(...) Her iş, ilahi bir teveccüh ve yönelişten meydana gelir. Hak, bize kendisinin sûretlerde hâlden hâle girdiğini bildirmiştir. Her şeyi ilahi bir sûrete göre yaratır. Bu nedenle âlem, Hakkın sûretine göre var oldu. Buradan şöyle deriz: Hak, kendini bilmiş, buradan âlemi de bilmiştir. (...) Dolayısıyla âlem, Allah'ın kendisini yarattığı andan ahirete kadar sürer. Varlık ise onun hâllerinde peş peşe gelir ve Allah ilahi teveccühlerle onları sürekli yaratır. Bu teveccühlere 'ol (kün)' diye ifade edilen 'mertebenin sözü' eşlik eder. Öyleyse irade, daima ona ilişir ve ona teveccüh edilir. Kün de sürekli, dolayısıyla yaratma süreklidir. (...)<sup>74</sup>

Yaratmanın sürekliliği ve yenilenmesi olgusuyla yakından ilgili olan ahlâklanmanın, kemali hedefleyen bir moral seyir görünümü arz ettiği ifade edilmişti. Nitekim ahlâklanmanın nasıllığı açısından tasavvuf tarihine bakıldığında çoğunlukla "seyr ü süluk" tabiriyle karşılaşılmaktadır. Bu çerçevede ahlâklanma mevzusunun bir de bu tabir merkezinde ele alınması yerinde olacaktır. Öyle ki bu vesileyle halk-ı cedit olgusunun ahlâk alanındaki bir diğer görünümüyle karşılaşma imkânı sağlanacaktır.

<sup>71</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 8, s. 348.

<sup>72</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 8, s. 348.

<sup>73</sup> *a.g.e.*, s. 348-9.

<sup>74</sup> *a.g.e.*, s. 349.

## V. Seyr ü Süluk

“Seyr”<sup>75</sup> ve “sülük”<sup>76</sup> kelimelerinin ıstılahî anlamları söz konusu edildiğinde ilk olarak altının çizilmesi gereken şey; tasavvuf literatüründe “sülük”, “seyr”, “sefer”, “miraç” ve “isra” kelimelerinin yakın anlamda kullanılır olmasıdır. Öyle ki tarikatların ortaya çıkmasından sonraki dönemde “sülük” kelimesi kendisiyle genellikle aynı anlamda kullanılan “seyr” kelimesi ile birlikte “seyr ü sülük” şeklinde kullanılmıştır. Bu çerçevede her iki terim için “bir talibin Hakk’a ulaşmak maksadıyla bir mürşidin

<sup>75</sup> “Seyr (سیر)” sözcüğü; harekete başlamak, kıpırdamak, yürümek, adımlamak, gezmek, gezinmek, gitmek, topluca yürüyüş yapmak, harekete geçmek, yürüyüşe geçmek, yola çıkmak, yola koyulmak, ilerlemek, seyahat etmek, yolculuk etmek, birlikte seyahat etmek, uzaklara seyahat etmek, uzaklara yolculuk etmek, gezdirmek, seyahate neden olmak, hareketlendirmek, sürmek, çalıştırmak, göndermek, birini bir yolculuk için donatmak, vasıta ile gitmek, taşıta binmek, seyretmek, kullanmak, dümen kullanmak, ayrılıp gitmek, ayrılmak, ayrılmaya neden olmak, atmak, kovmak, işlemek, çalışmak, yürütmek, işlemek, uygulamak, akmak, mesafe kaydetmek, sürdürmek, devam etmek, takip etmek, izlemek, davranmak, yayılmak, tedavüle çıkarmak, sürdürme olmak, yaymak, hızla yürümede yarışmak, birinin yanında yürümek, samimiyetle birlikte gezmek, samimiyetle sohbet etmek, içli dışlı olmak, biriyle geçinmek, razı olmak, mutabık olmak, birbirini desteklemek, uyum sağlamak, çizgi çizgi yapmak gibi çok çeşitli anlamlara gelen “s-y-r/sare (سیر/سار)” kökünden türemiş bir kelimedir (Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, s. 422; Badawi-Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur’anic Usage*, s. 471-2; Steingass, *The Student’s Arabic-English Dictionary*, s. 521; Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, s. 446-7; Ebu’l-Kemal es-Seyyid Ahmed Asım, *el-Okyânûsu’l-Basît fi Tercumeti’l-Kâmûs*, İstanbul: Matbaatu’l-Osmaniyye, 1305a h., c. 1, s. 906-907). Kökü gibi bu kelime de çeşitli anlamlarda kullanılır: gitme, yürüyüş, gezi, tur, seyahat, yolculuk, ayak işleri, toplu yürüyüş, hareket, kalkış, ayrılış, ilerleme, yol alma, yol, seyahat edilen sürede katedilen uzaklık, yürüyüş, eğlence yürüyüşü, seyahat malzemesi, yollar ve araçlar, tedbirler, usul, uygulama, tatbik, yerine getirme, davranış, hâl, tavır, yaşayış, biyografî, kronik, roman, sohbet, görüntü, görüş, deri şeridi, kayış, sıırım (Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, s. 423; Badawi & Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur’anic Usage*, s. 472; Steingass, *The Student’s Arabic-English Dictionary*, s. 521; Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, s. 447; Asım, *el-Okyânûsu’l-Basît*, c. 1, s. 906-7; Muhammed İbn Mukerrem İbn Manzur, *Lisânu’l-Arab*, Bulak: El-Matbaatu’l-Amiriyye, 1300 h., c. 6, s. 55, 57; el-Firuzabâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, s. 412).

<sup>76</sup> “Sülük (سلوك)” sözcüğü “s-l-k (سلك)” kökünden türemiş bir kelimedir. Bu kök bir yolu izlemek, belirlenmiş bir yolu izlemek, bir yol boyunca gitmek, bir yol tutmak, yola düzülme, ilerlemek, yürümek, bir yol boyunca seyahat etmek, bir hareket tarzını sürdürmek, seyir izlemek, olagelmek, davranmak, belli bir şekilde davranmak, tavrı içinde olmak, bir gelenek ortaya koymak, bir yere ayak basmak, girmek, bir yol ve mekân makulesine girmek, bir rota veya yola girmek, bir yere girmek, içeri sızmak, girmesine neden olmak, bir yere veya yola girmeye neden olmak, yol göstermek, sokmak, saplamak, sıkıştırmak, sığdırmak, tıkmak, absorbe edilmesine yol açmak, sarmak, bağlamak, iğneye iplik geçirmek, makaradan ipliği veya ipeği çözmek, tedavüle para çıkarmak, temizlemek, bir yol açmak, döşemek, yolun kullanışlı olması, toplumun teamüllerini anlamaya başlamak, açıklığa kavuşturmak ve çözmek gibi çok çeşitli anlamlar ihtiva eder (Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, s. 401; Badawi-Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur’anic Usage*, s. 449; Steingass, *The Student’s Arabic-English Dictionary*, s. 505; Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, s. 423-4; Ebu’l-Kemal es-Seyyid Ahmed Asım, *el-Okyânûsu’l-Basît fi Tercumeti’l-Kâmûs*, İstanbul: Matbaatu’l-Osmaniyye, 1305c h., c. 3, s. 94; Muhammed İbn Mukerrem İbn Manzur, *Lisânu’l-Arab*, Bulak: El-Matbaatu’l-Amiriyye, 1302 h., c. 12, s. 327-8). Sülük ise davranış, tavır, tutum, hareket, hareket tarzı ve duruş biçimi manasına gelir (Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, s. 402; Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, s. 424).

denetimi ve gözetimi altında yaptığı manevî yolculuk” biçiminde bir tanım yapılabilir ki “seyr ü süluk” tabiri de bu anlama gelir. Bununla birlikte “seyr” ve “süluk” terimleri arasında bir ayırım yapmak da mümkündür. Şöyle ki “süluk” terimi ilk dönem tasavvuf klasiklerinde dinî hayatla alakalı tüm fiilleri kapsar şekilde geniş bir kullanım alanına sahipken 12. yy.’da tarikatların zuhur etmesiyle birlikte “Hakk’a ulaşma yolunda belli bir tasavvuf adab ve erkânının tatbiki” manasına gelmeye başlar. Seyr ise daha ziyade sülüğün kendilerinden müteşekkil olduğu yol alışı türlerine mukabildir. Allah’a doğru seyr (seyr ila’llah), Allah için seyr (seyr li’llah), Allah üzere seyr (seyr ala’llah), Allah ile birlikte seyr (seyr maa’llah), Allah’ta seyr (seyr fi’llah), Allah’la seyr (seyr bi’llah) ve Allah’tan seyr (seyr ani’llah) olmak üzere çeşitli seyirler söz konusudur.<sup>77</sup>

Seyr ü süluk özünde insanî ilgiyle çıkılan bir yolculuktur. Nitekim salık kötü huylardan arınıp iyi huylarla bezenme suretiyle insan-ı kâmil mertebesine yükselme hedefinde ilerler. Bu yolculuk ise makame, menzil, medrece, akabe gibi adlarla anılan çeşitli aşamalar geçilerek gerçekleştirilir. Salık sırasıyla tüm makamları geçmeden sülüğünü nihayete erdiremez. Baştan sona değin bir yükseliş söz konusudur.<sup>78</sup>

Yukarıda aktarılanlardan anlaşılmalıdır ki seyr ü süluk yolda olmayı imlemekte ve söz konusu yolculuk ahlâkî anlamda bir ilerleyişe karşılık gelmektedir. Söz konusu ilerleyişin izahına gelince her şeyden evvel bu yolculuğun temelinde Hakk’a yönelik olduğunu belirtmek gerekir. Başka bir ifadeyle seyr ü sülüğün hedefi Hakk’a yaklaşımdır. Bu duruma Konevî, “Hangi yol üzere sülük ederse etsin her sâlik, amacı Hak olması ve Hak’tan belirli bir saadet elde etmesi şartıyla, mirac sahibidir; binaenaleyh bu salığın sülûkü de bir yükseliştir” sözleriyle işaret etmektedir.<sup>79</sup> Bununla birlikte salığın yükselişi açısından Hakk’ın da katkıda bulunması söz konusudur:

Hakka yaklaşmak seyr ü süluk sayesinde mümkün olunca, O’nun özelliği, yolda kendisini rehber edinelim diye *en-Nûr* olmuştur. Allah şöyle buyurur: ‘O, kara ve denizin karanlıklarında kendileri ile yol bulasınız diye sizin için yıldızları yaratandır.’<sup>80</sup> Kara, beden amelleriyle ortaya çıkan sulûk iken deniz, nefsi amellerle manevî ve bâtni sulûktur.<sup>81</sup>

Yukarıdaki pasaja bakıldığında Hakk’a yaklaşıma vesile olan seyr ü sülüğün bedenî ve nefsi amellerle örülü olduğu görülmektedir. Hak ise “en-Nur” ismi vasıtasıyla bu ameller açısından rehberlik etmektedir. Öte yandan kulun yönelişini andırır şekilde Hakk’ın da kula yönelmesi gibi bir durum söz konusudur. Konevî bunu “cezbe” kav-

<sup>77</sup> Süleyman Uludağ, “Sülük”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. 38, s. 127-8; a.mlf, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 311-2.

<sup>78</sup> Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 312; a.mlf, “Sülük”, s. 127; Reynold A. Nicholson, *İslâm Süfileri*, çev. Kemal Işık v.dğr., İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2014, s. 63-5; Abdülkerim Kuşeyri, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009, s. 81, 183.

<sup>79</sup> Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, s. 27.

<sup>80</sup> Ayetin tamamı için bkz.: En’âm, 6/97.

<sup>81</sup> Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006b, c. 2, s. 100.

ramı merkezinde ifade eder: “Cezbe, kulun Hak karşısındaki durumu açısından, seyir ve sülük ile Hakka ‘teveccüh’ diye isimlendirilir; bu, salik’in ve talep edenin inancına göre, Hakka veya O’ndan olan bir şeye süluktur. Cezbe Hak tarafından olursa, ‘icâbet’ ve ‘tedelli’ diye isimlendirilir.”<sup>82</sup> Görüldüğü üzere teveccüh ve süluk kula matuf cezbe tarafına, icabet ve tedelli ise Hakk’a matuf cezbe tarafına konulmaktadır. Bununla birlikte salik ile Hak arasındaki karşılaşmanın gerçekleşme yerine göre farklı bir sınıflandırmayla da karşılaşılır. Şöyle ki salik ortaya ulaşamadığı zaman karşılaşma salikin mertebesinde “tenezzül” adını alır. Şayet karşılaşma orta mertebeyi aşınca gerçekleşirse salikin mertebesinde “tedani”, Rab yönünden ise “tedelli” olarak isimlendirilir. Karşılaşma menzilde vuku bulduğunda ise bu durum Hakk’ın kuluna bir tenezzüldür ki kulun miracına benzer ve orta mertebe “münazele” biçiminde ifade edilir.<sup>83</sup>

Manevî yolculuğun ne olduğuna gelince seyr ü sülüğün bir intikal biçimine tekabül ettiği söylenebilir. Şöyle ki “süluk” kavramı “bir ibadet menziline başka bir ibadet menziline manayla intikal” biçiminde tanımlanır. Öte yandan suret açısından süluk da söz konusudur. Bu süluk Allah’a yaklaşma niyeti taşıyan meşru bir amelden aynı türden başka bir amele intikaldir. Sözü edilen ameller fiil veya terk şeklinde olabileceklerinden suretle süluk dört tür intikal tarzını ihtiva eder. Bunlar bir fiilden başka fiile, bir terkten başka bir terke, bir fiilden bir terke ve bir terkten bir fiile geçiştir. Bilgiyle intikal ise makamlar, isimler, tecelliler ve nefesler arası gerçekleşen geçiş ve intikallere tekabül eder.<sup>84</sup>

İbnü’l-Arabî ve Konevî sisteminde varlık, bilgi ve ahlâk açısından dinamik bir işleyiş kabul edilmekte<sup>85</sup> ve bu durum yenilenme ve sürekli tecelliyle izah olunmaktadır. Nitekim bu çerçevede “(...) Tanrı’nın, içinde insanın da bulunduğu âlemi her an yeniden yaratması ile sūfînin sülûkünde karşılaştığı tecellilerin yenilenmesi birbirini tamamlayan iki şeydir.”<sup>86</sup> denilmektedir. Hâl böyle olunca süluk çerçevesinde amel ve bilgi bakımından intikallerin vuku bulması kaçınılmazdır. Ancak şunu belirtmek gerekir ki süluktaki ana eksen ahlâkî karakterli olup hulk bakımından bir yol alış söz konusudur. Nitekim salığın vasıflarına ilişkin aşağıdaki satırlarda bu husus göze çarpar:

(...) İntikal eden, sülûk eden olduğu gibi bedeni mücahedeler ve nefsanî riyazetler sahibidir. Söz konusu kişi, güzel ahlâk ile nefsinin süslemiş, kendisinin gerek duyup mizacının varlık ve itidalinin bağlı olduğu besin ölçüsüyle doğasına hakim olmuş, adetten (kaynaklanan) açlığa ve alışagelmış rahata iltifat etmemiştir. (...)<sup>87</sup>

<sup>82</sup> Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 100.

<sup>83</sup> Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 101.

<sup>84</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 8, s. 337-8.

<sup>85</sup> Bu dinamik işleyiş Konevî’nin şu sözlerinde açıkça ifade edilir: “(...) Âlem, her nefeste geceyi ve gündüzü değiştiren Hakkın şe’nleri nedeniyle bir ‘başkalaşma’ ve ‘değişme’ halindedir. Buna göre, Hakkın şe’nleri başkalaştığı ve işleri değiştiği için her şey başkalaşır. (...)” (Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, s. 155).

<sup>86</sup> Demirli, *Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık*, s. 294.

<sup>87</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 8, s. 338.

Bu noktada şöyle bir sorunun dile getirilmesi yerinde olacaktır: Yukarıda zikrolunan geçiş ve intikaller bir nihayete erecek midir? “Süluk” kavramıyla bağlantılı olan “musafir” ve “sefer” kavramlarına ilişkin bir inceleme, sorunun menfi olarak yanıtlanması gerektiğini gözler önüne serecektir.

Allah'ın tariğinde (طريق) musafir (مسافر) olmak iki şeyi imler: Biri, fikriyle akledilirlerde ve itibarlarda musafir olmak iken diğeri amellerle musafir olmaya tekabül eder. Buna göre biri fikir, diğeri amel bakımından olmak üzere iki tür seferden bahsedilebilir. Öte yandan İbnü'l-Arabî başka bir yerde Hak ile irtibat cihetinden seferi üç kısma ayırır. Bunlar Hakk'ın katından sefer, Hakk'a doğru sefer ve Hakk'ta seferdir.<sup>88</sup> Musafirin tarifine gelince “tariği kendisini bir şeyden sefere çıkartan kimse” şeklinde tanımlanabilir. Buna göre musafir olmanın bir şeyi bırakmayı, bir şeyden ayrılmayı ihtiva ettiği söylenebilir. Öyle ki musafir-salikh ayrımı bu noktada temellenir. Zira salikhin tariği onu her hangi bir şeyden ayırmaz; o, musafir olmayıp şehrinin yol ve caddelerinde gezinen kimsedir. Böyle bir kişinin oruç tutması ve namazı tam kılması gerekir. Oysa musafir oruçta serbest olmakla birlikte namazı kısaltmalıdır.<sup>89</sup> Öte yandan salikhlerin bazıları sefer etmezken bazıları musafirdir. Yani her musafir saliktir; fakat her salikh musafir değildir. Başka bir deyişle “salikh” kavramı “musafir” kavramının cinsi olup “musafir” kavramı “salikh” kavramının kaplamında bulunur.<sup>90</sup>

İbnü'l-Arabî musafirin hâlini de ele alır ve bu mevzudaki temel motif şu şekildedir: Menzilden menzile geçişler söz konusu olup bu geçişler namütenahidir. Şöyle ki musafir, Yaratıcı'nın varlığıyla ilgili delilleri aramak maksadıyla fikriyle sefere çıkar. Bu noktada kişinin elinde mümkün olmaktan başka bir delil bulunmaz. Hem varlık hem yokluk mümkününe izafe edildiğinden ötürü mümkünün varlığını yokluğuna tercih edecek bir tercih edicinin var olması gerekir. Varlık kazanan mümkün ulaştığı mertebenin akabinde tercih edenin varlığını öğrenmenin peşine düşüncü yeni bir sefer başlar. Bu seferin konusu Yaratıcı'nın niteliklerinin öğrenilmesidir. Kişi çeşitli menzillerden geçerek çeşitli nitelikleri öğrenir. Örneğin; biricik ve yegâne olma, varlığı zorunlu olma, kadim olma, yok olmama, hâdis olmama, bir olma, bilme, irade, kudret, hayat ve konuşma gibi niteliklerin bilgisine ulaşır. Ardından seferi farklı menzillerde devam ederek peygamberlerin gönderilmesinin imkânını, Yaratıcı'nın resuller gönderdiğini, kendisinin de peygamberin gönderildiği kişilerden biri olduğunu öğrenir. Bunun üzerine peygambere inanarak ona uyar. Allah da kendisini sever, kalbine keşif verir ve melekûtun esrarını ona öğretir. Yine nefsinin cevherine âlemdeki şeyler işlenir. Bu durumdaki bir kişi kendisini perdeleyen şeylerden Allah'a kaçar ve sonunda Allah'ı her şeyde görerek yolculuk (تسيار) esasını bırakır; fakat Rabbi ona için dünyada da ahirette

<sup>88</sup> Hakk'ın katından sefer edenler, Hakk'a doğru sefer edenler ve Hak'ta sefer edenlerin kısımlarına ilişkin açıklama için bkz.: İbnü'l-Arabî, *Mânevî Seferler*, s. 7-9.

<sup>89</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 8, s. 342; a.mlf, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, c. 4, s. 17-8; İbnü'l-Arabî, *Mânevî Seferler*, s. 4.

<sup>90</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 8, s. 340-1; a.mlf, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, c. 4, s. 17.

de sonsuz olduğunu ve onun her zaman musafir kalacağını bildirir. Nitekim insan âlemin tabakalarında, mertebelerinde sürekli sefer ederek ve bir menzilden diğerine intikal ederek cisme yerleşir; bu cisim ile seferini sürdürerek ölüm menziline ulaşır. Ne var ki sefer bitmez; berzah menzillerinden diriliş menziline, oradan da mutluluk diyarına geçer ve bu yer ile beyaz misk Kesib'i<sup>91</sup> arasında gidip gelmeye devam eder.<sup>92</sup>

İbnü'l-Arabî yukarıda özetlenen sefer hâline ilişkin kısmın sonunda, söylenenlerin bedenen yapılan sefere tekabül ettiğini belirtir. Ancak marifetlerdeki seferin de bunun benzeri olduğunu ifade eder ki bu çerçevede sürekli menzilden menzile geçiş olgusunun marifetlerdeki seferde de geçerli olduğu ileri sürülebilir. Öte yandan bedenî ameller ve nefeslerle bir amelden diğerine intikal edilir. Ne zaman ki yükümlülük ortadan kalkar insanın özü gereği seferi sürer ve kişi Allah'a emredildiği için değil, özü gereği ibadet eder.<sup>93</sup>

Görüldüğü üzere sefer ve dolayısıyla süluk açısından namütenahi bir durum söz konusudur. Öte yandan bu duruma ilişkin hayli farklı bir değerlendirme ile de karşılaşılır. Şöyle ki söz konusu değerlendirmeye göre salıkların yolculuğu bir tür yanılısamının ürünü konumunda olup aslında mekânlardan ayrılmamak tarikte olmaktan yeğdir:

Yol [طريق] sadece yaratılmışın görmesi için uzatıldı. Kul onda yerleşmeksizin yüzünü kendisini takip edene çevirseydi, kuşkusuz, ermiş sâliklere 'Allah'a yemin olsun! Ne kötü yapmışlar' gözüyle bakardı. Sâlikler, gerçeği bilseydi, mekânlarından ayrılmazdı. Fakat onlar, hakikatlerin çift olması nedeniyle, Allah'ın kendisiyle yolları [طرائق] ve yeryüzünü yarattığı Yaratan Hakkın teklîğinden perdelenmiştir. Böylece isimlerin içeriklerine bakmış ve yükseliş merdivenlerini aramış, onları istenilecek en yüksek menzil ve Hakka yönelinen ve aranan en yüce halin olduğunu zannetmiştir. (...)<sup>94</sup>

Yukarıdaki pasaja bakıldığında salıklere yönelik eleştirinin Hakk'a teveccühün doğrudan ve dolaylı olarak yapılması arasındaki farkta temellendiği görülür. Bu çerçevede esmaya dayalı yükseliş çabası, değerli olmakla birlikte en yüce hâl şeklinde telakki edilmemelidir; zira bu çabada tariğin uzatılması ve perdelenme söz konusudur. Öte yandan söz konusu edilen yolculuk dairesel bir rotada seyrettiği için yolculuk sonunda ayrı bir noktaya değil, başlanılan yere varılır ki bu perspektiften hareketle aslında yolculuğun varlığı da geçerliliğini yitirir gibi görünür. İbnü'l-Arabî kendi vaziyeti üzerinden bu hususa şu sözlerle dikkat çeker:

<sup>91</sup> Kavramla ilgili olarak bkz.: el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 418.

<sup>92</sup> İbn Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, c. 8, s. 343-4; a.mlf, *el-Futühâtu'l-Mekkiyye*, c. 4, s. 18-9. İlk varoluştan Cehennem ve Kesib'e kadar uzanan seferlere ilişkin bir listeye *el-İşfâr an Netâici'l-Esfâr*'da da yer verilmekte olup eserin muhtelif yerlerinde seferin sürekliliği ve namütenahiliği belirtilir. Bu çerçevede Hakk'ın katından ve Hakk'a doğru seferler son bulsa da Hakk'ta seferin nihayete ermediği ve asılların varolduğu vakitten itibaren sonsuza dek sefer etmeye devam edildiği ifade olunur (İbnü'l-Arabî, *Mânevî Seferler*, s. 4, 6-7).

<sup>93</sup> İbn Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, c. 8, s. 344; a.mlf, *el-Futühâtu'l-Mekkiyye*, c. 4, s. 19.

<sup>94</sup> a.mlf, *Fütühât-ı Mekkiyye*, c. 1, s. 129; a.mlf, *el-Futühâtu'l-Mekkiyye*, c. 1, s. 220.



Hak, hakikatimin gerektirdiği şeyi bana yerleştirmemiş ve benim yolum [طريقة] ona ulaşmamış olsaydı, O'nun meşrebi için bir kazanç ve O'nu bilmeye bir yöneliş kendimde bulamazdım. Böylelikle işin sonunda kendime dönüyorum. (Yine bu nedenle) Daireyi çizerken pergelin ayağı varlığının sonuna ulaştığında başlangıç noktasına döner, işin sonu başına bağlanır ve (işin) ebedi ezeline yönelir. Şu halde sadece sürekli bir varlık ve yerleşik ve sabit müşahede vardır.<sup>95</sup>

Bu noktada şöyle bir soru akla gelebilir: Sürekli bir varlık ile yerleşik ve sabit müşahede varsa niçin ahlâklanma ve tabiatıyla seyr ü süluk ihtiyacı vardır? Öyle görünüyor ki bunun nedeni insanların çok büyük çoğunluğunun bu ontik bilince doğrudan ve kolaylıkla ulaşacak durumda olmamasında aranmalıdır. Etkilerine maruz kalınan varlık mertebelerinin baskın olması, kişinin ilahî asla yakınlığı açısından engel teşkil eder. Oysa sahih bir teveccüh ve her tür ilgiden soyutlanma gibi şartlarla Hakk'a süluk eden kişi hakkında tesviye meydana gelir ki bu sayede salık zikredilen ve zikredilmeyen şeylere yol açan ilahî tecelliyi kabul noktasında istidat kazanır.<sup>96</sup>

## VI. Sonuç Yerine: Yaratma Temelli Dinamik Ahlâk

Giriş kısmında belirtildiği üzere “halk” ve “hulk” kavramları bir asılda kaynağını bulup aralarında sıkı bir bağ vardır. Hâl böyle olunca bir ahlâk okuması yapılabilmesi için yaratmaya dair bir bakış açısının mevcudiyeti kaçınılmaz olmaktadır. Bu anlayış doğrultusunda çalışmanın ikinci kısmında İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin konuyla ilgili bakış açısı ele alınmış olup ortaya konan temel motiflerin bir kez daha altının çizilmesi yerinde görünmektedir. Bu temel motifler şu şekilde maddeleştirilebilir:

- a) Her şey Allah tarafından yaratılmıştır.
- b) Yaratma suretlerin taayyünü ve tezahürü bağlamında ele alınmakta olup ilmî olana harici varlık kazandırmaya, batını zahir hâle getirmeye karşılık gelir.
- c) Hakk'ın zatı isim ve sıfatlarına göre taayyün eder ve Hak esma aracılığıyla yaratır.
- d) Yaratma süreklilik arz etmekte olup yaratmanın yenilenmesi söz konusudur.

Yukarıdaki maddelerde dile getirilen hususlar ontolojik açıdan taşıdıkları anlam yanında İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin ahlâk anlayışının temel taşları konumundadırlar. Bundan ötürü bu dayanak noktalarının mezkûr ahlâk anlayışındaki yansımalarının tespiti hayli gerekli görünür.

<sup>95</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 1, s. 129; a.mlf, *el-Futûhâtu 'l-Mekkiyye*, c. 1, s. 221.

<sup>96</sup> Konevî, *Fâtîha Suresi Tefsiri*, s. 117. Demirli benzer bir tespitte bulunarak şöyle der: “(...) Sülûk, sapma halinden tekrar paralellik haline insanı döndürmek demektir. İbnü'l-Arabî'nin bunu anlatmak için kullandığı ‘tahlil miracı’ kirlenmenin nedeni olan tekasüf ve terkinin ortadan kalkmasını anlatır. Bu sayede nefis araya giren vasıtaların etkisinden kurtularak tekrar ‘bir’ haline gelir. Daha doğrusu kuvve hâlinde kalan veya etkisizleşen bir, çokluğu silerek bilfiil hâle gelir” (Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 163).

Açıktır ki her şeyin Allah tarafından yaratıldığı prensibi ahlâkın da O'nun yaratmasının ürünü olduğunu ikrar etmeyi zorunlu kılar. Buna göre insan Allah'tan varlık kazandığı gibi ahlâkı da O'ndan kazanmıştır ve tüm ahlâk insanın yaratılışında mündemidir. Öte yandan hâlden hâle geçmenin Allah'ın sürekli yaratmasına bağlı oluşu da her şeyin Allah tarafından yaratıldığı gerçeğiyle örtüşür.

Yaratmanın taayyün ve tezahür şeklinde mütalaa edilmesinin, yaratılış gereği ahlâk sahibi olma ile sahip olunan huyların kullanımı çerçevesinde gerçekleşen ahlâklanma arasındaki münasebet bağlamında ahlâk alanına yansımından bahsedilebilir. Şöyle ki tüm ahlâkın yaratılış gereği insanda mündemîç olması batınî bir sahipliğe tekabül ederken sahip olunan vasıfların eylemlerde ortaya çıkması bir tezahür görünümü arz eder.

İlahî isimlerin yaratıcı işlevi açısından konuya bakıldığında isimlerin gerek ahlâk sahibi olma gerek ahlâklanma bakımından rol oynadıkları görülür. Şöyle ki insanın tüm ahlâka sahip bir şekilde yaratılmış olması onun toplayıcılık vasfından kaynaklanır, bu özellik ise onun bütün isim ve hakikatleri kendinde barındırması demektir. Dolayısıyla Hak esma vasıtasıyla insanı ahlâk sahibi bir şekilde yaratmıştır. İsimlerin ahlâklanma bakımından oynadığı role gelince Allah'ın isimleri, sıfatları ve ahlâkıyla ahlâklanma nosyonu açık bir biçimde göstermektedir ki isimler ahlâklanmanın da temelinde yer alır. Yine ahlâklanmanın “ilk yaratılışında soylu ahlâkın bulunduğu kimseye benzetmek” şeklindeki tarifi göz önünde bulundurulduğunda benzer bir tablo ile karşılaşılır. Zira soylu ahlâk sahibi kimse, yani Hz. Peygamber, tüm esma ve hakikatleri kendinde toplamaktadır. Dolayısıyla ona benzemek söz konusu isimlerle ahlâklanma anlamına gelecektir. Keza, “Allah'a yaraşır bir şekilde nispet edilen isimlerin, kul tarafından kendisiyle bağlantısının kurulması” şeklindeki ahlâklanma tarifi de isimler ile ilişki kurulmasının tahallüğün özüne müteallik olduğu gerçeğini gözler önüne sermektedir.

Yaratmanın sürekliliği ve yenilenmesine gelince bu olgunun ahlâk alanına yansımaları çeşitli biçimlerde gerçekleşir. Bunlar şu şekilde maddeleştirilerek ifade olunabilir:

a) İnsan yaratılışı itibarıyla tüm ahlâka sahiptir. Öte yandan kazanılmış ahlâk yani ahlâklanmadan da bahsedilir ki bu sahip olunan ahlâkın kullanımı bağlamında vuku bulur. Bunu sağlayan ise tüm varolanlar gibi insanın da dinamik bir yapıda olması ve sürekli yaratılmakta olmasıdır.

b) İnsan yetkin amelleri neticesinde bir makamın suretini inşa eder ve başka bir makama geçtiğinde o makamın suretini inşa etmek ister. Bu geçişler ise devamlı olup kişiyi yaratan konumuna ulaştırır. Makamdan makama geçiş olgusu ise yaratmanın sürekliliği ve yenilenmesi gerçeğine dayanır; zira statik bir durumda başka bir makama intikal mümkün değildir. Makamın sürekli ve kalıcı bir nitelik şeklinde tavsif olunması ise bu açıdan bir sorun teşkil etmez. Şöyle ki edinilen makam kul için sabit olmakla birlikte her daim kullanılmama anlamında bir süreksizlik de söz konusudur. Diğer bir deyişle makamların kullanımı bakımından değişim vuku bulur.

c) Hâl Allah vergisi olup kişi bir hâlden başka bir hâle intikal eder. Söz konusu geçiş

durumu bir hâlin ortadan kalkıp yerine benzeri veya zıddının ikamesinden ibarettir. Bu ise Allah'ın her an bir işte olması ve dolayısıyla sürekli yaratması gerçeğine dayanır.

d) Süluk bilgi ve ameller bakımından intikallerin gerçekleşmesine tekabül eder. Bu intikallerin vukuu ise yenilenme ve tecellinin sürekliliğinde kaynağını bulur. Mezkûr intikallerin ise bir nihayeti yoktur. Nitekim “süluk” kavramıyla ilişkili olan “sefer” kavramı da menzilden menzile namütenahi geçişler manasını ihtiva eder.

Yukarıda dile getirilen hususlar ışığında İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin ahlâk anlayışının çok sıkı bir biçimde yaratma ve yaratılış hakkındaki görüşlerine bağlı olduğu görülmektedir. Öyle ki yaratmaya dair ortaya konan bakış açısının temel motiflerinin açık bir şekilde ahlâk alanında da karşılıkları mevcuttur. Bu çerçevede inceleme konusu edinilen ahlâk anlayışının ontik bir zemin üzerine inşa edildiği pekâlâ söylenebilir. Bu ontik zeminin karakteristiği olarak ise daha ziyade yaratmanın sürekliliği ve yenilenmesi görülmektedir. Bu durum ahlâk alanına da sirayet etmekte ve aynı dinamik işleyiş ahlâklanma ve seyr ü süluk açısından da gözlemlenmektedir. Bu çerçevede İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin sisteminde dinamik bir ahlâka yer verildiği görülmektedir.

Öte yandan halk ile hulk terimleri arasındaki bağ ve “halk-ı cedit” tabiri bir arada mütalaa edildiğinde şöyle bir neticeye varmak mümkündür: Nasıl ki fizikî yapı yenilenmekteyse aynı şekilde manevî özellikler de yenilenir. Bu bağlamda yukarıda bahsi geçen dinamik ahlâk tasavvurunu izah etmede “hulk-ı cedit” tabirinden de yararlanmak mümkün görünür. Bu tabir huyların, daha doğru bir ifadeyle makam ve hâllerin sürekli yenilenmesi anlamını taşımakta ve namütenahi manevî yolculuğa işaret etmektedir.

#### KAYNAKLAR

- Affî, E.A.; *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975.
- Asım, Ebu'l-Kemal es-Seyyid Ahmed; *el-Okyânûsu'l-Basît fi Tercumeti'l-Kâmûs*, İstanbul: Matbaatu'l-Osmaniyye, 1305a h., c. 1.
- ; *el-Okyânûsu'l-Basît fi Tercumeti'l-Kâmûs*, İstanbul: Matbaatu'l-Osmaniyye, 1305b h., c. 2.
- ; *el-Okyânûsu'l-Basît fi Tercumeti'l-Kâmûs*, İstanbul: Matbaatu'l-Osmaniyye, 1305c h., c. 3.
- Badawî, Elsaid M. ve Muhammed Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*, Leiden: Brill, 2008.
- Bayram, Mikâil; *Sadru'd-din-i Konevî Hayatı, Çevresi ve Eserleri*, İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2012.
- Chittick, William; “Merkezî Nokta: İbn Arabî Ekolünde Sadreddin Konevî'nin Rolü”, çev. Betül Güçlü, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)*, S. 23, 2009, s. 669-84.
- Chodkiewicz, Michel; *Sahilsiz Bir Umman Hakikat, Şeriat ve İbn Arabî*, çev. Atila Ataman, İstanbul: Nefes Yayınları, 2015.
- Çağrı, Mustafa; “Ahlâk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1989, c. 2, s. 1-9.

- De Vaux, Carra; "Ahlâk", *İslâm Ansiklopedisi İslâm Âlemi Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Biyografya Lugati (İA)*, 1978, c. 1, s. 157-60.
- Demirli, Ekrem; "Sadreddin Konevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 2008, c. 35, s. 420-5.
- ; *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2009.
- ; "Türk Düşüncesinin Kurucu Düşünürlerinden Birisi Olarak Sadreddin-i Konevî", *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, Konya: Meram Belediyesi Konevî Araştırma Merkezi Yayınları, 2010a, s. 77-80.
- ; *Sadreddin Konevî*, İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2010b.
- ; *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- ; *İbnü'l Arabî Metafiziği*, İstanbul: Sufi Kitap, 2013.
- ; *Tasavvufun Altın Çağı Konevî ve Takipçileri*, İstanbul: Sufi Kitap, 2015.
- el-Esfahanî, Ragıb; *el-Mufredâtu fî Garibi'l-Kur'ân*, Beyrut: Daru'l-Marife, 1998.
- el-Firuzabadi, Muhammed İbn Yakub; *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Beyrut: Muessesetu'l-Risale, 2005.
- el-Hakîm, Suad; *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.
- et-Tavîl, Tevfik; "İbn Arabî'de Ahlâk Felsefesi", *İbn Arabî Anısına [Makaleler]*, Medkûr İbrâhîm, Ebu'l-Alâ Afifi, Muhammed Mustafâ Hilmî, Zekî Necîb Mahmûd, W. Montgomery Watt, Tevfik et-Tavîl ve Seyyid Hüseyin Nasr, çev. Tahir Uluç, İstanbul: İnsan Yayınları, 2012, s. 121-42.
- Hirtenstein, Stephen, "The Image of Guidance The Akbarian View of Sadr al-Din Qunawi", *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, Konya: Meram Belediyesi Konevî Araştırma Merkezi Yayınları, 2010, s. 251-6.
- İbn Arabî, Muhyiddin; *Fusûsu'l-Hikem*, haz. Ebu'l-Ala Afifi, Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1946.
- ; Muhyiddin; *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, haz. Osman Yahya-İbrahim Medkur, el-Kahire: el-Heyetu'l-Misriyyetu'l-Ammetu li'l-Kitab, 1985a, c. 1.
- ; Muhyiddin; *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, haz. Osman Yahya-İbrahim Medkur, el-Kahire: el-Heyetu'l-Misriyyetu'l-Ammetu li'l-Kitab, 1985b, c. 2.
- ; Muhyiddin; *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, haz. Ahmed Şemsuddin, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999, c. 4.
- ; Muhyiddin; *Fütühât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006a, c. 1.
- ; Muhyiddin; *Fütühât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006b, c. 2.
- ; Muhyiddin; *Fütühât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008a, c. 7.
- ; Muhyiddin; *Fütühât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008b, c. 8.
- ; Muhyiddin; *Allah'ın İsimlerinin Sırları ve Mânâlarının Keşfi*, çev. Ramazan Biçer, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010.
- ; Muhyiddin ve Ahmed Avni Konuk; *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı, İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- İbn Manzûr; Muhammed İbn Mukerrem; *Lisânu'l-Arab*, Bulak: el-Matbaatu'l-Amiriyye, 1300 h., c. 6.
- ; Muhammed İbn Mukerrem; *Lisânu'l-Arab*, Bulak: el-Matbaatu'l-Amiriyye, 1301 h., c. 11.
- ; Muhammed İbn Mukerrem; *Lisânu'l-Arab*, Bulak: el-Matbaatu'l-Amiriyye, 1302 h., c. 12.

- İbnü'l-Arabî; Muhyiddin; *Fusûsu'l-Hikem*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2008.
- ; Muhyiddin; *Mânevî Seferler el-İsfâr an Netâici'l-Esfâr*, çev. Muhammed Bedirhan, İstanbul: Nefes Yayınları, 2013.
- İşler, Emrullah; *Türkçede Anlam Kaymasına Uğrayan Arapça Kelime ve Kelime Grupları*, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1997.
- Kâşânî, Abdürrezzak; *Tasavvuf Sözlüğü Letâifu'l-A'lâm fî İşarâtu Ehli'l-İlhâm*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Keklik, Nihat; “Sadreddin Konevî Düşüncesinde İnsan, Kader ve Ahlâk”, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, c. IV, S. 1-2, 1964, s. 65-80.
- Kılıç, Mahmud Erol; “Ekberiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1994, c. 10, s. 544-5.
- ; “İbn-i Arabî'yle ‘Zaman’ın Ruhunu Okumak”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)*, S. 23, 2009, s. 53-63.
- ; *İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, İstanbul: Sufi Kitap, 2011.
- Konevî, Sadreddin; *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları el-Fükûk fî Esrârı Müstenidâti Hikemi'l-Fusûs*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2003a.
- ; *Kırk Hadis Şerhi Şerh-i Hadis-i Erbaîn*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2003b.
- ; *İlâhî Nefhalar en-Nefehâtü'l-İlâhiyye*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- ; *Vahdet-i Vücûd ve Esasları en-Nusûs fî Tahkiki Tavri'l-Mahsûs*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2008.
- ; *Fâtiha Suresi Tefsiri İ'câzü'l-Beyân fî Te'vili'l-Ümmi'l-Kur'ân*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009a.
- ; *Tasavvuf Metafizigi Miftâhu Gaybi'l-Cem ve'l-Vücûd*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009b.
- ; *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Kur'ân-ı Kerîm*; En'âm Sûresi, Ayet 97.
- ; Kalem Sûresi, Ayet 4.
- ; Rahmân Sûresi, Ayet 29.
- ; Tâhâ Sûresi, Ayet 5.
- Kuşeyrî, Abdülkerim; *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009.
- Mutçalı, Serdar; *Arapça-Türkçe Sözlük*, İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995.
- Nasr, S. Hüseyin; *Üç Müslüman Bilge*, çev. Ali Ünal, İstanbul: İnsan Yayınları, 1985.
- Nicholson, Reynold A.; *İslâm Süfîleri*, çev. Kemal Işık, Ruhi Fiğlalı, Mehmet Dağ, Abdulkadir Şener, M. Rami Ayas ve İsmet Kayaoğlu, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2014.
- Steingass, F.; *The Student's Arabic-English Dictionary Companion Volume to the Author's English-Arabic Dictionary*, London: Crosby Lockwood and Son, 1884.
- Uludağ, Süleyman; *İbn Arabî*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- ; *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2002.
- ; “Sülûk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 2010, c. 38, s.127-8.
- Wehr, Hans; *A Dictionary of Modern Written Arabic*, haz. J. Milton Cowan, Ithaca: Spoken Language Services, Inc, 1976.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi; *Hak Dîni Kur'ân Dili*, İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1971, c. 8.



## DAVID HUME'DA AHLÂKIN KAPSAMI VE KONUMU

Taşkın Erol\*

### THE STATUS AND SCOPE OF MORALITY IN DAVID HUME

#### ÖZ

Bu çalışmada David Hume'un ahlâk anlayışını, olgu-değer ayrımı ışığında ele almaya çalışacağız. Hume için böyle bir ayrımın yapılabileceği hususu gerek epistemoloji gerek ahlâk hakkındaki görüşlerinden çıkarılmaya çalışılacaktır. İnsan doğasının bilimini tesis etmeye çalışan Hume'un metodolojik ilkeleri uyarınca böyle bir ayrımı kabul etmesinin mümkün olmadığı gösterilmeye çalışılacaktır. Bunu yapmaya çalışırken söz konusu husus natüralizm bağlamında da değerlendirilecektir. Temel amaçlardan biri de ahlâkın yalıtılmış veya özel bir alan olmaktan ziyade, kapsamının ekonomiyi de içerecek biçimde son derece geniş olduğunu göstermektir. Sonuç olarak ise Hume için ahlâkın kapsamı ve konumu açıklığa kavuşturulmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Hume, ahlâk, metodoloji, ekonomi, insan doğası.

#### ABSTRACT

In this work, we will try to examine David Hume's moral understanding in the light of so-called "the fact and the value distinction". According to Hume's views on epistemology and ethics, such a distinction is not possible. We will try to show that if we follow his methodological principles, which are trying to establish the science of human nature, it is not possible to accept such a distinction. While we are trying to do this, the matter will also be considered in the context of naturalism. One of the main aims is to show that the scope of morality is very broad, including the economy, rather than being isolated or private. As a result, we will try to elaborate the scope and status of morality in Hume's philosophy.

**Keywords:** Hume, morality, methodology, economy, human nature.

\* Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, etaskin@sakarya.edu.tr. Yazı geliş tarihi: 20.11.2017; kabul tarihi: 04.12.2017.

...

Ahlâkî yargıların diğer yargı türlerinden farkı yahut benzerliği üzerine olan tartışmanın ahlâk felsefesinin en temel konusunu oluşturduğunu söylemek mümkündür. Zaman içerisinde ahlâkî alanın kendisine göre şekillendiği bakış açılarına göre pek çok açıklama modeli düşünce tarihinde mühim bir yer tutmaktadır. Şüphesiz her biri değerli olan bu görüşlerden bazıları ahlâkî yargılar ile diğer yargı türleri arasında önemli farklar olduğunu, ahlâkın alanına giren yargı türlerinin bu anlamda daha özel şartlar altında ele alınmaları gerektiğini savunurken, diğer görüşü temsil edenler bu tür bir ayrımın hatalı olduğunu, ahlâkî yargılarla diğer yargı türlerini ayırmanın mümkün olmadığını savunurlar. Yargılar hakkındaki bu ayrım aynı zamanda ahlâk ile epistemoloji veya ontoloji hatta ekonomi gibi alanların da özel şartlara haiz alanlar olduğu iddiasını da doğal olarak içerirler. Biz bu yazıda söz konusu tartışmalar içinde görece özel bir yere sahip olduğunu düşündüğümüz ahlâkî yargıların ne türden yargılar olduğu ve varsa diğer yargı türlerinden ne türden farklı olduklarına ilişkin bir değerlendirme yapmaya çaba göstereceğiz. Bu çabanın esası, bir yanda Hume'un yargılarımız arasında yaptığı ikili ayrımın (idea ilişkileri ve olgu sorunları), ahlâk felsefesi söz konusu olduğunda yer yer ancak önem atfedecek biçimde göz ardı edilerek yanlış anlamalara sebebiyet verecek biçimde ele alınmasına (olgu-değer ayrımı gözetildiği gibi) dayanmaktadır. Amacımız hatalı anlamalara sebebiyet verecek aktarım yahut yorumların doğrudan hedef alınmasından ziyade fikrin ele alınması olduğundan bu minvaldeki aktarımları ve yorumları genel anlayış düzeyinde isim ve kaynaklardan münezzeh tutarak ele almaktır. Bu yüzden daha çok Hume'un kendi eserleri ekseninde kalmaya özen göstereceğiz.

David Hume'un (1711-1776) düşünce tarihine etkisi bakımından iki önemli eseri olduğunu söylemek yanlış olmaz. Bunlardan ilki, dilimize *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* olarak çevrilen ve *Deneysel Akıl Yürütme Yöntemini Moral Konulara Uygulamaya Yönelik Bir Çalışma* alt başlığına sahip eseridir.<sup>1</sup> İkinci eseri ise, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*<sup>2</sup> ismiyle dilimize çevrilen *İnceleme*'nin ilk bölümünü teşkil eden Anlık Üzerine isimli bölümünün gözden geçirilmiş hâli olan eseridir. *İnceleme* ilk baskını 1739 yılında yapmıştır. Fakat Hume, özellikle dilindeki özensizliğinden ve kısmen de bazı akıl yürütmelerinden memnun kalmadığı için *Soruşturma*'yı yazmıştır. Ancak söylendiği üzere *Soruşturma*, *İnceleme*'nin bütünü kapsayan bir yeniden yazım olmaktan çok sadece ilk eserin Anlık Üzerine isimli ilk kısmının gözden geçirilmiş hâlidir. Hume, *İnceleme*'nin ikinci ve üçüncü bölümleri olan *Tutkular Üzerine* (Of The Passions) ve *Ahlâk Üzerine* (Of Morals) isimli bölümlerinin yeniden yazılmış hâlleri olan *Tutkular Üzerine Bir Deneme* (*Dissertation Of The Passions*) ve *Ahlâk İlkeleri Üzerine Bir Soruşturma* (*An Enquiry Concerning*

<sup>1</sup> Bundan sonra "İnceleme" veya "Treatise" olarak anılacaktır.

<sup>2</sup> Bunda sonra "Soruşturma" olarak anılacaktır.



*of Principles of Morals*) isimli eserlerini referans olarak vermektedir. Söz konusu eserler ve gözden geçirilmiş hâllerinin ne derecede farklılık gösterdiği tartışılabilirse de bizim ele alacağımız konu çerçevesinde aradaki farklılıklar önem arz eden bir duruma yol açmamaktadır. Özellikle Tutkular Üzerine ile Dissertation arasında hemen hiçbir farklılık görünmemektedir.<sup>3</sup>

Bu yazıda, öncelikle natüralist olarak kabul edilen Hume açısından olgu-değer ayırımına ilişkin bir değerlendirme yapıp sonrasında ise moral ya da ahlâkî alan söz konusu olduğunda onun natüralist sayılıp sayılamayacağına ilişkin bir değerlendirme yapacağız.

Hume insan zihninin nesnelere iki tür altında sınıflandırılabilirliğini düşünür. *İnceleme*'de bunları, doğrulukları tamamen birlikte değerlendirildiğimiz tasarımlara bağlı olanlar ve ikinci olarak, doğrulukları tasarımlarında bir değişiklik olmadan da değişebilenler olarak sayar.<sup>4</sup> İlkine verdiği örnek aritmetik ve geometri iken ikincisine de olasılık ya da neden-sonuç tasarımlarının tümünü örnek verir. *Soruşturma*'da da aynı ayrımı korur;

“İnsan aklının ya da soruşturmasının bütün objeleri tabii olarak iki cinse ayrılabilirler: İdea İlişkileri ve Olgu Sorunları. Geometri, cebir, aritmetik bilimleri ve kısaca sezgi ya da tanıtlama yoluyla kesin olan her ifade ilk cinstendir... İnsan aklının ikinci çeşitten olan objeleri olan olgu sorunları, aynı tarzda doğrulanamazlar ve bunların hakikatine ilişkin elimizdeki delil, ne kadar kuvvetli olursa olsun, birincilerinkiyle aynı iç yapıya sahip değildir.”<sup>5</sup>

İdea ilişkileri ya da tasarımlar arası ilişkiler ile olgu sorunları ya da neden-sonuç ilişkisinin gözetildiği durumlar kesinlikleri açısından bu yüzden farklılık gösterirler. Şu hâlde moral olan ya da ahlâkın konusu bu iki türden birine girmek durumundadır. Açıkça görüleceği üzere, Hume, ahlâkın konusunun neden-sonuç çıkarımlarına dayandığını düşünmektedir. Hume'da olan (is) ile olması gereken (ought) ayrımı kesinlikle ahlâkî yargılar ile olgu sorunları arasında yapılan veya yapılması gereken olgu-değer türünden bir ayrıma işaret etmez. Öncelikle belirtmek gerekir ki Hume değer gibi bir kavramı da kullanmaz, o genellikle erdem (virtue), erdemsizlik (vice), ahlâkî iyi (moral good), ahlâkî kötü (moral evil) ve ahlâkî ayrımlar (moral distinctions) vb. ifadelerini kullanır. Söz konusu terminolojinin ne zaman ve nasıl olgu-değer ayrımı biçimindeki terminolojiye dönüştüğü ayrı bir araştırma konusu olmakla birlikte G.E. Moore'un, *Principia Ethica* isimli eseriyle birlikte bu biçime dönüştüğünü söylemek yanlış olmaz. Bununla birlikte Poyraz'a göre bu geniş adımın sorumluları arasında I.

<sup>3</sup> Bu konuda bir karşılaştırma için özellikle bkz. David Hume: *A Dissertation On The Passions*, ed. Tom Beauchamp, London, Oxford University Press, 2006.

<sup>4</sup> David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme: Deneysel Akıl Yürütme Yöntemini Moral Konulara Uygulamaya Yönelik Bir Çalışma*, çev. Ergün Baylan, Ankara, 2009, s.59

<sup>5</sup> David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Oruç Aruoba, Ankara, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1975, s.20-23.

Kant, R.M. Hare, A.J. Ayer ve varoluşçu bazı filozofları saymak gerekir.<sup>6</sup> Ancak biz yine de yorum düzeyinde de olsa bu ayrımı kastettiğini, böylesi bir kavrayışın tamamen temelsiz biçimde Hume yorumcularınca benimsenmesinin pek de mümkün olmadığını farz ederek devam edelim. Zannımızca *İnceleme*'de olgu ile değer arasında bir ayrım yaptığını düşündürecek iki önemli pasaj olduğu görülebilir. İlki ile başlarsak;

Erdemsiz sayılan bir eylemi ele alın, örneğin kasten cinayet. Onu her açıdan inceleyin ve onda erdemsizlik dediğiniz o olguyu ya da olgusal varoluşu bulup bulamayacağınıza bakın. Ne şekilde ele alırsanız alın, onda yalnızca belli tutkular, güdüler, istemeler ve düşünceler bulacaksınız. Bu durumda başka hiçbir olgu yoktur. Nesneyi incelediğiniz sürece, erdemsizlik sizden tamamen kaçır. Onu (*erdemsizliği akt.*) hiçbir zaman bulamazsınız.<sup>7</sup>

Söz konusu alıntı erdem ya da erdemsizliğin olgu türünden olmadığı anlamına gelmek bir yana tam da olgusal bir zemini olduğunu iddia etmektedir. Zira bu bölüm, ahlâkî ayrımların akıl ya da ustan türemediğine ilişkin bölümdedir. Hume'un kastı, nesnelere arası ilişkilerde yani aklın etkin rol oynayabileceği sınırlı bir alanda kaldığımız sürece erdem ve erdemsizliği fark etmemizin mümkün olamayacağıdır. Çünkü eylemler övgüye değer veya kusurlu olabilseler de usa uygun ya da karşıt olamazlar. Yani doğruluk ve yanlışlıkları us tarafından belirlenemez. Ne parmağımın kesilmesinden, bütün dünyanın yok olmasını istemem ne de hiç tanımadığım bir Hintli için hayatımın mahvolmasını yeğlemem usa karşıt değildir. Onlar doğruluklarını ya da yanlışlıklarını ustan almazlar. Felsefi manada, moral alanda aklın iki işlevi olabilir: ya bir tutkunun uygun bir nesnesi olan bir şeyin varlığı hakkında bizi bilgilendirir (ki bu konuda yanılabilir de çev.) ya da bir tutkuyu uygulama imkânı veren bir neden-sonuç bağlantısını keşfettiği zaman...<sup>8</sup> [Hume, 1888:459]. Kasten cinayetin erdemsiz bir davranış olduğu iddiası, tasarımlar arası ilişkiler çözümlenerek varılabilecek bir sonuç değildir. Bir sonuç olmaktan ziyade daha ilksel ve tamamlanmış varoluşsal olgu ve gerçeklikler (being original facts and realities, compleat in themselves) olan tutkularımız ve istencimiz tarafından ayırt edilebilir bir şeydir. Nitekim yukarıdaki alıntının devamında,

“Onu (erdemsizliği akt.) hiçbir zaman bulamazsınız, ta ki düşüncenizi kendi yüreğinize çevirip sizde bu eyleme karşılık olarak ortaya çıkan bir onaylamama hissi buluncaya dek. Burada bir olgu vardır ama bu, duygunun nesnesidir, usun değil. Sizin içinizdedir, nesnenin değil.”<sup>9</sup>

Ahlâkî yargıların nesne ilişkilerinden çıkarsanamaz olduğu fikri, yukarıda bir kaçının ismini andığımız normatif etik yanlısı düşünürlerce, bu yargıların ayrı türden

<sup>6</sup> Hakan Poyraz, *Dil ve Ahlâk*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2016, s. 37-38.

<sup>7</sup> David Hume, *İnceleme*, s.316.

<sup>8</sup> David Hume, *A Treatise of Human Nature: Being and Attempt to Introduce the Experimental Method Reasoning into Moral Objects*, ed. L.A. Selby-Bigge, London, Oxford at the Clarendon Press, 1888, s.459.

<sup>9</sup> David Hume, *İnceleme*, s. 316.

şeyler olduğu fikrine temel oluşturmuştur. Ancak görülmektedir ki Hume için erdem ve erdemsizlik nesnelardaki nitelikler değil, yalnızca zihindeki algılar olan seslere, renklere, sıcaklık ve soğukluğa benzetilebilirler. Bunlar da nihayetinde birer olgu olarak insan doğasına ilişkin bilimin deneysel alanına tabidir. G.E. Moore'un doğalcı yanılı (naturalistic fallacy) olarak adlandırdığı durum bu mudur? Belirtmek gerekir ki Moore bu adlandırmayı yaparken Hume'dan hiç bahsetmez. Fakat Hume bir natüralist olarak eleştirinin odak noktalarından biri hâline gelmiştir.

“Tıpkı sarı olan tüm şeylerin ışıpta belli türden bir titreşim üretmelerinin doğru olması gibi, iyi olan tüm şeylerin de başka bir şey olduğu doğru olabilir. Etiğin iyi olan tüm şeylere ait olan bu diğer özellikleri keşfetmeyi hedeflediği bir gerçektir. Ancak çok sayıda filozof, bu diğer özelliklere isim verdiklerinde aslında iyiyi tanımladıklarını; bu özelliklerin gerçekte sadece “diğerleri” olmadığını, mutlak anlamda ve tamamen iyilikle aynı olduğunu düşünmüştür. Bu görüşe ‘doğalcı yanılı’ demeyi öneriyorum.”<sup>10</sup>

Moore burada, olası tüm ilişkilerden arındırılmış, emareleri üzerinden değil de kıymeti kendinden menkul bir iyi peşindedir. Onun asli/asıl değer (intrinsic value) dediği iyi bu türden bir şey olmalıdır. Fakat görünen odur ki tüm ilişkisel olanı elediğimizde kendisi ilişkisel olan eylemle irtibatının nasıl kurulacağı sorusu baki kalmaktadır. Hume açısından ise aslında böyle bir yorum mümkün değildir. Çünkü erdem ve erdemsizlik ışık, ses, renk türünden ikincil niteliklerin özelliğini taşıyor olsa da bunun arkasında başka bir kendilik (entity) aramak gereksizdir. Örneğin bir rengi tanımak ve bilmek ile onun gerçekte nasıl oluştuğunu bilmek arasında ciddi bir fark olsa bile bu durum pratikte bir fark ortaya çıkarmaz. Ahlâktaki bu keşif, her ne kadar fizikteki diğer keşifler gibi, kılığı üzerinde çok az ya da hiç denebilecek bir etkiye sahip olsa da yine fizikteki diğer keşifler gibi, kurgulamalı bilimlerde önemli bir ilerleme olarak görülecektir.<sup>11</sup>

“Hiçbir şey kendi haz ya da rahatsızlık hislerimizden daha gerçek olamaz ya da bizi daha çok ilgilendiremez; eğer bunlar erdemi destekleyici ve erdemsizliğin karşısında iseler, tutum ve davranışımızın düzenlenmesi için daha çoğu gerekli değildir.”<sup>12</sup>

Newton'un yer çekimi kuramından önce ve sonra düşen bir cismin hangi sebeple düştüğünden, ivmelendiğinden bağımsız olarak o cismin düştüğü yerden uzaklaşmak istememiz gibi buradaki asıl önemli olan erdemli ya da erdemsiz davranışın bizde yarattığı etkiyi tanımaktan ve davranışımızı biçimlendirmekten ötesi değildir.

Ahlâkî yargıların nesnelararası ilişkilerden farklı yapıya ve varoluşa sahip olduğu fikri dile getirilirken en çok kullanılan ikinci fakat en meşhur kısım ise, olan-olması gereken (is/ought) sorunu ile ilgili pasajdır. Normatif etik yanlıları bu pasajı bir akıl yürütme eleştirisi olarak almak yerine ahlâk/etik ayrımını da temellendiren bir yaklaşım olarak ele almayı yeğlemişlerdir.

<sup>10</sup> George Edward Moore, *Principia Ethica*, New York, Prometheus Books, 1988, s.10.

<sup>11</sup> David Hume, *İnceleme*, s. 316.

<sup>12</sup> a.g.e, s. 316.

“Bu akıl yürütmelere belki de biraz önemli görülebilecek bir gözlem eklemekten yapamayacağım. Şimdiye dek karşılaştığım her ahlâk dizgesinde her zaman yazarın bir süre olağan akıl yürütmeler yoluyla ilerlediğine ve bir Tanrının varlığını doğruladığına ya da insan sorunlarıyla ilgili gözlemlerde bulunduğu dikkat etmişken, birdenbire önermelerin olağan bağları olan *dir* ve *değildir* yerine *gerek* ve *gerek değildir* ile bağlı olmayan hiçbir önerme ile karşılaşmadığımı görmek beni şaşırttı. Bu sezilmesi zor bir değişimdir; ama aynı zamanda son derece önemlidir. Çünkü bu *gerek* ya da *gerek değildir* belli bir yeni ilişkiyi ya da doğrulamayı ifade ettiği için, gözlemlenmesi ve açıklanması zorunludur; aynı zamanda tamamıyla kavranamaz görünen bu şey için de, yeni bir ilişkinin nasıl olup da kendisinden tamamıyla farklı olan diğer ilişkilerden çıkarıldığı konusunda bir açıklama yapılmalıdır. Ancak yazarlar genellikle bu uyarıyı yapmadıkları için, bunu okurlara tavsiye etmeyi görev biliyorum ve inanıyorum ki bu küçük dikkat tüm kaba ahlâk dizgelerini alt üst edecek ve bize erdemsizlik ve erdem ayırımının salt nesnelere ilişkilerine dayanmadığını ve ayrıca usun bu ayırımı algılamadığını gösterecektir.”<sup>13</sup>

Pasajın bir akıl yürütme hatasını işaret etmek amacıyla yazıldığına inandığımızı söylemiştik. Son cümledeki ahlâkî ayırımların nesnelere ilişkilerine dayanmadığı ya da onlardan türetilmeyeceğine ilişkin iddia, daha yukarıda aktardığımız “burada bir olgu vardır ama bu olgu duygunun nesnesidir” ifadesinden bağımsız ele alınamaz. Hume’un kastı birbirinden farklı *ilişki* biçimlerinin birbirine karıştırılıyor olduğudur. Bu yüzden onun ilişki (relation) teriminden ne anladığıyla başlamak doğru olacaktır. İlişki biçimlerinin anlaşılması pasajda geçen akıl yürütme yanlısının bunlardan hangisi veya hangilerinin ihlal edilmesiyle ilgili olduğu konusunda bize bir fikir sunar.

*İnceleme*’de ilişkileri incelerken Hume, bu terimin iki anlamını ayırt eder. İlk benzeşim, zaman ve mekânda yakınlık veya bitişiklik ve nedensellik olarak adlandırılan imgelemde (imagination) iki tasarım arasında bir bağ kurulmasını ve bir tasarımın doğal olarak bir diğerini akla getirmesini sağlayan özellik anlamında doğal ilişkiler, diğeri ise düşlemde (fancy) rastgele birleşen tasarımları karşılaştırmamızı sağlayacak belirli koşul anlamında, özdeşlik, nicelik ve sayıda oran, nitelik ve karşıtlık olmak üzere felsefi ilişkilerdir<sup>14</sup> O, her ne kadar ilişkileri ikiye ayırsa da doğal ilişkileri de felsefi ilişkiler sayılabileceğini söyler. Aralarındaki temel fark, ilk çağrışımın birtakım nedenlerce belirlenmiş olması diğeri ise bu çağrışımın düşlemce daha serbest biçimde yapılıyor olmasıdır. Bu yüzden Hume ilki için imgelem (imagination) terimini kullanırken diğeri için düşlem (fancy) terimini kullanır. İlk tür ilişkideki çağrışım, doğal ilişkiler yoluyla anlığın bir tasarımdan diğer tasarıma itilmesi söz konusu iken, ikinci türde anlık belli bir tür karşılaştırma yapmayı yeğlediği için iki tasarımı bağlar.<sup>15</sup>

Söz konusu ilkeler pek çok açıdan ele alınabilse bile bizim açımızdan önemli olan şüphesiz ki nedensellik veya neden-sonuç (cause and effect) ilişkisidir. Zira bir şeyin

<sup>13</sup> A.g.e, s. 316.

<sup>14</sup> David Hume, *Treatise*, s. 14-15.

<sup>15</sup> Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi, Berkeley-Hume*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea yayınları, 1999, c. 5, s. 79.

varlığından diğer başka bir şeyin varlığını çıkardığımız tek ilke bu ilkedir.<sup>16</sup> Bununla birlikte nedensellik ilişkisi dikkatli bakılırsa önce zamansal ve mekânsal yakınlık ilişkisine, daha sonra da tüm ilişkiler gibi benzerlik (resemblance) ilişkisine indirgenbilir. Bu demektir ki neden-sonuç ilişkisinde tasarımlar arasında zorunlu hiçbir ilişki yoktur, ilişki ancak deneyime dayalı (olgusal) ve ihtimalidir (moral<sup>17</sup>). Bu noktada nedenselliğe ilişkin bir tartışmaya girmek yazının ana amacının dışındadır. Amacımız açısından Hume için nedensellik çıkarımlarının ne anlama geldiğinin ifade edilmesi yeterli olacaktır. Bu anlamda nedensellik ilkin, benzerlik ilişkisinin özel bir türüdür. Dolayısı ile benzerliğin ötesinde hiçbir iddia taşıyamaz. İkinci olarak ise idea ilişkileri (aritmetik, cebir, geometri) dışındaki tüm yargılarımız (varoluş, ahlâk, ekonomi vs.) bu çıkarım türünün örnekleridir. Dolayısı ile biz ahlâkî bir yargı verdiğimizde var olan bir durumdan başka bir şeyin varlığını çıkarsamaktan öte bir şey yapmış olmayız. Peki, ahlâkî çıkarımın bu halkaları nelerdir? Neyin varlığından, neyi çıkarsarız?

Hume'a göre duygularımız (sentiments) dolaysız, doğrudan ve şaşmaz biçimde sahip olduğumuz tek doğruluk biçimleridir. Tüm duygular doğrudur (right), çünkü duygunun kendinden başka hiçbir şeyle ilgisi yoktur ve bir insanın onun farkında olduğu her yerde, her zaman gerçektir (real).<sup>18</sup> Aynı nesneden etkilenen yüzlerce farklı duygunun hepsi doğrudur: çünkü hiçbir duygu gerçekte nesnede bulunan bir şeyin temsili değildir.<sup>19</sup> Ancak tüm bu farklara rağmen yine de beğenin (taste) bir ölçüsünden bahsetmek imkânsız değildir.

“Beğenin bütün çeşitliliği ve geçici hevesleri arasında övgülerin ya da yergilerin belli genel ilkeleri olduğu görülür; dikkatli bir göz usun bütün çalışmalarında bu ilkelerin izini sürebilir. İç dokunun özgün yapısındaki belirli biçimler ya da özelliklerden bazıları hoşça gitsin, bazıları da hoşça gitmesin diye düzenlenmiştir; onlar bir durumda etkilerini gösteremezlerse, bu, organdaki belirgin kusur ya da eksiklik yüzündendir. Ateşi çıkan kişi kendi tat alma duyusunun tatları ayırt edebileceği konusunda tutturamaz, sarılığa yakalanan biri de renkler konusunda bir yargı verebileceğini ileri sürmez.”<sup>20</sup>

İnsan doğasının türdeş olması, beğenin tüm kültür ve çağlar boyunca ortak temellerini açıklamayı mümkün kılar. Homeros'un bugün bile beğeniliyor olmasını başka nasıl izah edebiliriz? Bununla birlikte ortaklıklar kadar sorunsal olan farklılıkların da açıklanması gerekir. Beğenilerin eşdeğer olmamasını –ki bu da aslında aynı sorunun değişik açıdan görünüşüdür– doğuran faktörler, insan doğasının saflığına az ya da çok

<sup>16</sup> David Hume, *Soruşturma*, s.31.

<sup>17</sup> *Enquiry*'ın dilimize Oruç Aruoba tarafından yapılan çevirisi Hill Green ve Thomas Hodge Groos'un 1882 basımlı edisyonunundan yapılmıştır. Bu edisyonun E ve F basımlarında moral terimi, ihtimali terimi aynı anlamda kullanılmıştır.

<sup>18</sup> David Hume, “Standart of Taste”, ed. C.W. Eliot, *English Essays from Sir Philip Sidney to Macaulay* s. 215-236. P F Collier & Son. 1910 (orijinal eser yılı 1757), <http://bradleymurray.ca.,s.217>.

<sup>19</sup> a.g.e, s.218.

<sup>20</sup> David Hume, *İntihar Üzerine ve Diğer Denemeler*, çev. Aylin Pekanık v.dğr., Bursa, Biblos Yayınları, 2017, s. 50.

diye değer biçen ölçütlerde aranmalıdır.<sup>21</sup> Söz konusu faktörlerden bazıları, sağlıklı bir vücut ve dingin bir zihin, organların duyarlılığı ve hassaslığı, sanatsal inceliği hassaslaştıracak tecrübe ve eğitim, kültürel etkiler ve zekâdır.<sup>22</sup> Görüldüğü üzere Hume her ne kadar insan doğasının ortak içyapısının bir beğeni ölçütü sunduğunu düşünse de aynı yapıdaki küçük veya büyük farklılıkların aynı zamanda beğeni konusundaki çok çeşitliliğe de imkân tanıdığını düşünür. *İnsan Doğası Üzerine İnceleme*'de sırasıyla, Hayvanların Usu, Hayvanlarda Gurur ve Kendini Küçük Görme ve Hayvanların Sevgi ve Nefreti isimli bölümlerde insanla hayvanın tüm farklılıklara rağmen görece benzer içyapıya sahip olmasının da organlar ve anatomideki benzerliğe oranla insandakine benzer duyumlara yol açabileceği fikrinin savunulması bu anlamda tesadüf olarak görülemez.

Tüm bu söylenenler, ahlâkla ilgisi açısından ele alındığında ortaya şu sonuç çıkar. Ahlâkî ayrımların temeli haz (pleasure) ve acı (pain) duyumlarına bağlıdır. Herhangi bir durum eğer bir hoşlanma duyumu meydana getiriyorsa buna iyi (good), hoşlanmama duyumu meydana getiriyorsa buna kötü (evil) deriz ve bunları genel olarak, erdem ve erdemsizlik olarak iki başlık altında toplarız. Şu hâlde burada yapılan şey hemen yukarıda belirttiğimiz üzere, var olan bir izlenimi (haz veya acı), özellikle dolaylı tutkularla (indirect passions) daha net gözleneceği üzere araya bir tasarımın da girmesi sonucu bir neden-sonuç zinciri vasıtasıyla bir tutkuyla bağlamaktır. Doğrudan tutkularla (direct passions) bu ilişki haz ya da acının doğrudan doğruya (immediately) bir tutkuyu oluşturacak biçimde iki parçalı olarak meydana getirmesi söz konusudur.

“Doğrudan tutkularla iyilik ya da kötülükten, acı ya da hazdan dolaysızca doğan tutkuları kastediyorum. Dolaylı tutkularla ise aynı ilkelere ama başka niteliklerin de dâhil olmasıyla ortaya çıkanları... Gurur, kendini küçük görme, hırs, kibir, sevgi, nefret, kıskançlık, acıma, kin ve cömertliği, onlara dayananlarla birlikte, dolaylı tutkular başlığı altında düşünüyorum. Doğrudan tutkular başlığı altında ise istek, isteksizlik, keder, sevinç, umut, korku, umutsuzluk ve güveni ele alıyorum.”<sup>23</sup>

Ayrımın detayları tartışılabilir olmakla birlikte bunun bizim açımızdan şu an için bir önemi yoktur. Burada önemli olan, özellikle dolaylı tutkuların yapısının tüm bir ahlâkî ve ekonomiyi de içerecek biçimde tüm bir toplumsal yaşamın (moral alan) kökeninde yer alıyor olmasıdır. Örneğin gurura yol açan nitelikler arasındaki ilişkilerin mülkiyet (property) ve sahiplik (ownership) ilişkilerine yol açan nitelikler ve bu nitelikler arasındaki ilişkilerde de aynı olmasıdır.

“Bir şeye dolaysızca el sürdüğümüz zaman değil, o şeye ilgili olarak onu kullanma gücünü elimizde bulundurduğumuz zaman ve onu keyfimize ya da çıkarlarımıza göre hareket ettirebileceğimiz, değiştirebileceğimiz ya da yok edebileceğimiz bir konumda olduğumuz

<sup>21</sup> Luc Ferry, *Homo Esteticus Demokrasi Çağında Beğenin İcadı*, çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul, Pinhan yayıncılık, 2012, s.79.

<sup>22</sup> a.g.e, s.79-82.

<sup>23</sup> David Hume, *İnceleme*, s.192.

zaman da bir şeye sahip olduğumuz söylenir. Öyleyse bu ilişki bir tür neden–sonuçtur; mülkiyet adalet kurallarından ya da insan uyulaşımından kaynaklanan sürekli bir sahiplikten başka bir şey olmadığı için, o da aynı ilişki türü olarak görülecektir.”<sup>24</sup>

Hume, mülkiyetin zamana ve onun sürekliliğinin algısına bağlı bir çıkarım çeşidi olduğunu ısrarla vurgular. Bir nesne ya da hakkın mülkiyetimizde olduğunu söylerken onun üzerinde sürekli, kesintisiz bir kullanım ve tasarruf hakkına olduğunu söylemek isteriz. Kaldı ki en basitinden hiç kullanmasak bile aldığımız bir giysinin uzun zaman elimizde kalması bile sahiplik veya mülkiyet açısından farklı bir sonuç doğurur. Geçen zaman nesne ile nesneye sahip olan arasında olumsuz sonuçlara yol açsa bile (örneğin kazak zamanla solabilir, ben şişmanlayabilirim vs.) mülkiyet ilişkisini güçlendirir. Şu hâlde nesnel durumda olmayan etkiyi, zihnin bir duygulanımında aramak gerekir.

“Uzun bir süre boyunca elde tutulan sahiplik kişiye nesne üzerinde bir hak kazandırır. Oysa her şeyin içinde üretildiği ne kadar açık olursa olsun, zaman tarafından üretilen gerçek hiçbir şey yoktur; buna göre de, mülkiyet zaman tarafından üretildiği için, nesnelere gerçek bir şey değil, üzerlerinde yalnızca zamanın etkisinin olduğu bulunan ve hislerden kaynaklanan bir şey olur.”<sup>25</sup>

Kısa örneklemelerle gösterilmeye çalışıldığı üzere ahlâkî ayrımların taşıdığı özellikler yani, nesnelere arası bir durumdan çıkarılamamaları, onları algılayan zihne has ayrımlar olmaları gibi özellikler mülkiyet gibi tasarımlarımızla aynı türdendirler. Zihnin eğilim ya da duygulanımları imgelemi aradaki boşlukları doldurmaya iter.<sup>26</sup>

Buraya kadar göstermeye çalıştık ki, insani faaliyetin tümü ister bilim, ister kültür isterse de ekonomi olsun aynı türden çıkarımların sonuçları olmak gibi bir özelliğe sahiptir. Bu yüzden bu alanlara ilişkin araştırmanın tek bir bilimin (insan doğasının bilimi) konusu olarak görülmesi şaşırtıcı değildir. Hume’a göre insan doğasının çözümlenmesi ve anlaşılması aslında bu faaliyet alanları arasında özsel farklılıklar olmadığını her birinin aynı ilke ve metotla çözümlenebileceğini bize gösterir. Bu yaklaşım insanın bir doğaya sahip olduğu ve tüm yapıtlarının bu doğanın imkân ve sınırlılıklarının ifadesi olduğu teziyle birlikte tam da natüralizmin temel iddiasını taşımaktadır. Teknik olarak natüralizm problemi toplum ile doğa arasında bir fark olup olmadığı ve inceleme biçimlerinin de bu farkı gözetir biçimde farklı olup-olmaması gerektiği tartışmasıyla ilgilidir. Natüralizm, doğa bilimleri ile sosyal bilimler arasında özsel bir yöntem birliği olduğu tezine dayanır.<sup>27</sup> Bu biçimiyle kavramsal olarak olmasa da düşünce tarihindeki yeri açısından daha eski bir geçmişi vardır. Siyaset felsefesinin radikal düşünürlerinden

<sup>24</sup> a.g.e, s.338.

<sup>25</sup> a.g.e, s. 340-341.

<sup>26</sup> Bu noktada aslında Hume’un inançtan (belief) ne anladığını ele almak gerekir ancak merak edenler *İnceleme*, I. Kitap III. Bölüm, 7. Kısım: Tasarımın ya da İnançın İç Yapısı isimli bölüme ya da Soruşturma’nın Şüphelerin Skeptik Çözümü isimli V. Bölümüne bakabilir.

<sup>27</sup> Roy Bashkar, *Natüralizmin Olanaklılığı: Çağdaş İnsan Bilimlerinin Felsefi Bir Eleştirisi*, çev. Vefa Saygın Öğütle, Ankara, Pratika Kitap, 2013, s. 19.

sayılan Machiavelli de beşeri hayatın sanıldığı kadar doğadan ayrı, özerk bir alan olmadığını iddia ederek natüralist bakış açısını benimser. Hatta bu tezini olan-ile olması gereken arasındaki ayrıma kadar genişleterek yöneticilerin davranışlarını belirlemede gözetmeleri gereken bir unsur olarak kullanır. Ancak onda, olan ile olması gereken, yöneticinin iktidarını koruması için yapması gereken ile, diğerlerine karşı görünmesi gereken gibi çifte bir standardı ifade eder.<sup>28</sup>

Hume da doğa ile toplumun tam manası ile özerk olmadıkları konusunda bir natüralist olarak adlandırılabilir. Öyle ki o erdemleri doğal (natural) ve yapay/kurgusal (fiction) olarak ayırmasına rağmen adalet gibi yapay erdemlerin de insan doğasının yapısına yaslandıkları için doğal sayılmaları gerektiğini önemle vurgular. Onlar yapay olsalar da keyfi oldukları anlamına gelmez, ayrıca eğer doğal olan ile bir türe ortak olanı anlıyor hatta o türden ayrılmaz olanı kastediyorsak adalet kurallarını doğa yasaları olarak adlandırmak yanlış olmaz.<sup>29</sup>

Nihai olarak söyleyebiliriz ki Hume asla bir olgu-değer veya olgu-ahlâk türünden bir ayrım yapmaz. Gerek Newton örneğinden aldığı ilham,<sup>30</sup> gerekse bilimsel metodolojinin bir açıdan indirgemeci ancak diğer açıdan bütünleştirici olduğuna duyduğu inanç onu böyle bir ayrım yapmaktan alıkoyar. Şahsen Moore'un bu ayrımı yaparken daha sonraları bir odak noktası haline gelse de Hume'u hiç kastetmediğini, onun itirazının haklılığı veya haksızlığı bir yana olgu ile değer arasında özsel farklılıklar oluşunu kabul ettikten sonra değeri yine olgusal olanla izah etmeye çalışan düşünürler olduğu kanaatini taşımaktayım. Zira hatırlanacağı üzere Moore kitabında Hume'dan hiç bahsetmez, o özellikle Kant gibi düşünürler üzerinde durmaktadır. Kaldı ki felsefe tarihi, bu türden ayrım yapanlar kadar, bu ayrımın doğru olmadığını belirten pek çok düşünürle de doludur. Ancak görünen odur ki Hume'un ahlâkî yargıların nesnel ilişkilerden çıkmayacağına ilişkin fikri olgu-değer ayrımı yaptığına ilişkin bir biçimde okunmuştur. Burada kilit nokta, Moore'un, Kant'ta olduğu gibi ahlâkî olan ile doğal olanı bağımsız alanlar olarak tasarlayıp, bu ikisi arasındaki ilişkiyi kurmaya çabaladığımızda ister istemez natüralist öğeleri de kurucu nitelikler arasında sayma durumunu doğalcı yanılı olarak nitelediğini düşündürmektedir. Fakat buradaki asıl sorun bir natüralizm reddi ya da eleştirisi olmaktan çok değerler söz konusu olduğunda bunların evrensel olduklarını söyleyebilmenin imkânı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Zira değerlerin olgusal olduğunu, olgusal olanın da ihtimali, değişebilir ve bir takım şartların ürünü olduklarını söylemek, özellikle etik ismi altında görülmeye alışılmış ahlâk üzerine bir üst-dil yahut düşünme olarak görülmek istenen etkinliğin imkânını başlamadan bitiren bir husus olarak değerlendirilmiştir. Bu bakış, Platon'dan beri gelen güçlü bir damar

<sup>28</sup> Tanzer Yakar, "Machiavelli'de İnsan Doğası", *Felsefelogos*, Sayı 54, 2014/3, 131-139.

<sup>29</sup> David Hume, *İnceleme*, s. 325.

<sup>30</sup> Newton'un, Galileo ve Kepler'in ayrı fenomenler olarak çözümledikleri serbest düşme yasası ve gezegenlerin elips biçimindeki yörüngelere sahip olmasını, Yerçekimi (Gravity) Kuramıyla aslında tek bir yasaya bağlı olduğunu gösterecek biçimde kuramsal bir birlik altında açıklaması.



olarak düşünce tarihinde hep yer almıştır. Probleme bu şekliyle bakmak, tartışmanın aslında doğrudan natüralizme yönelik bir eleştiriden değil, natüralist yaklaşımların rölativizm ile sonuçlanmaya mahkûm olduğu biçimindeki bir kabule dayandığını görmemizi sağlayabilir. Peki, Hume'un natüralizmi böylesi bir rölativizme yol açar mı? Eğer rölativizmden bütün yargıların eşit derecede doğru olduklarını savlayan Protagorasçı biçimini anlıyorsak bu açıdan elbette herhangi bir dayanak noktası bulmak mümkün değildir ve esasen rölativizm bunu da iddia etmez. Çünkü bu tür bir iddia, Bashkar'ın da belirttiği üzere, bir bakış açısını bir diğerine tercih etmemizi sağlayacak hiçbir dayanak noktası sunmadığı için rölativizmin kendisinin bile tutunamayacağı kaygan bir zemini ifade eder.<sup>31</sup> Fakat rölativizmden, tüm inanç ve değerlerin belirli şartlar altında üretildiği, meydana geldiği tezini anlarsak bu herhangi bir ölçü geliştirme ya da keşfetme anlamında herhangi bir imkânı ortadan kaldırmaktan ziyade özellikle sosyal bilimler için bir imkânı ifade eder. Kanımızca Hume'un kendisinin deyimi ile yer yer ifadesindeki eksikler onu ilk türden rölativizm yanlısı bir düşünür gibi görülmesine sebep olmuştur. Hatta septik bir düşünür olup olmadığı cari olarak sorgulanmaktadır. Yukarıda bahsettiğimiz tüm duyguların doğru olduğu biçimindeki tezi tek başına buna yol açabilir. Ancak bu ifade Hume'un estetik görüşünü yansıtmaktan kesinlikle çok çok uzaktır. Zira o farklı beğenilerin (taste) olduğu gerçeğini göz ardı etmeksizin de belirli ölçütlerin olduğunun gösterilebileceğini düşünür. Kaldı ki verimli bir kuram, kuramla uyuşmayan hususları topyekûn reddedip, hatalı, yanlış veya istisna türünden nitelermelerle görmezden gelmek yerine kuram dâhilinde nasıl izah edilebileceklerini de açıklayan bir yaklaşıma sahip olmalıdır. Çünkü beğenin genel-geçer bir standardı olduğunu savlamak adına beğenideki farklılıkları hata, yanılğı veya istisna olarak sümen altı etmek de doğru bir tutum olamaz. Olgusal olanın her zaman ihtimali olması yani istisnaya açık olması sebebiyle, istisnadan kurtulmak istemek, deneyim alanından uzaklaşmakla sonuçlanması kaçınılmaz spekülasyonlara yol açar.

“Her kim ki, OGILBY ile MILTON, ya da BUNYAN ile ADDISON arasında bir kavrayış ve zarafet denkliği olduğunu söylerse onun bir köstebek yuvasının TENERİFFE kadar yüksek ya da bir süs havuzunun okyanus kadar geniş olduğunu ileri sürecek kadar abartılı bir şeyi savunduğu düşünülür.”<sup>32</sup>

Aksine iki bin yıl öncesinin Atina ve Roma'sında beğenilen Homeros, Paris ve Londra'da bugün de takdir edilmektedir.<sup>33</sup> Yukarıda değinildiği üzere beğeniyi etkileyen şartlar (Hume beş tanesini sayar) kişiler, toplumlar ve kültürler üzerinde farklılıklara yol açsa da deneyim bize gösterir ki çağlar değişse de insanların üzerinde her zaman anlaştıkları bir takım ortaklıklar, ölçüler bulmak sanıldığından zor değildir. En soyut fikirler ve olgular hakkındaki en bilimsel kuramlar bile bir zaman sonra terkedilebilir.

<sup>31</sup> Bashkar, 2013, s. 81.

<sup>32</sup> David Hume, *Standart of Taste*, s. 218.

<sup>33</sup> a.g.e, s. 220.

Ancak Cicero’da olduğu üzere, soyut felsefesi saygınlığını yitirse de hitabetinin coşkuluğu bugün bile hayranlık uyandırmaya devam eder.<sup>34</sup> Şu halde ölçüt, insan doğasının bir ve aynı içyapıda olmasıyla temellendirilmiş olmaktadır. Hume insan doğasının ortak ölçütüne o kadar güvenmektedir ki sadece şiir ve müzikte değil benzer olarak felsefede de beğeni ve duygularımızın peşinden gitmemizi salık verir.<sup>35</sup> Beğenimizi meydana getiren hususlar sadece sanatın değil, ahlâkın da kökenini oluşturduğundan insan doğasının özgün yapısının sonuçlarıdır. Bu doğanın araştırılması insan doğasıyla ilgisiz gibi görünenler de dâhil olmak üzere bütün bilimlerin temelini teşkil eder.<sup>36</sup> Dolayısı ile insan doğasının tür olarak benzer yapıda oluşu bize genel anlamda tüm bir ahlâkın, tabiri caizse özneler arası genel-geçer ölçütünü vadeder. Diğer canlılar, özellikle hayvanlarda da ahlâk olarak yorumlanabilecek bazı temel davranış ve sosyal ilişki kalıpları olsa da insan söz konusu olduğunda bu ilişkilerin türümüze özgü nitelikleri ve karmaşıklığı göz önüne alındığında Hume’un ikinci manada rölativist bir bakış açısına sahip olduğunu söylemek zor değildir. Ancak bu noktada açıktır ki temel tezlerin doğruluğu veya yanlışlığı bir yana, Kant ne kadar rölativist ise Hume da ancak o derecede rölativisttir. Göstermeye çalıştığımız üzere Hume, ahlâkî ayrımların nesnel ilişkilerde olmadığını söyler ancak ahlâkî yargıların kaynağı olan insan zihni veya daha geniş anlamda insan doğası da doğrudan bir olgu alanı olarak insan biliminin araştırma alanına dâhildir. Tekrar hatırlatmak gerekir ki *İnceleme*’nin alt başlığı *Deneysel Akıl Yürütme Yöntemini Moral Konulara Uygulamaya Yönelik Bir Çalışma*’dır. Doğruluğu yanlışlığı bir tarafa, kendini ahlâkî alanda deneysel bir bilime girişmiş olarak gören birinin yukarıda söz edilen türden bir ayrım yapmasının mümkün olmayacağı da aşikârdır.

#### KAYNAKLAR

- Bashkar, Roy; *Natüralizmin Olanaklılığı: Çağdaş İnsan Bilimlerinin Felsefi Bir Eleştirisi*, 1. Baskı çev. Vefa Saygın Öğütle, Ankara, Pratika Kitap, 2013.
- Copleston, Frederick; *Felsefe Tarihi, Berkeley-Hume*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınları, 1999, c.5.
- Hume, David; *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme: Deneysel Akıl Yürütme Yöntemini Moral Konulara Uygulamaya Yönelik Bir Çalışma*, 1. Baskı, çev. Ergün Baylan, Ankara, 2009.
- ; *İntihar Üzerine ve Diğer Denemeler*, 1. Basım, çev. Aylin Pekanık v.dğr., Bursa, Biblos Yayınları, 2017.
- ; “Standart of Taste”, ed. C.W. Eliot, *English Essays from Sir Philip Sidney to Macaulay* s. 215-236. P F Collier & Son. 1910 (orijinal eser yılı 1757), <http://bradleymurray.ca>.
- ; *A Treatise of Human Nature: Being and Attempt to Introduce the Experimental Method Reasoning into Moral Objects*, ed. L.A. Selby-Bigge, London, Oxford at the Clarendon Press, 1888.

<sup>34</sup> a.g.e, s. 228.

<sup>35</sup> David Hume, *İnceleme*, s. 81.

<sup>36</sup> a.g.e, s. 12.

- ; *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Oruç Aruoba, Ankara, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1975.
- ; *A Dissertation On The Passions*, ed. Tom Beauchamp, London, Oxford University Press, 2006.
- Ferry, Luc; *Homo Esteticus Demokrasi Çağında Beğenin İcadı*, 1. Baskı, çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2012.
- Moore, George Edward; *Principia Ethica*, New York, Prometheus Books, 1988.
- Poyraz, Hakan; *Dil ve Ahlâk*, 1. Baskı. İstanbul, Dergâh Yayınları, 2016.
- Yakar, Tanzer; “Machiavelli’de İnsan Doğası”, *Felsefelogos*, Sayı 54, 2014.



## İDEAL GÖZLEMCİ TARAFSIZ İZLEYİCİ MİDİR?

Yılmaz Emre Göney\*

### IS THE IDEAL OBSERVER AN IMPARTIAL SPECTATOR?

#### ÖZ

Birçok felsefeci Bilişselci bir meta-etik kuramı olan İdeal Gözlemci kuramının Adam Smith'in Tarafsız İzleyici düşüncesinin bir türevi olduğunu düşünür. Bazıları da bunu şüpheli bulur ve bu kaniya katılmaz. Bu çalışma öncelikli olarak Adam Smith'in Tarafsız İzleyici kuramı ile Roderick Firth'ün İdeal gözlemci kuramlarını açıklamaya çalışıyor. Daha sonra bu iki kuramı karşılaştırarak İdeal Gözlemci kuramının Tarafsız İzleyici Kuramı'nın bir türevi olup olmadığını yanıtı aranıyor ve iki kuramın belirgin biçimde farklı olduğu sonucu savunuluyor.

**Anahtar Kelimeler:** Tarafsız izleyici, ideal gözlemci, her şeyi zihinde canlandırma, her şeyi bilen, sempati/duygudaşlık.

#### ABSTRACT

Many philosophers think that Ideal Observer theory a, cognitivist meta-ethical view is derived from Adam Smith's Impartial Spectator while some philosophers find this controversial. In this paper, first I try to explain both Adam Smith's Impartial Spectator and Roderick Firth's Ideal Observer Theory. Then I compare the two in order to evaluate the truth of the claim that Ideal observer is a kind of a variant of Impartial Spectator. I argue that the two claimus are obviously different from each other.

**Keywords:** impartial spectator, ideal observer, omnipotent, omniscient, sympathy.

...

\* Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümü Yüksek Lisans Öğrencisi, yilmazgoney@outlook.com. Yazı geliş tarihi: 02.11.2017; kabul tarihi: 04.12.2017.

İskoç aydınlanmasının en kilit figürlerinden biri şüphesiz Adam Smith'dir. Onun önemi sadece politik ekonominin başucu kitabını yazması ve ekonomi biliminin babası olarak kabul edilmesi ile sınırlı değil. Aynı zamanda bilim, hukuk ve siyaset ile ilgili de yazan ve dersler veren Smith'in bir diğer büyük katkısı ahlâk felsefesi alanında olmuştur. Hocası Francis Hutcheson'un ahlâk duygusu ve yarar, arkadaşı David Hume'un duygudaşlık (sympathy) ve yarar kavramları üzerinde kurulan ahlâk felsefelerinden, onlara benzemekle birlikte, onlardan daha kapsamlı, duygudaşlık, vicdan ve insan psikolojisi üzerine kurulu bir ahlâk felsefesi geliştirmesi Smith'i İskoç aydınlanmasının en önemli figürlerinden biri yapar. Onun etiği; duygudaşlığı Hume'dan daha detaylı formüle etmesi, insandaki vicdan mekanizmasını detaylı bir şekilde serimlemesi, Stoacı etik ve erdem etiğinden izler barındırması ile karakterize, kuşkusuz felsefe tarihindeki en kapsamlı etiklerden biridir. Onun ahlâk felsefesinin belki de en ilgi çekici kısmı olan "tarafsız izleyici" ile modern metaetik kuramlardan "ideal gözlemci" arasındaki ilişkiyi serimlemek bu çalışmamızın asli amacı olacaktır.

Bilişselci metaetik görüşlerin<sup>1</sup> önemli versiyonlarından biri olan İdeal Gözlemci Kuramı'nın (Ideal Observer theory) en önemli savunucularından biri ve fikir babası Roderick Firth'dür. Firth 1952 yılında yayımlanan "Ethical Absolutism and the Ideal Observer" (Ahlâkî Mutlakçılık ve İdeal Gözlemci) isimli makalesinde kuramın anahtarlarını oldukça detaylı bir şekilde belirtir. İdeal gözlemci kuramı aradan geçen 60 küsur yıla rağmen hâlâ çekiciliğini kaybetmemiş bir metaetik kuramdır. İleride değineceğimiz gibi "ideal gözlemci"nin nasıl bir gözlemci olması gerektiği, onun ne tür özelliklere sahip olması gerektiği ile ilgili tartışmalar devam etmekte. Firth'ün makalesinde ortaya çıkan tabloda ahlâkî yargıların doğruluğunu, varsayımsal bir ideal gözlemcinin yargıları ile özdeşleştiren bir kuram görürüz. Daha sonra eklemeler ve düzenlemeler ile farklı versiyonları da ortaya çıkacak olan İdeal Gözlemci kuramı birçok filozof tarafından Adam Smith'in Tarafsız İzleyici (impartial spectator) düşüncesinin bir türevidir olarak betimlenmiştir. Hatta Firth'ün bizzat kendisi makalesinde Smith ve Hume'a gönderme yaparak onların "doğru" analizinin de kendisinininki gibi mutlakçı ve yapısalcı bir analiz olarak görülebileceğini belirtmiştir.<sup>2</sup> Bazı düşünürler ise iki kuramı birbirinden tamamen farklı iki kuram olarak görmekteyler.<sup>3</sup> İki kuramda benzer kavramların karşımıza çıktığı kuşkusuz doğrudur. Tarafsızlık, ahlâkî konu hakkında mümkün olduğu kadar fazla bilgi sahibi olma, konuya akıl ve mantık ile yaklaşma, dışarıdan gözleme ya da izleme gibi kavramları bunlara örnek olarak sayabiliriz. Ne var ki benzer kavramların kullanılması kuramların birbirini çağrıştırmasına rağmen, bizi kuramların birbirine

<sup>1</sup> En basit şekliyle, bilişselci bir metaetik görüş, ahlâk yargılarının ilkelerinin bilinebileceğini öne süren bir görüştür. Daha detaylı bilgi için bkz Hakan Poyraz, *Dil ve Ahlâk*.

<sup>2</sup> Roderick Firth, "Ethical Absolutism and The Ideal Observer", *Philosophy and Phenomenological Research* vol 12, no 3, March 1952, s. 318.

<sup>3</sup> Alexander Broadie, "Sympathy and the Impartial Spectator", *Cambridge Companion to Adam Smith*. Haakonssen K. editor, 2009, CUP, s. 184.

benzemesi sonucuna götürmeyebilir. İki kuramın birbirine benzeyip benzemediğine karar vermek için makalede önce iki kuramın genel hatlarını göstermeye çalışacağız. Daha sonra iki kuramı ve bu kuramların kilit figürleri olan Tarafsız İzleyici ve İdeal Gözlemci'yi karşılaştırıp benzer ve farklı yönlerinin üzerinde duracağız. Son olarak, son derece dikkat çekici bir olguyu, iki kuramın benzer kavramlar kullanmalarına rağmen ve İdeal Gözlemci kuramının Smith'in Tarafsız İzleyici kuramından esinlenmiş olduğu kabul edilmiş olsa bile iki kuramın varsayımsal gözlemci ya da izleyicisinin aynı kişi olmadıklarını göstereceğiz. Smith'in insan psikolojisine dayanarak detaylı bir ahlâkî hayat ve vicdan çözümlemesi yaptığı yerde Firth'ün ahlâkî yargıların niteliği ile ilgili bir kuram geliştirdiğini gösterecek ve iki farklı motivasyonun farklı sonuçlara ulaştığını savunacağız.

İlk olarak Smith'in Tarafsız İzleyici kuramına bakacağız fakat kuramı incelemeden önce, onu hem doğru anlamamız açısından, hem de onun İdeal Gözlemci'den ayrıldığı noktayı daha iyi görebilmek için, kuramın önemli ögesi duygudaşlık (sympathy) kavramına da yakından göz atmamız gerekiyor.

### Duygudaşlık ve Smith'in Tarafsız İzleyici Kuramı

İskoç aydınlanmasının üç önemli duygucu (sentimentalist) filozofu Hutcheson, Hume ve Smith'e göre ahlâkî davranış ve değerlendirmemizin kaynağında akıldan ziyade duygularımız bulunmaktadır. Hutcheson ve Hume'a göre bu alanda aklın hemen hiçbir rolü yokken Smith'de aklın ileride göreceğimiz gibi nispeti az bir oranda olsa da belirli bir rolü vardır. Yine de bu üç filozofun ahlâkın temelinde duygu ve hislerimizin olduğu konusunda hemfikir olduklarını söyleyelim. Hutcheson'a göre ahlâkî davranışlarımızı ve değerlendirmelerimizi iyilikseverlik (benevolence) duygusu belirlerken, Hume ve Smith'de ise iyilikseverliğin yerini duygudaşlık (sympathy) alır. Duygudaşlık Hume ve Smith'de bir çok açıdan paralellik göstermekle birlikte, Smith, daha önce de belirttiğimiz üzere, duygudaşlığı Hume'unkinden daha geniş bir çerçevede alır. Hem Hume hem Smith duygudaşlık kavramını hem bir kimseyle duygudaş olduğumuzda (to sympathize with someone) hissedilen duygu için kullanırlar hem de duygudaşlık mekanizmasına verdikleri genel bir ad olarak kullanırlar. Bir başkasını gözlemlerken onunla bir duygudaşlık içine girdiğimde, duygudaşlık aynı zamanda içimde hissettiğim, deneyimlediğim şeydir. Gözlemlediğim kişi bir heyecan hissediyorsa ve bu heyecan bana da bulaştığında o an yaşadığım şey gözlemlediğim kişi ile olan duygudaşlığımdır. Hume'a göre duygular gözlemlediğimiz kişiden bize direkt olarak yansır. Nasıl ki birbirine geçmiş tellerde, birinin hareketi diğerlerinde de bir harekete neden oluyorsa duygular da bir kişiden diğerine o şekilde geçer.<sup>4</sup> Örneğin

<sup>4</sup> David Hume, *A Treatise On Human Nature*, Londra, Penguin, 1985, s. 626.

üzgün birini gördüğümüzde o üzüntü hâli hemen bize de bulaşır. İmgelemimiz o kişinin ifadesinden, hareketlerinden o kişinin üzgün olduğu sonucunu çıkartır ve o üzüntüyü biz de kendi içimizde hissederiz. Ne var ki hissettiğimiz üzüntü gözlemlediğimiz kişinin üzüntüsünün şiddetinde değildir. Smith'in duygudaşlık versiyonu bundan biraz farklıdır. Smith, gözlemlenen duygunun hemen direkt olarak gözlemleyen kişiye bulaştığını kabul etmez. Smith'e göre gözlemleyen kişi gözlemlediği kişinin bir nevi bedeninin içine girer, o kişi olur, o kişinin üzüntüsünü o kişi olarak hisseder. Burada gözlemleyen kişi olarak biz, kendimizi o kişinin yerine koyarız, bir nevi o kişi oluruz. Smith'in versiyonunda da yine imgelem devrededir.

“İmgelemimiz yardımıyla kendimizi onun durumunda konumlandırırız, zihnimizde kendimizi aynı acılara maruz kalırken canlandırırız, sanki onun bedeninin içine gider, bir yere kadar onunla aynı kişi oluruz ve böylece onun duyguları hakkında, biraz daha zayıf bir şekilde de olsa, onlardan çok da farklı olmayan bir hissiyatımız, bir fikrimiz olur.”<sup>5</sup>

Görüldüğü gibi, Smith de Hume gibi duygudaşlık yolu ile bizim hissettiğimiz duygunun, asıl deneyimleyen kişinin duygusundan yoğunluk olarak daha düşük olacağını kabul eder. Bununla birlikte, Smith'in versiyonu kendimizi başkasının yerine koyma edimini içerir. Gözlemlediğimiz kişinin duygusu bize bulaşmaz, biz onu empati yoluyla içselleştiririz. Buradan da aslında Smith'in duygudaşlığındaki hislerin Hume'un versiyonunkinden daha yoğun duygular içerdiğini söylemek çok da yanlış olmaz. İkinci olarak Smith'in duygudaşlığı sadece gözlemlediğimiz kişinin duyguları üzerinden bizde oluşan bir duygudaşlık olamaz. Ona göre gözlemlediğimiz kişinin duygusu ile empati yapamadığımız durumlar da söz konusu olabilir. Smith'in duygudaşlığı durumun bilgisine sahip olma kapasitemiz ile sınırlanacaktır. Örneğin, bir kişiyi kızgın gördüğümüzde direkt olarak bu kızgınlık bizde de bir kızgınlık duygusu ortaya çıkarmaz, bir merak duygusu içerisine girmemize neden olabilir. Ancak kızgın kişinin neden kızgın olduğunu bildiğimizde bizde aynı şekilde kızgın kişiye sempati ile bakabiliriz ve onunla birlikte kızabiliriz. Ya da kızmasının sebebini öğrendiğimizde aslında bu kadar kızılacak bir şey olmadığını düşünebilir ve o kişinin uygunsuz bir davranış gösterdiğini düşünebiliriz. Başka bir deyişle, bir kişinin davranışının uygun olup olmadığını düşünmemizin ölçütü onunla duygudaşlık ilişkisine girip giremememiz ile belirlenir. Eğer o kişi ile duygudaşlığı yakalayabilirsek davranışını uygun buluruz, duygudaşlığı yakalayamazsak davranışı uygunsuz olarak değerlendiririz. Smith'e göre duygudaşlık, insana mutluluk getiren bir durumdur. Ona göre acımızı birinin paylaştığını görmek bizim acımızın şiddetini azaltır. Aynı şekilde mutluluk ve heyecanımızı başkalarının da hissettiğini gördüğümüzde mutluluğumuz artar.<sup>6</sup> Dolayısıyla insanlar, genelde duygudaşlık ilişkisi içerisine girmek isterler.

Yukarıda değinilen ahlâkî hadiselerde; Smith'in ahlâk felsefesi, eylemi gerçekleş-

<sup>5</sup> Adam Smith, *A Theory of Moral Sentiments*, 6<sup>th</sup> ed, New York, 2009, s. 13-14.

<sup>6</sup> Age, s. 19.



tiren bir fail veya bir edim ya da durumdan etkilenmiş bir kimse (söz gelimi herhangi bir sebepten dolayı üzülmüş bir kişi) ile bu eylemi ya da durumu izleyen ve eylemin, durumun ya da kişinin tavrının uygun olup olmadığına kendini failin veya mağdurun yerine koyup empati yaparak karar veren bir izleyici (spectator) çerçevesinde değerlendirildi. Yani yukarıdaki hadiselerde bir izleyici ile bir izlenen (bir fail ya da herhangi bir durumdan etkilenmiş kimse) olmak üzere iki kişi mevcuttu. Bu hadiselerden farklı olarak, eylemi gerçekleştiren failin yanında şayet bir de eylemden etkilenen bir üçüncü kişi daha var ise, izleyici bu durumda her ikisi ile de duygudaşlık ilişkisi içerisine girerek karar verecektir. Örneğin, bir fail ve failin eyleminden direkt olarak etkilenen mağdur bir kişi varsa izleyici her ikisi ile de duygudaşlık ilişkisine girip her ikisi ile de empati yapar ve buna göre karar verir. Yine kişi sayısı arttıkça izleyici hepsi ile duygudaşlık ilişkisi içerisine girmek durumunda kalır. Peki ya ikinci ya da üçüncü kişilerin hadise anında mevcut olmadığı durumlarda, ahlâkî eylemin değerlendirilmesinde izleyici (ya da gözlemci) ahlâkî eylem ile ilgili nasıl karar verecektir? İzleyici tarafsız bir kişi olarak kendisini kimsenin yerine koyamadığı zaman, örneğin kendi ahlâkî eylemleri ya da seçenekleri ile ilgili kararı nasıl verebilir? İşte Smith'in ünlü tarafsız izleyici kuramı burada açığa çıkar.

Üçüncü bir kişiyi izleyen ve yargılayan izleyicinin böyle bir durumda bir menfaati yoktur, dolayısıyla tarafsız olması kolaydır ama kendisini değerlendirecek bir kişi kendi menfaati ya da özsevgisi ile karşı karşıyadır. Smith'e göre böylesi bir durumda imgelem yine çalışır ve uzaktan kendisini izleyen hayali bir tarafsız izleyici yaratır. Nasıl biz izleyici olduğumuzda başkalarını izleyip onlarla bir duygudaşlık ilişkisi içerisine giriyorsak, bu tarafsız izleyici de bizi izlemeye ve değerlendirmeye başlar.

“Ne zaman ki kendi davranışımı etüd etmek, onun hakkında onu onaylamak ya da kınamak gibi bir yargıda bulunmak istersem, çok açık ki tüm bu durumlarda, kendimi sanki iki kişiye bölerim; ve ben, inceleyen ve yargılayan ben, incelenen ve yargılanan benden farklı bir karakter olurum. Birincisi, kendimi onun yerine koyarak, ve o bakış açısından bana durumun nasıl görüneceğini tahayyül ederek, onun benim davranışımın kaynaklanan duygularının içine girmeye çabaladığım izleyicidir. İkincisi de asıl olarak kendim diyebileceğim, izleyici karakteri kılığında, davranışı hakkında bir fikir inşa etmeye çalıştığım, fail olan bendir”.<sup>7</sup>

Yalnız başımıza eylediğimizde bile “ya biri bu yaptığımı görseydi” diye kendimize sorduğumuzda ya da “bu yaptığım doğru değil yapmamalıyım” diye düşündüğümüzde devrede olan mekanizma Smith'in Tarafsız İzleyici dediği mekanizmadır. Kendimizi, üçüncü tarafsız bir kişinin gözünden görerek eylemimizi sorgularız. Buradaki hayali tarafsız izleyici toplumun sesi ya da belirli bir topluluğun görüşü olarak tasarlanmış bir kişi değildir. Bir idea olarak tasarlanmış, tarafsız bir bireydir. Smith, tarafsız izleyicinin toplumdan ister istemez etkileneceğini kabul etmekle birlikte onun kafasındaki izleyici gerektiğinde toplumdaki yaygın görüşe de karşı çıkabilecek bir bireydir.

<sup>7</sup> Age, s. 136.

Tarafsız İzleyici'nin gerçek bir izleyiciye göre çok önemli bir avantajı vardır. Gerçek bir izleyici olayı tarafsız bir şekilde izlemesine rağmen olay hakkındaki bilgisi, kendi gözlemediği ve kendisine anlatılanlar ile sınırlıdır. Tarafsız İzleyici ise gerçek bir şahıs olan gerçek izleyiciden farklıdır. Gerçek bir izleyicinin bir nevi kopyasıdır ve daha önemlisi kendi imgelemizin bir ürünüdür. Kendi imgelemizin bir ürünü olduğundan da bizim tüm bilgimize sahiptir. Bir başka deyişle failin motivasyonunun bilgisine ve failin bildiği her türlü bilgiye sahiptir ve bu sayede karar verirken gerçek bir izleyiciye göre daha donanımlı bir şekilde karar verir. Smith'e göre her insanın ayrı bir Tarafsız İzleyici mekanizması vardır. Smith'in Tarafsız İzleyici'si her şeyi bilen, her zaman doğru karar verebilen ideal bir yargıç değildir. Bununla birlikte imgelemin sahibi zaman içinde diğer insanlarla duygudaşlık ilişkisine girip karar verdik ve yine imgelem sahibi ahlâkî konularla ilgili Tarafsız İzleyici yardımıyla ahlâkî kararlar verdikçe ve ahlâkî eyledikçe, Tarafsız İzleyici sürekli pozitif olarak gelişir. Tarafsız İzleyici verilen kararların uygunluğu ve sonuçlarını zamanla gözden geçirerek, kendisini pratikle geliştiren bir izleyicidir. Smith'in vicdanımızın işleyişini serimlediği kuramı, Raphael'in vurguladığı gibi ahlâkî eylemlerimizdeki psikolojik boyutu açıklamak açısından oldukça önemli bir kuramdır.<sup>8</sup>

### İdeal Gözlemci Kuramı

İdeal Gözlemci kuramı özellikle Roderick Firth tarafından formüle edilmiş ve ahlâkî yargıların nasıl yargılar olduğunu betimlemeye çalışan bir metaetik kuramdır. Bu kurama göre ahlâkî yargılar; varsayımsal bir insan olan, bir ideal gözlemcinin yargıları ile eşdeğerdir. Bu varsayımsal gözlemci, Smith'in Tarafsız İzleyicisi gibi sıradan bir insan değildir, bu gözlemci ideal bir gözlemcidir ve bu ideal gözlemcinin bazı üstün nitelikleri vardır. İdeal Gözlemci bir nevi süperinsandır. Bu kişi tarafsız ve etik olay hakkında herhangi bir menfaate sahip olmamasının yanında, yargıda bulunacağı konular hakkında eksiksiz bir bilgiye sahiptir. Ayrıca o, ahlâkî alanda aklın ve mantığın simgesidir. Yaptığı tüm çıkarımlar mantık kurallarına uygundur. Bu gözlemci, çıkarımsal hatalardan muaftır. Taraf olmamasının yanında, hissiyata sahip değildir, böylece hisleri mantığı ile doğru karar almasını engelleyemez.

Firth'ün kuramının belki de en önemli gayesi göreliliğe karşı mutlakçı bir etik çözümlenmesi inşa etmektir. Dolayısıyla Firth öncelikle İdeal Gözlemci kuramının beş temel niteliğinden bahsederken ilk olarak mutlakçılıktan başlamıştır. Firth'e göre İdeal gözlemci kuramının beş temel niteliği vardır. İlk olarak İdeal Gözlemci kuramı mutlakçı bir kuramdır. Görelilik ve kişileştirmeden uzaktır.<sup>9</sup> Ben, sen, o, bu, şu, şimdi,

<sup>8</sup> David Daiches Raphael, *The Impartial Spectator*, Norfolk, OUP, s. 8.

<sup>9</sup> Firth, *Ethical Absolutism and The Ideal Observer*; s. 318.

gelecekte vb. zamansal ve egosentrik ifadeler içermeyen bir kuramdır. Görelî bir tutuma Firth'ün kendi verdiği örneklerden birkaçını gösterirsek: “x’i diğer alternatifleri kadar severim, şu an yaşamakta olan insanlar gerçekten ne istediklerini bilselerdi x’i uygun bulurlardı, x şu an yaşayan ya da gelecekte yaşayacak olan insanların azami menfaatini karşılayacak olandır” gibi etik cümleler görelî bir anlayışın etik cümleleridir.<sup>10</sup> Mutlakçı bir görüşte ise ahlâkî yargılar kişilerden ve zamandan bağımsız olarak doğru ya da yanlıştır. Kuramın ikinci niteliği yapısalcı (dispositional), bir başka deyişle, eğilimci olmasıdır. Burada yapısalcıdan kasıt, gerçek ya da hayali bir varlığın belirli durumlarda belirli tepkileri verecek bir yapıda olmasıdır. Kuramdaki ideal gözlemci bu türden belirli yapıdaki bir gözlemcidir. Böyle bir varlığın fiili olarak olup olmaması kuram açısından zorunlu değildir. Böyle bir varlığın olanaklı olması yeterlidir. Firth ideal kelimesini ise mükemmel çalışan kusursuz bir makine anlamında kullanmaktadır. İdealden kasıt mümkün olabilecekler içerisinde en iyi olandır. Üçüncü olarak kuram nesnelci bir kuramdır. Burada nesnel ile mutlakçı karıştırılmamalıdır. Firth “nesnel”i ontolojik anlamda kullanmaktadır. Berkeley’in öznelciliğinin tam karşısında yer alan bir nesnelcilikten bahsetmektedir. Nesnel bir kuramda ahlâkî önermeler herhangi bir öznenin varlığına ihtiyaç duymazlar, onlar nesnel olarak doğru ya da yanlıştır. Ahlâkî önermelerin doğru olup olmaması da yine ideal gözlemcinin gerçekten var olup olmaması ile mantıksal olarak bağlantılı değildir. Böyle bir gözlemcinin tahayyül edilmesi yeterlidir. Dördüncü olarak ilişkisel bir kuramdır. Kuramda ahlâkî yargılardan bahsettiğimizde, ideal gözlemcinin belirli tepkileri ile belirli eylemler kaçınılmaz bir ilişki içerisinde. Örneğin x eyleminden bahsettiğimizde, x eylemi ideal gözlemcinin y tepkisini gösterdiği ilişki olarak betimlenir. Beşinci ve son olarak ise Firth kuramın empirik bir kuram olduğunu iddia etmektedir. İdeal gözlemcinin belirli durumlarda verdiği tepkiler psikoloji bilimi açısından (en azından teoride) gözlemlenebilir. Firth İdeal Gözlemci’nin özelliklerini de beş başlık altında toplar.

a. İdeal gözlemci etik olarak nitelendirilmeyen tüm olguları (non ethical facts) bilir.

İlk olarak bu varsayımsal kişi, etik olmayan olgular konusunda tam bir bilgiye sahiptir (omniscient). Burada bilginin etik bir boyut içermemesi ideal gözlemcinin rasyonel bilgiye sahip olması ve rasyonel karar vermesi içindir. Aynı zamanda Firth bunun kuramın döngüsellığe düşmesini önlemek için eklemiştir. Etik yargıların nasıl yargılar olduğunu açıklamaya çalışırken etik tüm olguları bilen bir gözlemciden bahsedemeyiz. “Etik yargı nasıl bir yargıdır” şeklinde araştırma yaparken yanıt olarak “etik yargıların hepsini bilen bir gözlemcinin yargıları” dediğimizde döngüsellığe düşmüş oluruz. İdeal gözlemcinin etik olgular ile ilgili bilgisi de olabilir fakat bu rasyonel karar vermesi için gerekli değildir ve döngüsellığe düşmemek adına etik olgular dışarıda bırakılır. Tam bir bilgiye sahip olması gerekir çünkü belirli bir edimi yargılama konusunda, sözkonusu edim ile ilgili hangi olguların ilgili hangilerinin ilgisiz olduğu ayrımını

<sup>10</sup> Agm, sf 319

yapmak gerekmez. Aynı zamanda olgu durumu ile ilgili bilgi sahibi olma konusunda, hangi seviyeye geldiğimizde artık ilave bilgiye ihtiyaç duyulmadığından mantıksal olarak emin olmak da mümkün değildir. Bu yüzden tam bir bilgiye sahip olmalıdır.

b. İdeal gözlemci kendisini her durumda tasavvur edebilir.

İkincisi, ideal gözlemci, üstün bir imgeleme sahiptir ve zihninde kendisini her durumun içinde canlandırabilir ve böylece durumla ilgili olguları tam olarak kavrar (omnipercipient). Zihinde canlandırırken her olguyu algıladığı gibi, mümkün olan tüm edimlerin sonuçlarını da görür. Aynı zamanda kendini başkalarının yerine koyabilir. İdeal olmayan insanlar olarak biz de günlük ahlâkî eylemlerimizde eylemlerimizin sonuçlarını gözümüzde canlandırmaya çalışırız. O, tüm bu sonuçları gözünde canlandırır, onları bilir.

c. İdeal gözlemcinin herhangi bir menfaati yoktur, tarafsızdır.

Üçüncüsü, değerlendirdiği hiç bir durumda herhangi bir menfaati yoktur, tarafsızdır, herkese eşit mesafededir (disinterested). Diğer tüm yönleriyle aynı olan x ve y eylemlerinden, x eylemini sırf kendisine maddi menfaat sağlayacağı için tercih eden bir kişi ideal gözlemci olamaz. İdeal gözlemci her türlü menfaatten arınmış olmalıdır.

d. İdeal gözlemci duygular ve tutkularından arınmıştır.

Dördüncü olarak tarafsız olduğu gibi duygusuzdur (dispassionate), her hangi bir duygunun tesiri altında olmadan değerlendirme yapar. Sözelimi x eylemini, A kişisi sırf kendisinin akrabası olduğu için A kişisi için kabul edilebilir bir eylem, B kişisi için ise yanlış bir eylem olarak değerlendiren bir yargıcın duygusuzluğundan ve tarafsızlığından söz edilemez.

e. Tutarlıdır.

Beşinci olarak tutarlıdır. Firth burada benzer durumlarda benzer tepki vermekten bahsetmemektedir. Ona göre durumların etik olarak benzer olduğunu bilmek dahi belli bir etik bilgisi gerektirir.<sup>11</sup> Dolayısıyla yine etik yargıların nasıl yargılar olduğunu tanımlamaya çalışırken döngüsellğe düşmemek için ideal gözlemciye etik bilgi verilmesine karşındır. O, burada, belirli bir x eylemine ideal gözlemcinin her defasında aynı tepkiyi vermesi gerektiğinden bahseder. Sözelimi x eylemini 3 yıl önce iyi olarak değerlendirip, 3 yıl sonra kötü olarak değerlendirmez. Dahası Firth bunun ideal gözlemci için psikolojik bir zorunluluk olması gerektiğini söyler. İdeal gözlemcinin diğer özellikleri onu tutarlı olmaya, x eylemine her zaman aynı tepkiyi vermesini zorunlu kılmalıdır. Aksi takdirde ideal gözlemcinin özellikleri bunu sağlayacak şekilde artırılmalıdır.

f. Bu beş özelliğinin dışında normal bir insandan farkı yoktur.

İdeal Gözlemci kuramına göre “x iyidir” demek aslında “İdeal Gözlemci burada olsa x’i iyi bulurdu” demekle eşdeğerdir. Bu kurama göre etik yargılar, ideal gözlem-

<sup>11</sup> Agm, s. 342-343.

cinin yargıları ya da tepkileridir. Bu durumda bu metaetik çözümlmeyi normatif etik alanına çevirmek istediğimizde ideal gözlemciyi örnek almamız gerekecektir. Bunu yaptığımızda çıkacak sonuçlar ise şu şekilde olacaktır: “Eğer biz de onun niteliklerine sahip olsaydık onun gibi doğru karar verebilirdik. Bu durumda mümkün olduğu kadar onun gibi değerlendirme yapmamız gerekir. Durum hakkında mümkün olduğu kadar olgusal bilgiye sahip olmalı, duygusallıktan arınmış bir şekilde karar vermeli, kendimizi olayın içinde canlandırmalı, tarafsız olmalıyız. Ancak bu şekilde doğru ahlâkî yargılara varabiliriz”.

### Karşılaştırma

İdeal Gözlemci Kuramı'nın Firth dışında başka savunucuları da vardır ve kuramın başka varyantları da ortaya atılmıştır. Özellikle bir insanın herşeyi bilmesinin mümkün olamayacağı, mümkün olsa bile onun nasıl yargılara sahip olacağına diğer insanlar tarafından bilinmesinin mümkün olamayacağı yönündeki epistemik eleştiriler bu varyantların ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Örneğin, Richard B.Brandt'a göre, İdeal Gözlemcinin sadece söz konusu özgül etik hadiseyle ilgili olguları bilmesi, hatırladığına inanması yeterlidir.<sup>12</sup> Thomas Carson'a göre ise İdeal Gözlemci kuramı mutlakçı bir kuram olmak zorunda değildir ve iki farklı İdeal Gözlemci aynı eylem hakkında farklı etik yargılarda bulunabilir.<sup>13</sup> Böyle olduğunda ideal gözlemcinin ne derece ideal kaldığı sorgulanabilir. Yazımızın konusu farklı İdeal Gözlemci kuramlarını incelemek değil, İdeal Gözlemci ile Tarafsız İzleyici kıyaslaması yapmak olduğundan bu varyantlara değinmeyeceğiz. Zaten İdeal Gözlemci'yi süperinsan modelinden daha normal bir insanımsı bir yapıya sokmak isteyen bu yorumlar da İdeal Gözlemci'yi Tarafsız İzleyici'ye biraz daha benzer hale getirmekle birlikte ikisinin arasındaki ontolojik farklılıkları ortadan kaldırmaz

Smith'in Tarafsız İzleyicisi ile Firth'ün İdeal Gözlemcisini karşılaştıracak olduğumuzda ikisinin birbirine benzer iki özelliği vardır:

I. İkisi de tarafsızdır.

II. İkisi de imgelem aracılığıyla kendini başka bir durumda, zihinde canlandırma edimi gerçekleştirir.

Tüm bunların yanında yukarıdaki benzer noktaların ikincisi içinde dahi ciddi farklılığa sahip iki ayrı figür karşımıza çıkar. Örneğin, imgelem yardımıyla zihinde canlandırma konusunda Tarafsız İzleyici kendisini birisinin yerine koyarak onunla bir duygudaşlık ilişkisine girerken İdeal Gözlemci zihinde canlandırma yaparken bile bir

<sup>12</sup> Richard B.Brandt, “The Definition of an “Ideal Observer” Theory in Ethics, *Philosophy and Phenomenological Research* vol 15, no 3, March 1955, s. 409-410.

<sup>13</sup> Thomas Carson, *The Status of Morality*, Dordrecht, D.Reidel, 1984, s. 78.

nevi bilgisayar gibi gelen bilgileri işleyerek ve tüm edimlerin sonuçlarını da hesaplayarak, duygusallıktan tamamen uzak bir şekilde akılcı karar vermektedir. Tarafsız İzleyici ideal bir karar verici değildir, zamanla ve pratikle daha iyi bir karar verici hâline gelir. İdeal Gözlemci ise kusurdan yoksundur, hep doğru karar verir. Tarafsız izleyici gerçek bir insanın kopyasıdır. İdeal gözlemci ise tanrısal özelliklere sahip en azından yakın gelecekte edimselleşmesine ihtimal vermediğimiz bir nevi süper-insandır. Yine aynı şekilde Tarafsız İzleyici zamanla daha doğru karar alabilir hâle geldiği için tutarlı olmayabilir ama İdeal gözlemci hep tutarlıdır. Smith'in Tarafsız İzleyici'si bireyin kendi zihninde canlandırdığı, bireyin içsel bir parçası iken İdeal Gözlemci dışsal bir varlıktır. İki filozofun varsayımsal ya da hayali bir tarafsız üçüncü kişi geliştirme motivasyonları da birbirinden farklı olduğundan ortaya çıkan hayali kişiler birbirlerinden farklı olmuştur. Smith, insanın ahlâkî yaşamının sosyolojik ve psikolojik bir analizi ile bir etik sistem geliştirme çabasında; Firth, etik yargıların ne anlama geldiğinin mantıksal çözümlemesi için varsayımsal bir gözlemciye başvurur. Kuşkusuz tarafsızlık ve zihninde kendini bir başka durumun içinde canlandırma konusunda İdeal gözlemci kuramı Tarafsız İzleyici'den esinlenmiş görünmekte. Bu yine de Smith'i de bir İdeal Gözlemci kuramcısı yapmıyor, çünkü İdeal Gözlemci kuramında ortaya çıkan nihai ürün; insanın kendi iç sesi, vicdanı olan Tarafsız İzleyici'den farklı bir varlık olmuştur.

#### KAYNAKLAR

- Brandt, Richard B., "The Definition of an "Ideal Observer" Theory in Ethics", *Philosophy and Phenomenological Research* vol 15, no 3, Mart 1955
- Broadie, Alexander, "Sympathy and the Impartial Spectator", *Cambridge Companion to Adam Smith*. Haakonssen K. editor, CUP, 2009
- Carson, Thomas, *The Status of Morality*, Dordrecht, D.Reidel,1984.
- Firth Roderick, "Ethical Absolutism and The Ideal Observer", *Philosophy and Phenomenological Research* vol 12, no 3, Mart 1952.
- Hume David, *A Treatise On Human Nature*, Londra, Penguin, 1985.
- Poyraz Hakan, *Dil ve Ahlâk*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2016.
- Raphael David Daiches, *The Impartial Spectator*, Norfolk, OUP, 2009.
- Smith Adam, *A Theory of Moral Sentiments*, 6<sup>th</sup> ed, New York, Penguin, 2009.

## AHLÂK FİLOZOFU VE AHLÂKÎ YAŞAM: TANITIM VE ÇEVİRİ

William James

Çev. Onur Kabil\*, Tufan Çötök\*\*

### THE MORAL PHILOSOPHER AND THE MORAL LIFE: INTRODUCTION AND TRANSLATION

#### ÖZ

İlk kez 1891'de Yale Üniversitesi Felsefe Kulübünde sunulan ve aynı yıl *International Journal of Ethics*'de yayımlanan *Ahlâk Filozofu ve Ahlâki Yaşam*, William James'in etik üzerine yazdığı tek yazısıdır ve en ayrıntılı düşüncelerini içerir. Ancak James'in bu yazıda kapsamlı bir etik kuram koymaktan uzak olduğu söylenebilir. Onun temel ilgisi daha ziyade iki boyutludur: *A priori* bir ahlâk felsefesinin imkânı ve ahlâk filozofunun yapması gerekenler. Birincisine yönelik bir çaba beyhudedir çünkü daha önceki ahlâk filozofları tarafından ortaya atılan her soyut ilke deneyimle sınanmış ve yanlış oldukları ortaya çıkmıştır. Bu nedenle ahlâk filozofu ortaya koyduğu ahlâkî ilkelerin tarihsel süreçte yanlışlanabilme olasılığını hesaba katmalıdır. Öyleyse *a priori* ilkeler belirlemektense, her zaman geleneklerin tarafını tutmalıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Ahlâk, etik, ahlâk filozofu, talep, yükümlülük.

#### ABSTRACT

*The Moral Philosopher and the Moral Life*, which was presented for the first time in 1891 at the Yale University Philosophy Club and published same year in the *International Journal of Ethics*, is the only essay William James wrote about ethics and includes his most detailed thoughts. But it can be said that he still is far from introducing a full-fledged ethical theory. Rather, his main concern here is twofold: the possibility of an *a priori* moral philosophy and to describe the

\* Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi Felsefe Bölümü, okabil@sakarya.edu.tr.

\*\* Yrd. Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi Felsefe Bölümü, tcotok@sakarya.edu.tr. Yazı geliş tarihi: 29.09.2017; kabul tarihi: 04.12.2017.

tasks of a moral philosopher. An attempt for the former is pointless because any abstract principle which was fixed by previous moral philosophers was tested against experience and turned out to be false. Therefore a moral philosopher must take into consideration the possibility that his moral principles can be tested in the course of history. So he/she, instead of specifying a priori principles, must always take sides with the conventions of his/her society.

**Keywords:** Morality, ethics, moral philosopher, claim, obligation.

...

William James'in *Ahlâk Filozofu ve Ahlâkî Yaşam* başlığıyla çevirdiğimiz *The Moral Philosopher and the Moral Life* isimli yazısı, eserlerinde kapsamlı bir etik teori ortaya koymayan James'in bu alanda yazdığı tek yazısıdır ve kendisinin ahlâka ilişkin en detaylı ve en açık düşüncelerini içerir. Bu nedenle Türkçeye kazandırılmasının faydalı olabileceğini düşünüyoruz. James, her ne kadar yazıda böyle bir teori ortaya koymaktan uzak dursa da temel probleminin, ahlâk filozofunun yapması gerekenleri belirtmek olduğu söylenebilir. Ahlâk felsefesini deneysel bilimlere benzeten James, ahlâkî ilkelerin ancak pratikte anlam kazanabileceğini, bu ilkelerin sınamaya tabi tutulması gerektiğini ve ancak bu şekilde ahlâkî gelişim sağlanabileceğini düşünür.

Yazı ilk olarak Yale Üniversitesi Felsefe Kulübünde 1891 yılında sunulmuş ve *International Journal of Ethics*'in Nisan sayısında yayımlanmıştır. Daha sonra ise 1896 yılında "The Sentiment of Rationality", "The Dilemma of Determinism" gibi yazılarının da içinde yer aldığı *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* adıyla yayımlanan derleme eserde yeniden basılmıştır.

James'e göre ahlâkın kökeninde duygular ya da duyguları, hisleri olan ve bir şey isteyebilen, talep edebilen bir varlık bulunur. Duygu olmaksızın hiçbir iyi, kötü, talep ve yükümlülükten söz edilemez. Ancak "duyguları olan bir varlığın evrenin parçası olduğu an, iyi ve kötülerin gerçekten var olması için şansları olur. Ahlâkî ilişkiler o andan itibaren söz konusu varlığın bilincinde *konumlarını* kazanırlar." Böylelikle bir talep ve yükümlülükten bahsetmek mümkün olur. Talep ve yükümlülük dediğimiz şeyler, sadece fiziksel ilişkilerin yer aldığı bir evrende var olamaz.

James, her ne kadar belli bir teori ortaya koymasa da ahlâk felsefesinin belli bir ilkesi olması gerektiğinden bahseder. Bu ilke, "her zaman *gücümüz dâhilindeki kadar çok sayıda talebi* karşılamak"tır. Böylelikle farklı taleplere olabildiğince (olabildiğince çünkü tüm taleplerin karşılanması mümkün değildir) yaşam hakkı tanınır. Öte yandan toplum açısından en az zararda bulunan idealler en başa yazılmalıdır çünkü yalnızca farklı talepleri karşılayan idealler toplumsal barışı sağlayabilir.

Ahlâk filozofu belli bir ahlâkî ideal tasarlayabilir, ahlâkî eyleme ilişkin belli bir ölçüt getirebilir. Nitekim Aristotles'ten Kant'a daha birçok düşünür böyle ilkeler



tasarlamıştır. Ancak filozofun her zaman hesap etmesi gereken bir şey vardır; o da sarsılmazcasına kabul ettiği bir idealin her zaman tarihsel koşullar gereği sınanacağıdır. Ahlâk filozofu, “bizim yasa ve geleneklerimizin geçmiştekilerle savaşıp onları yenmesi gibi bunların da... yeni keşfedilmiş bir düzen tarafından sırasıyla alaşağı edileceklerini bilmelidir.”

Dolayısıyla ahlâk söz konusu olduğunda olmuş bitmiş bir şeyden söz edemeyiz. Ahlâki kabuller, gelenekler birbirleriyle sürekli savaş hâlinindedir. Soyut bir ahlâki idealin sınanması a priori yapılamaz, bu sınama bizzat toplumsal koşullar içerisinde mümkündür ve zamana tabidir. Eğer ahlâk filozofunun idealleriyle geleneğin idealleri birbiriyle çatışırsa bu durumda filozofun yapacağı şey, her zaman geleneğin kabulleri çerçevesinde olmalıdır.

Son cümle kanımızca James’in yazısını en ilginç yapan noktalardan birisidir. Yazının son bölümlerinde James, ahlâk filozofunun arzuladığı ahlâki modelin en iyi şekilde, bütünü kapsayıcı idealleri olan bir Tanrı tarafından verilebileceğini söyleyerek, filozofun arzuladığı bu modelin hâlihazırda önünde durduğunu vurgular. Eski Ahit’ten seçtiği ayetlerle bu iddiayı destekleyerek yazısını tamamlar.

\*

## Ahlâk Filozofu ve Ahlâkî Yaşam

Bu makalenin amacı kesin ve bir çırpıda kurulabilecek bir ahlâk felsefesinin mümkün olmadığını göstermektir. Hepimiz insan neslinin ahlâki yaşamına katkıda bulunduğumuz sürece ahlâk felsefesinin içeriğini belirlemeye yardım ederiz. Başka bir deyişle Etikte, en son insan son deneyimini yaşayıp –bu deneyime ilişkin– sözünü söyleyene kadar, Fizikte olduğundan daha fazla nihai Doğruluk olamaz. Ancak diğer meselelerde olduğu gibi, şu an beklerken kurduğumuz hipotezler ve bizi harekete geçiren eylemler bu ‘söz’ün ne olacağını belirleyen zaruri koşullar arasındadır.

Her şeyden önce ahlâk felsefesi arayışı içinde olan birinin durumu nedir? Öncelikle bu kimse ahlâki şüphecilikle tatmin olan tüm diğerlerinden ayırt edilmelidir. O bir şüpheli olmayacaktır; zira ahlâki şüphecilik, ahlâk üzerine felsefi düşünmenin tek mümkün *meyvesi* olmak şöyle dursun, en başından itibaren soruşturmasından yılgınlıkla vazgeçip baştaki amacından feragat eden her filozof adayını tehdit eden, tüm felsefenin artık alternatifi olarak görülebilir. Bu amaç, şeyler arasında geçerli olan ahlâki ilişkilerin bir izahını bulmaktır. Bu izah, şeyleri daha kararlı bir sistemin birliğine doğru dokuyacak ve dünyayı etik açıdan hakiki bir *evren* diye adlandırabilecek şeyler arasında ahlâki ilişkilerin bir açıklamasını verecektir. Dünya, birlikli biçime indirgenmeye direndiği, etik önermeler de kararsız görüldüğü sürece filozof kendi idealini gerçekleştiremez. Filozofun çalışma konusu, dünyada mevcut bulunduğu

ideallerdir; ona rehberlik eden amaç, bu idealleri belli bir biçime sokma idealidir. Öyleyse bu ideal, ahlâk felsefesinde meşru varoluşu asla görmezden gelinemeyecek olan bir faktördür ve bizzat filozofun probleme yaptığı olumlu bir katkıdır. Ama bu yalnızca onun olumlu katkısıdır. Soruşturmasının başlangıcında başka hiçbir ideali olmamalıdır. Özellikle herhangi bir tür iyinin zaferine odaklanmış olsaydı *pro tanto*<sup>1</sup> hukuki bir araştırmacı olamaz ve davanın sınırlı bazı öğelerini savunan bir avukat haline gelirdi. Bu görüşler ne kadar karmaşık olursa olsun, ilerledikçe ve somut biçimde uygulandıkları görüldükçe söz konusu karmaşıklık ortadan kalkacaktır.

Etikte birbirinden ayırt edilmesi gereken üç soru vardır. Bunlara sırasıyla *psikolojik soru*, *metafizik soru* ve *ahlâk kurallarıyla ilgili (casuistic) soru* adını verelim. Psikolojik soru, ahlâki fikir ve yargılarımızın tarihsel *kökenini*; metafizik soru iyi, kötü ve yükümlülük sözcüklerinin *anlamını*; *ahlâk kurallarıyla ilgili soru* ise insanın bildiği farklı iyilik ve kötülüklerin *ölçüsünün* ne olduğunu sorar; öyle ki filozof insan yükümlülüklerinin gerçek düzenini ortaya koyabilsin.

## I

Psikolojik soru, birçok tartışmacıya göre tek sorudur. Sıradan ilahiyat doktorunuz kendi çıkarına, neyin doğru, neyin yanlış olduğunu söylemek için bilinç denen biricik yetinin şart koşulması gerektiğini gösterdiğinde ya da Popüler Bilim hayranınız ‘*ap-rriorizm*’in boşa çıkmış bir hurafe olduğunu, ahlâki yargılarımızın çevrenin tedricen bize öğrettikleriyle oluştuğunu ilan ettiğinde, bu kimselerin her biri etiğin yerleşik olduğunu ve başka hiçbir şeyin söylenemeyeceğini düşünür. Günümüzde etiğe ilişkin görüşlerdeki mümkün tüm farkları göstermede yaygınca kullanılan Sezgiçi ve Evrimci adları gerçekte yalnızca psikolojik soruyla ilgilidirler. Bu sorunun tartışılması çok özel ayrıntılara dayanır ki, bu yazının sınırları dâhilinde ele alınması mümkün değildir. Dolayısıyla ben burada dogmatik bir biçimde yalnızca Bentham, Mill ve Bain’lerin<sup>2</sup> insani ideallerimizin birçoğunu ele alıp, bu ideallerin basit bedensel haz ve acıyı dindirme edimleriyle olan çağrışımından doğmuş olması gerektiğini göstererek kalıcı bir hizmette bulduklarına ilişkin kendi inancımı belirteceğim. Birçok uzak hazla olan çağrışım hiç şüphesiz, bir şeyi zihinlerimizdeki iyiliğin alameti yapar; üstelik iyilik daha belirsiz bir biçimde tasarlandıkça, bu iyiliğin kaynağı daha da gizemli görünür. Fakat tüm duygu ve tercihlerimizi bu basit yolla açıklamak elbette imkânsızdır. Psikoloji, insan doğasını daha titiz bir biçimde inceledikçe, çevreden gelen izlenimleri birbirleriyle ve güdülerimizle, saf empirisizmin de kabul edebileceği gibi hepsi pratik olan birliktelik ve ardışıklık çağrışımlarından oldukça farklı şekillerde ilişkilendirilerek, ikincil uygulamaların izlerini daha açık bir şekilde bulur. Sarhoşluk sevgisini, utangaçlığı, yükseklik

<sup>1</sup> Bu derecede, bu ölçüde (ç.n.)

<sup>2</sup> Alexander Bain (1818-1903). İskoç deneyci filozof. (ç.n.)

korkusunu, deniz tutmasına olan yatkınlığı, kan görünce bayılmayı, müzik seslerine olan hassasiyeti, mizah duygusunu; şiir, matematik ya da metafizik tutkusunu ele alın; bunların hiçbiri ne çağrışımla ne de faydayla tam olarak açıklanabilir. Muhakkak bunlar, bu şekilde açıklanabilecekleri başka şeylere *eşlik eder* ve bazıları gelecekteki faydaların habercisidir; çünkü bizde hiçbir şey yoktur ki biraz yararı olmasın. Ancak bunların kökeni, beyin yapımızdaki arazi komplikasyonlardır. Beyin yapısının kökensel özellikleri, bu tarz uyum ve uyumsuzlukların algılanmasıyla hiçbir ilgisi olmaksızın ortaya çıkmıştır. Evet, çok sayıdaki ahlâki algımız da kuşku yok ki bu ikincil ve beyin kaynaklı türdendir. Bu ahlâki algılar, doğrudan şeyler arasında hissedilen uygunlukla ilgilendirler ve sıklıkla yaratılışımızın tüm önyargılarına ve faydayla ilgili varsayımlarına ters düşerler. Daha yüzeysel ve daha sıradan ahlâki maksimlerin, On Emir'in ve Fakir Richard'ın Almanaklarının ötesine geçtiğiniz an, sağduyunun gözüne fantastik ve zorlama görünen şema ve durumlara maruz kalırsınız. Bazı kimselerde bulunan soyut adalet duygusu, doğa tarihi açısından, müzik tutkusu ya da başkalarının ruhunu tüketen yüksek felsefi tutarlılıklar tutkusu kadar garip bir sapmadır. Huzur, sükûnet, sadelik, dürüstlük gibi belli ruhsal tutumların içsel saygınlığına ve diğerlerinin mızımlık, kaygı, bencilce huysuzluk gibi özsel bayağılıklarına dair hissiyat, kendisi-adına daha ideal olan doğuştan bir tercih olmaksızın hiç de açıklanamazlar. Daha soylu olan şey, daha fazla *zevk verir*; tüm söyleyebileceğimiz budur. Sonuçlara ilişkin 'deneyimler' hangi şeylerin *kötücül* olduğunu doğrulukla öğretebilir. Ancak bu sonuçların *vasat* ve *amiyane* olanla ilgisi nedir? Bir adam karısının sevgilisini vursa, eşyadaki hangi örtük tiksinti nedeniyledir ki bu karı-kocanın barışıp, rahatça yeniden birlikte yaşadıklarını duyduğumuzda öğreniriz? Ya da, bize Bay Fourier<sup>3</sup>, Bellamy<sup>4</sup> ve Morris'in Ütopyalarının hâkim olduğu ve milyonların, belli bir kayıp ruhun dünyanın uzak ucunda yalnız başına işkence çekmesi koşuluyla mutluluklarının daimi kılındığı bir dünya varsayımı sunulsa, sunulan bu mutluluğu yakalamak için içimizde bir istek doğsa bile böyle bir pazarlığın meyvesi olarak kasten kabul edilen mutluluğun sefasını sürmenin ne kadar iğrenç bir şey olacağını bize derhal hissettiren, özgül ve bağımsız bir tür duygu dışında ne olabilir ki? Yine, cezalandırıcı adaletin ırk-geleneğine karşı son günlerde yapılan tüm protestolar, incelikli beyinsel uyumsuzluk duygularından başka neye bağlı olabilir? Tolstoy'un teslimiyet fikrinden, Bay Bellami'nin (Dr. Heidenhain'in Usulü romanındaki<sup>5</sup>) affı pişmanlıkla ikame etme fikrinden, M. Guyau'nun<sup>6</sup> cezalandırma idealinin radikal mahkûmiyetine ilişkin fikirlerinden bahsediyorum. Bir çift genç âşık arasındaki duygu inceliğinin, sosyal yapının kılavuzlarında yazılı olan "Nişanlılık süresince uyulması gereken görgü kuralları" tali-

<sup>3</sup> François Marie Charles Fourier (1772-1837). Fransız sosyalist filozof.(ç.n.)

<sup>4</sup> Amerikalı sosyalist yazar Edward Bellamy (1850-1898).(ç.n.)

<sup>5</sup> *Doctor Heidenhoff's Process*, London: William Reeves, 1880. (ç.n.)

<sup>6</sup> Jean-Marie Guyau (1854-1888). Fransız felsefeci ve şair. Herhangi bir yaptırım ya da müeyyideye gerek olmadığını, doğal ahlâkın ihlalinin kendi cezalandırma yöntemini içinde taşıdığını düşünür. Sözgelimi, benmerkezçiliğin bedeli yalnızlık ve boşluk hissidir. (bkz. J. A. Michon, V. Pouthas and J. L. Jackson (Eds.), *Guyau and the Idea of Time*, Amsterdam: North-Holland/Elsevier, 1988, s.27) (ç.n.)

matnamelerinin ötesine geçmesi gibi, ahlâki duyarlılığın tüm bu incelikleri de ‘çağrışım yasaları’ndan çıkartılabilecek olanın ötesine geçer.

Olmaz! İç kuvvetler elbette burada bütünüyle iş başındadır. Daha yüksek, daha nüfuzlu tüm idealler devrimcidir. Bunlar geçmiş deneyimlerin sonuçlarından daha çok gelecekteki deneyimlerin olası nedenleri kılığında ortaya çıkarlar. Çevre ve dersler bize bugüne kadar öğretmiştir ki etmenler eğilip bükülmeyi öğrenmelidir.

Şimdilik psikolojik soru hakkında söyleyeceklerim bu kadar. Yeni tarihli bir eserimin<sup>7</sup> son bölümünde, düşüncemizde deneyim bileşimlerinin salt tekrarı olmayan ilişkilerin var olduğunu genel bir biçimde kanıtlamaya çalıştım. İdeallerimizin kesinlikle çok sayıda kaynağı vardır. Bu idealler, kazanılan bedensel hazlarla ve kaçılacak acılarla ifade edilerek hiç de açıklanmış olmazlar. Bu psikolojik olguyu devamlı biçimde algılamış olan sezgici okulu takdir etmemiz gerekir. Bu takdirin, söz konusu okulun diğer özellikleri için de geçerli olup olmayacağı, diğer soruları ele aldıkça ortaya çıkacaktır.

Sıradaki soru yükümlülük, iyi ve kötü sözcükleriyle ne kastettiğimize ilişkin metafizik sorudur.

## II

İlkin duygusal yaşamın var olmadığı bir dünyada bu tarz sözcüklerin uygulama alanı ya da münasebetleri olmadığı ortaya çıkmaktadır. Yalnızca fiziksel ve kimyasal olguları içeren, Tanrı olmaksızın ezelden beri var olan ve hatta meraklı izleyicilerin bile olmadığı, mutlak anlamda maddi bir dünya hayal edelim. Bu dünyanın durumlarından bir tanesinin diğerinden daha iyi olduğunu söylemenin herhangi bir anlamı var mıdır? Ya da böyle iki dünya mümkün olsaydı, birini iyi diğerini kötü diye adlandırmanın bir anlamı olur muydu? Olumlu anlamıyla iyi ya da kötüden; bir kimsenin kendisini filozofun kişisel ilgileriyle diğerinden daha iyi ilişkilendirmesinden ayrı olarak bahsediyorum. Fakat bu özel ilgileri açıklamalarımızın dışında tutmalıyız. Çünkü filozof[luk], *zihin ile ilgili* bir olgudur ve biz iyi, kötü ve yükümlülüklerin fiziksel olgularda *per se* var olup olmadığını soruyoruz. Elbette tamamen duygusuz bir dünyada iyinin ve kötünün var olabileceği *hâl* yoktur. Yalnızca fiziksel olduğu düşünülen bir fiziksel olgu, diğerinden nasıl daha iyi olabilir? Daha iyi olma, fiziksel bir ilişki değildir. Bir şey yalnızca maddi kudretiyle haz ya da acı verici olabileceğinden daha fazla iyi ya da kötü olamaz. Niçin iyi? Bir başka fiziksel olgunun üretimi için iyi diyebilir misiniz? Ancak tamamen fiziksel bir evrende bir diğer olgunun üretimini ne talep eder? Fiziksel olgular sadece *vardır veya yoktur*; ne varlıklarında ne de yokluklarında talep edici oldukları düşünülebilir. Eğer talepçilerse bunu yalnızca *tutkuya* sahip olarak gerçekleştirebilirler. Bu durumda da sırf fiziksel olgu olmaktan çıkıp, bilinçli duyarlılığın olguları hâline gelirler. İyilik, kötülük ve yükümlülüğün gerçekten var olabilmesi için bir yerde *gerçekleşmesi* gerekir. Ahlâk felsefesinde birinci adım şeylerin yalnızca inorganik doğasının bunu gerçekleştiremediğini

<sup>7</sup> The “Principles of Psychology”, New York, H. Holt & Co., 1890.

görmektir. Ne ahlâki ilişkiler ne de ahlâk yasası *in vacuo*<sup>8</sup> işleyebilir; bunların yaşama alanı sadece onları hisseden bir zihin olabilir ve yalnızca fiziksel olgulardan oluşan bir dünya etik önermelerin uygulanacağı bir dünya olamaz.

Ne var ki duyguları olan bir varlığın evrenin parçası olduğu an, iyi ve kötülerin gerçekten var olması için şansları olur. Ahlâki ilişkiler o andan itibaren söz konusu varlığın bilincinde *konumlarını* kazanır. Bu varlık, bir şeyin iyi olduğunu *hissettiğinde* o şeyi iyi *kılar*. Onun için o şey iyidir; iyi olmakla mutlak anlamda iyidir ve onun bu düşüncesinin dışında eşyanın hiçbir ahlâki niteliği yoktur.

Böyle bir evrende yalnız olan düşünürün iyi ve kötü hakkındaki yargılarının *doğru* olup olmadığını sormak elbette anlamsız olacaktır. Doğruluk, düşünenin uyması gereken, kendisinin dışında bir ölçütü varsayar. Fakat burada düşünür, daha üst yargılamaya tâbi olmayan bir tür tanrısallıktır. Bu düşünürün içinde yaşadığı varsayımsal evrene *ahlâk ıssızlığı* adını verelim. Böyle bir ahlâk ıssızlığında dışsal *yükümlülük* olamayacağı ve Tanrısal düşünürün mümkün tek derdinin kimi ideal-lerinin birbirleriyle tutarlılığı üstüne olacağı açıktır. Bunlardan bazıları hiç şüphesiz diğerlerinden daha tesirli ve çekici; iyilikleri daha derinlikli, daha keskin bir lezzete sahip olacak ve ihlal edildiklerinde daha inatçı pişmanlıklarla düşünürün ensesine yapışacaktır. Bu nedenle düşünür, hayatının temel belirleyicileri olarak bu ideallerle yaşamını düzenlemek zorunda kalacak ya da içsel uyumsuzluk ve mutsuzlukla kalakalacaktır. Yine de nasıl bir denge kurarsa kursun, sistemini nasıl düzeltirse düzeltsin bu sistem *doğru* bir sistem olacaktır; çünkü dünyada kendi öznel olguları ötesinde ahlâki hiçbir şey yoktur.

Şimdi de bu evrene *kendi* beğenileri ve memnuniyetsizlikleri olan ikinci bir düşünürü koyarsak etik durum çok daha karmaşık hale gelir ve muhtelif olasılıkların geçerli olduğu derhal anlaşılır.

Bu olasılıklardan biri düşünürlerin, birbirinin iyi ve kötü hakkındaki tavırlarını tamamen reddedip kendi tercihlerinin keyfini sürmeye devam ederek, diğerinin ne hissedip yaptığına kayıtsız kalma ihtimalidir. Bu durumda tıpkı ahlâk ıssızlığımızda olduğu gibi içinde iki misli etik *nitelik* olan bir dünyamız olur; ne var ki burada etik birlik yoktur. Bu dünyada aynı nesne, düşünürlerden birinin ya da öbürünün bakışını ölçü almanıza göre iyi ya da kötüdür. Böyle bir dünyada bir düşünürün kanısının diğerinden daha doğru olduğunu ya da birinin *daha gerçek* ahlâk duygusuna sahip olduğunu söylemenin mümkün hiçbir gerekçesini bulamazsınız. Kısacası böyle bir dünya ahlâki bir evren değil, ahlâki düalizmdir. Burada eşyanın değerine ilişkin kesin surette hüküm verilebilecek tek bir görüş açısı olmadığı gibi, böyle bir bakış açısı için talep de yoktur. Çünkü iki düşünürün de birbirlerinin düşünce ve edimlerine karşı kayıtsız olduğu farz edilir. Düşünürlerin sayısını çoğalttığımızda ise kendimizi antik şüphecilerin tasavvur ettiği dünyaya benzer bir etik ortamda; bireysel zihinlerin

<sup>8</sup> “boşlukta” (ç.n.)

her şeyin ölçüsü olduğu, ‘nesnel’ hakikatin değil de, sadece ‘öznel’ kanılar yığınının bulunabileceği bir dünyada buluruz.

Ancak bu dünya, felsefenin umudunu taşıyan filozofun katlanamayacağı türden bir dünyadır. Filozof, temsil edilen çeşitli idealler arasında bazıları daha doğru ya da daha otorite sahibi olmalı ve diğerleri de ona teslim *olmalı* ki sistem ve tabiiyet hüküm sürebilsin diye düşünür. Burada gereklilik kipindeki (*the word ought*) *yükümlülük* nosyonu kesin bir biçimde ortaya çıkar. Sıradaki iş, onun anlamını açığa kavuşturmak olmalıdır.

Şimdiye kadarki tartışmanın sonucu, bir bilinç iyi olduğunu hissetmediği ya da doğru olduğunu düşünmediği sürece hiçbir şeyin iyi ya da kötü olamayacağını göstermek olmuştur. Tam da bu eşikte, filozofun bazı fikirlerin lehine koyutladığı gerçek üstünlükle otoritenin ve ayrıca ötekilere ait olması gerektiğini farz ettiği aşağı karakterin, idealleri olan somut düşünürleri önceleyen herhangi bir soyut ahlâki ‘şeyler doğası’yla açıklanamayacağını algılıyoruz. Pozitif iyi ve kötü sıfatları gibi karşılaştırmalı “daha iyi” ve “daha kötü” sıfatları da reel olarak *gerçeklenmelidir*. Eğer bir ideal yargı nesnel anlamda bir diğerinden daha iyi olacaksa, bu iyiliğin, bir kimsenin hâlihazırdaki algısına yerleştirilip somutlaştırılarak ete kemiğe büründürülmesi gerekir. Bu ideal, atmosferde yüzemez çünkü kuzey ışıkları ya da burçlar ışığı gibi meteorolojik bir hadise değildir. Tıpkı aralarında geçerli olduğu ideallerin *özü* gibi onun *özü* de *algılanmıştır*. Öyleyse hangi idealin en büyük ağırlığa sahip, hangisinin ikincil *olması gerektiğini* bilmeye çabalayan filozof, bu gerekliliğin kendisini, var olan bir bilinçteki –ki burası, evrenin tek verisi olan pür ahlâk filozofunun gidemeyeceği yerdir– *de facto* kuruluşuna dek takip etmelidir. Bu bilinç doğru olduğunu hissederek bir ideali doğru; yanlış olduğunu hissederek bir diğer ideali de yanlış kılmalıdır. Fakat evrendeki hangi tekil bilinç, koyduğu kurala uyulması için diğerlerini zorlama imtiyazını kullanabilir?

Düşünürlerden biri tanrı, geri kalanlar insan olsaydı, konu hakkında ihtimalle pratik bir tartışma olmaz; ilahi düşünce diğerlerinin uyması gereken model olurdu. Ama yine de teorik soru ortada dururdu: Burada dahi yükümlülüğün *temeli* nedir?

Bu soruya cevap veren ilk denemelerimizde kaçınılmaz olarak sıradan insanların iyi ve kötüye ilişkin sorunlar hakkında birbirleriyle tartışırken izledikleri varsayıma düşme eğilimi vardır. Sıradan insanlar nesnel hakikatin olduğu soyut ahlâki bir düzen tahayyül ederler ve her biri bu önceden var olan düzenin, karşıt görüştekilerin fikirlerinden daha çok kendi fikirlerinde doğru bir biçimde dile geldiğini ispatlamaya çabalar. Bunun nedeni bir tarafın, diğerlerinin uyması gerektiğini düşündüğümüz bu soyut düzenin desteğini almasıdır. Yine de bu soru artık iki fani düşünürün değil, Tanrının ve bizlerin sorusu olduğunda, her zamanki alışkanlığımızı takip eder, çıplak olgulardan önce gelen, onları kuşatan ve kendi düşüncelerimizi Tanrısal Varlığın düşüncelerine uydurma gerekliliğimizi haklı kılacak bir tür *de jure* ilişki tahayyül ederiz – o anlamda hiçbir talebimiz olmasa ve kendi kendimize düşünmeyi *de facto* sürdürmeyi tercih etsek de böyledir.

Fakat soruna kararlı bir biçimde baktığımız an yalnızca somut bir kimse tarafından ortaya atılan bir talep olmaksızın hiçbir yükümlülüğün olamayacağını değil, aynı zamanda talebin olduğu her yerde yükümlülüğün de olacağını anlarız. Başka bir deyişle, talep ve yükümlülük aynı sınırlara sahip olan sözcüklerdir; birbirlerini tam olarak kapsarlar. Kendimizi, 'kendinde'-doğru, her şeyi kapsayan bir ahlâkî ilişkiler sistemine tâbi olarak görmemize yönelik olağan tavrımız [iki şekilde düşünülebilir]. [Bu tavrımız] ya tümüyle bir hurafedir ya da üzerimizdeki fiili talebi, tıpkı kendisi gibi, yükümlülüğümüzün nihai biçimde tesis edilmesi gerektiğini düşünmemiz olan gerçek bir düşünürden yapılan sırf eğreti bir soyutlama olarak görülmelidir. Teist bir ahlâk felsefesinde söz konusu bu düşünür elbette evrenin varoluşunun kendisine bağlı olduğu Tanrı'dır.

Hurafe dediğim şeye alışkın olanlar için her *de facto* talebin yükümlülük yarattığını fark etmenin ne kadar zor olduğunu pekâlâ biliyorum. Talebin 'geçerliliği' dediğimiz şeyin, ona değişmez bir bağlayıcı karakter verdiğini ve bu geçerliliğin talebin olgusal anlamda yalın varoluşunun dışında olduğunu düşünürüz. Ahlâk yasasının yaşadığı varlığın yüce katının talebe etki ettiğini (*rain down*) düşünürüz; tıpkı yıldızlı göklerden pusula iğnesinin çeliğine boşalan kutup yağmurlarının etkisi gibi. Fakat yine talebin kendisindeki buyuruculuğa ilaveten böyle bir inorganik soyut buyuruculuk niteliği nasıl *var olabilir*? Ne kadar zayıf olursa olsun herhangi bir mahlûkun herhangi derecede cüzi bir talebini ele alın. Bu talebin, kendisi için karşılanması gerekmez miydi? Yok, gerekmez ise neden gerekmediğini kanıtlayın. Gösterebileceğiniz mümkün tek kanıt, tersi bir talepte bulunması gereken başka bir mahlûku göstermek olurdu. Bir hadisenin var olma gerekliliğinin tek mümkün nedeni, bu hadisenin fiili anlamda arzu edilmesidir. Her arzu, miktarı derecesinde buyurucudur ve yalnızca var olmasıyla kendisini geçerli kılar. Bazı tutkular, hakikaten de küçük tutkulardır ve naçiz insanlar tarafından arzu edilir. Genelde bunların getirdikleri yükümlülükleri küçümseriz. Fakat bu tarz kişisel taleplerin küçük yükümlülükler dayatması, daha büyük yükümlülüklerin kişisel talepler olmasını engellemez.

Kişisel olmayan bir şekilde konuşmamız gerekirse, 'evrenin', kendini falanca bir mahlûkun tutkuları aracılığıyla ifade ettiği her zaman falanca bir eylemi icap ettirdiğini, dayattığını ya da zaruri kıldığını söyleyebiliriz. Fakat fiili anlamda var olan evrensel ya da ilahî bir bilince inanmıyorsak, evren hakkında böyle şahsiyet verici bir biçimde konuşmasak daha iyi olur. Böyle bir bilincin var olması gerekiyorsa bu bilincin talepleri, yalnızca sayıca en fazla oldukları için yükümlülüğün çoğunu taşır. Ama bu durumda da onlara saygı duymamız gerektiği *soyut olarak* doğru değildir. Yalnızca fiili anlamda yapıldıklarından sonra ve fiili anlamda yapıldıklarından dolayı, *somut olarak* doğrudurlar. Onlara saygı duymadığımızı farz edin – ki bu acayip dünyada büyük ölçüde olan budur. Bunun olmaması gerekir, *yanlış*, deriz. Fakat bu yanlışlığın, yaşayan kişisel bir Tanrı'nın hüsrânına değil de *à priori* bir ideal düzenin yaralanmasına dayandığını tahayyül ettiğimizde aklımız için daha kolay kabul edi-

lebilir hâle nasıl getirilebilir? Başka çekiciliklerin sıcaklığından faydalanabileceği à priori bir örtüyle kendisine destek çıktığımız zaman Tanrı'yı koruyup kolladığımızı ve üzerimizdeki acizliğini azalttığımızı düşünebilir miyiz? Yaşayan bir tanrının ya da soyut ahlâki bir düzenin *bizi* yönlendirebileceği tek çekim kuvveti, talebe tepkiyle ve tepkisizce attıkları sürece kendi kalplerimizin 'ebedi yakut kubbesinde' bulunur. Bu kalpler, canlı bir bilincin istediği talebi hissettikleri sürece, yaşama karşılık veren yine yaşamdır. Bu şekilde faal olarak kabul edilen bir talep, hiçbir "ideal" desteğin daha fazla tekmillenemeyeceği bir sağlamlık ve tamlıkla kabul edilmiştir. Buna karşın kalbin tepkisi dizginlenirse taleplerde evrenin kuşattığı ve şeylerin ezeli-ebedi doğasına ilişkin hiçbir sözün örtbas edemeyeceği ya da dağıtamayacağı inatçı bir acizlik hadisesi var olur. Etkisiz (*ineffective*) bir à priori düzen etkisiz bir Tanrı kadar aciz bir şeydir. Bu da felsefe nezdinde açıklanması çok zor bir durumdur.

Şimdi ahlâk felsefesinde 'metafizik soru' diye ayırt ettiğimiz şeyin yeterince yanıtlandığını; iyi, kötü ve yükümlülük sözcüklerinin teker teker ne anlama geldiğini öğrendiğimizi düşünebiliriz. Bu sözcükler, kişisel dayanaktan bağımsız, mutlak doğalara işaret etmezler. Varlık içerisinde, fiilen yaşayan zihinlerin varoluşundan başka basacakları yer ve payandaları olmayan his ve tutkuların nesnesidirler.

İyiyle kötü hakkında yargıları ve birbirlerine yönelik talepleri olan bu zihinlerin var olduğu her yerde, asli özellikleriyle birlikte etik bir dünya da vardır. Tüm diğer şeyler, tanrılar, insanlar ve yıldızlı gökler güneş sisteminden silinip, üstünde kendisini seven iki ruh olan tek bir kayadan başka bir şey kalmasaydı, bu kaya sonsuzlukların ve enginliklerin barınabildiği bir mümkün dünya kadar baştanbaşa ahlâki bir kuruluşa sahip olurdu. Bu trajik bir kuruluş olurdu çünkü kayanın üzerinde yaşayanlar ölürdü. Fakat yaşadıkları süre içerisinde evrende gerçekten iyi ve kötü şeyler olurdu: Yükümlülükler, talepler ve beklentiler; sadakatler, inkârlar ve hüsrânlar; ahengin geri gelmesine yönelik pişmanlıklarla özlemler ve yenilenen vicdanın içsel huzuru; kısacası etkin kuvvetinin, erkek ve kadın kahramanın birbirlerine duydukları ilginin yoğunluğu haricinde sınır tanımadığı ahlâki bir hayat.

Görünür olguların izin verdiği kadarıyla biz bu yerkürede tıpkı bir kayanın üzerinde yaşayanlar gibiyiz. Bir Tanrı var olsa da hiçbir Tanrı var olmasa da üzerimizdeki şu mavi gökyüzünün altında her halükârda ahlâki bir cumhuriyet oluşturuyoruz. Bunun götürdüğü ilk düşünce, etiğin en yüksek bilincin insan olduğu bir evrende, bu bilince ek olarak bir Tanrı'nın da var olduğu evrendeki kadar hakiki ve gerçek bir zemini olduğudur. "İnsanlık dini", Teizmin yaptığı gibi etiğe bir temel sağlar. Tam anlamıyla insani olan sistemin, diğerleri gibi filozofu da memnun edip edemeyeceği ise [yazıya] son vermeden önce cevaplamamız gereken farklı bir sorudur.



## III

Anımsanacağı üzere, Etikteki son temel soru *ahlâk kurallarıyla ilgili* soruydu. Burada, bazı gözlemcilerin ilahi bir Düşünürün var oluşundan kuşku duyduğu ve belki de daima kuşku duyacağı; insanların kabul ettiği birçok ideal olmasına rağmen, genel uzlaşımın olmadığı yığınla başka idealin de bulunduğu bir dünyadayız. Bunun edebi bir resmini vermek çok gerekli değildir çünkü bu olgular gayet iyi bilinir. Her insanda bulunan beden ve ruh savaşıları; aynı paylaşılmaz maddeyi ya da sosyal ödülleri kovalayan çeşitli bireylerin şehvetli arzusu; ırklara, şartlara, yaratılışa, felsefi inançlara vb. göre çatışan idealler; bunların hepsi görünüşte çözülmez olan ve açıkça Ariadne'nin ipinin<sup>9</sup> bizi içinden çıkaramayacağı bir karışıklıklar ormanı oluştururlar. Yine de filozof, yalnızca filozof olduğu için kendi özel idealini bu karışıklığa ekleyip, bireysel sanıların üzerinde yeterince zahmete katlanırsa keşfedebileceği bir *doğruluk sistemi* olduğunda sebat eder.

Şimdi kendimizi o filozofun yerine koyuyoruz. Şartların uygun tüm özelliklerini kavrarken hata yapmamalıyız. İlk şüpheci olmayacak; tespit edilecek bir hakikatin var olduğuna bağlı kalacağız. Buna karşılık ikinci olarak bu hakikatin kendinden menkul bir yasalar kümesi ya da soyut bir 'ahlâki akıl' olamayacağına, ancak edimde ya da olgusal bir düşünürün sanısı biçiminde var olabileceğine dair bir fikir edinmiştik. Ne var ki kendisine otorite bahşedilen gözle görünür hiçbir düşünür yoktur. Öyleyse yasakoyucu olarak yalnızca *kendi* ideallerimizi mi ilan edeceğiz? Hayır, çünkü gerçek bir filozofsak, en gözdelelerini de içeren gelişigüzel ideallerimizi, adilce yargılanması gereken yekûn idealler yığınıyla tarafsızca birleştirmeliyiz. Fakat öyleyse bizler, yani filozoflar bu ideali nasıl sınayabiliriz? Nasıl bir yandan tam bir ahlâki şüphecilikten uzak durup öte yandan da sırf bel bağladığımız söz dinlemez kişisel bir ölçüt getirme [çabamızdan] kurtulabiliriz?

Bu zorlu bir ikilemdir; zihnimizde düşünüp tarttıkça da kolay hâle gelmez. Filozofun üzerindeki tüm bu yük, onu tarafsız bir sınama aramaya zorlar. Ancak bu sınama fiilen mevcut bir kimsenin talebinde tecessüm etmelidir. Üstelik bu kişiyi, kendi ilgi ve önyargılarını içeren bir edim sayesinde değil de hangi yolla seçebilir ki?

Bir tane yöntem gerçekten de kendisini gösterir ve tarihsel olarak daha ciddi etik okullar tarafından ele alınmıştır. Eğer talep edilen şeyler yığınının, görüp incelendikten sonra ilk göründüklerinden daha az kaotik oldukları ortaya çıksaydı; eğer onlar kendi nispi deney ve ölçümlerini sağlasaydı, bu durumda ahlâk kurallarıyla ilgili problem çözüldü. Tüm iyi *olarak* iyilerin sağduyu içerdikleri keşfedilseydi, her bir iyide bulunan bu özün *miktarı* iyilik çizelgesinde onun değerini gösterir ve düzen çabucak sağlanırdı. Çünkü bu öz, tüm düşünürlerin onayladığı, filozofun aradığı görece nesnel ve evrensel; *belli bir* iyi olurdu. Onun kendi idealleri bile bu iyiden pay almalarıyla ölçülür ve geri kalanlar arasında doğru yerini bulurdu.

İyinin çeşitli özleri bu yolla bulunmuş ve etik sistemin temelleri olarak öneril-

<sup>9</sup> Yunan mitolojisinde Ariadne'nin Theseus'a labirentte yolunu bulması için verdiği ip. (ç.n.)

miştir. Dolayısıyla iki aşırılık arasında orta olmak; özel sezgisel bir yeti tarafından tanınmak; faili mevcut an için mutlu kılmak; uzun vadede falanca kadar diğerlerini de mutlu etmek; kişinin yetkinliğini ya da itibarını artırmak; hiç kimseyi incitmek; akıldan doğmak ya da evrensel yasadan taşmak; Tanrı'nın takdirine uygun olmak; bu gezegendeki insan türünün hayatta kalmasına katkıda bulunmak gibi birçok sına vardır ve bazıları tarafından, iyi oldukları için tüm iyi şey ya da eylemlerin özünü oluşturduğu savunulmuştur.

Ancak fiilen önerilmiş olan bu ölçütlerin hiçbiri genel tatmin sağlamamıştır. Bunlardan hiç kimseyi incitmeme ya da evrensel bir yasayı izleme özellikleri gibi bazıları, açıkça evrensel anlamda tüm durumlarda mevcut değildir. Çünkü en iyi yol sıklıkla zalimdir ve birçok eylem tek bir koşulla, yani istisna olmaları ve evrensel bir yasanın örneği olmadan iş görmeleri koşuluyla iyi farz edilirler. Tanrının iradesini takip etme gibi diğer özellikler ise anlaşılmaz ve muğlaktır. Yine, hayatta kalma gibi özellikler sonuçları açısından oldukça belirsizdir ve onlara en çok ihtiyacımız olduğu yerde bizi yüzüstü bırakırlar. Örneğin, Siyular'dan bir filozof yaşamda kalma ölçütünü bizden farklı bir biçimde kullanma konusunda oldukça emindir. Bütünüyle bakıldığında iyiliğin bu alamet ve ölçüleri arasında en iyisi mutluluk sağlama kudreti gibidir. Fakat ölümcül bir yıkıma uğramamak amacıyla bu sınamanın hiç de mutluluğu hedeflemeyen sayısız eylem ve güdüyü kapsayacak biçimde ele alınması gerekir. Neticede evrensel bir ilke ararken kaçınılmaz biçimde en evrensel ilkeye; iyinin özünün yalnızca talebi tatmin etmek olduğu ilkesine doğru sürükleniyoruz. Bu talep, güneşin altındaki her şey için olabilir. Gerçekten de tüm taleplerimizin tek bir evrensel asli güdü türüyle izah edilebileceğini farz etmenin, tüm fiziksel hadiselerin tek yasanın durumları olduğu varsayımını izah etmekten daha fazla gerekçesi yoktur. Etikteki temel kuvvetler, fizikteki kuvvetler gibi çoğul olabilir. Farklı ideallerin ideal olmaktan başka ortak hiçbir özellikleri yoktur. Tek bir soyut ilke, hiçbir filozofa bilimsel anlamda kesin ve gerçekten faydalı olan, ahlâk kuralları çizelgesi gibi bir şeyi sağlayacak biçimde kullanılamaz.

Bahsettiğimiz şekliyle etik evrenin başka bir özelliğine bakıldığında, bu bakış bize filozofun kafa karışıklıklarını da gösterecektir. Tamamen teorik bir problem olan ahlâk kurallarıyla ilgili soru hemen hemen hiç ortaya çıkmayacaktır. Eğer ahlâk filozofu sadece *tahayyül edilebilir* en iyi iyiler sistemini istemiş olsaydı, gerçekten kolay bir görevi olurdu. Çünkü tüm talepler kendi başına *primâ facie* değerlidir ve yalnızca imgesel olan en iyi dünya, her talebin, talep edilir edilmez karşılandığı bir dünya olurdu. Ancak böyle bir dünyanın yaşadığımız dünyadan bütünüyle farklı bir fiziksel kuruluşu olmak zorundadır. Bu dünyanın, paramızı harcıyıp yine de zengin kalmak; bir yandan tatilimizi yapıp bir yandan iş hayatımızda ilerlemek; hiçbir hayvanı incitmeksizin avlanıp balık tutmak; sonu gelmez tecrübeler kazanırken kalbimizin gençlikteki tazeliğini korumak gibi birbiriyle uyuşmayan ama bu sayede birlikte seyreden tüm eylem ve deneyimleri kapsayacak bir mekânı değil aynı zamanda n-boyutlu bir zamanı da olması gerekirdi. Nasıl meydana getirilmiş olursa olsun bu şeyler

sisteminin, mutlak anlamda ideal sistem olacağı şüphesizdir ve eğer bir filozof *à priori* olarak evrenler yaratıp bütün mekanik şartları temin edebilseydi, bu evren tereddüt etmeksizin yaratması gereken bir evren olurdu.

Ne var ki bizim dünyamız tamamen farklı bir modele göre yapılanmıştır ve buradaki ahlâk kurallarıyla ilgili soru en trajik biçimde pratiktir. Bu dünyada fiili anlamda, talep edilen her şeyden daha kısıtlısı mümkündür. Üstelik ideal ile idealin bir kısmını arkada bırakarak elde edilen fiiliyat arasında daima bir sıkıntı vardır. Tahayyül edebileceğimiz bir iyi, tahayyül edilmiş başka bir iyi ile aynı mekân ve zaman parçasına sahip olmak için yarışa girmediği sürece var olamaz. Kendini gösteren tutkuya ilişkin her erek, başka bir erekten farklıdır. Bir adam alkol ve sigara mı içsin yoksa sinirlerini çalışır durumda mı tutsun? İkisini de yapamaz. Amelia'ya mı yoksa Henrietta'ya mı olan arzusunun peşinden koşsun? İkisi de gönülden bir seçim olamaz. Eski Cumhuriyetçi partiyi mi desteklesin, *yoksa* kamu hizmetlerinde özentsiz bir ruha mı sahip olsun? İkisini de yapamaz. Öyleyse ahlâk filozofunun idealler hiyerarşisinin doğru çizelgesini verme talebi, tamamen pratik ihtiyaçların meyvesidir. İdealin bir kısmı kesilip atılmalıdır ve ahlâk filozofunun atılacak parçanın hangi kısım olduğunu bilmesi gerekir. Bu, yalnızca hesaplaşmak zorunda olduğu spekülâtif bir muamma değil aynı zamanda da trajik bir durumdur.

Şu an idealleri hâlihazırda büyük oranda düzenlenmiş olan bir toplumda doğduğumuz için filozofun görevinin hakiki zorluğuna karşı gözlerimiz kördür. Eğer üzerinde uzlaşılan en üstün ideali takip edersek, kesip attığımız diğer idealler ölür ve bize sonradan sorun çıkarmazlar. Ancak geri dönüp bizi cinayetle suçlarsa herkes onlara kulaklarımızı tıkadığımız için bizi alkışlar. Başka bir deyişle çevremiz bizi felsefeci değil partizan olmaya teşvik eder. Ancak kendi nesnellik idealine tutunan filozof, bir idealin sesini duymazdan gelemez. Yalnızca kendi sezgisel tercihlerine danışmanın, hakikatin tamlığını kötürüm bırakmakla sonuçlanacağından emindir ve emin olmakla da iyi eder. Şair Heine<sup>10</sup>'nin, 'Bunsen'in 'Tarihte Tanrı'<sup>11</sup> başlıklı eserinin kendinde bulunan bir kopyasına, 'Gott' sözcüğü yerine 'Bunsen' koyarak 'Bunsen in der Geschichte' yazdığı söylenir. Şimdi, iyi ve bilge Baron'a saygısızlık etmeden; ilgileri ne kadar geniş olursa olsun, düzene ilişkin kendi fikirlerini, her biri bağlı olduğu ideale soluklanacak bir yer kapmak için savaştan uğultulu tutku kalabalığına yerleştirmeye çabalayan herhangi bir filozofun, ahlâk dünyasının tarihinde<sup>12</sup> böyle bir Bunsen olması gerektiğini söylemek yerinde olmaz mı? İnsanlar arasında en iyileri hem duyarsız olmalı hem de komik ve acayip bir biçimde birçok iyiye duyarsız kalmalıdır. Hassas olduğu iyilerin gark edilip hayatın dışına çıkarılmadığı çıplak elle savaştan bir savaşçı olan filozof da her insan gibi doğal bir konumdur. Fakat Zeno'yu ve Epicurus'u, Calvin

<sup>10</sup> Heinrich Heine (1797-1856). (ç.n.)

<sup>11</sup> C.C.J. Baron Bunsen'in (1791-1860), *Gott in der Geschichte* isimli eseri. (ç.n.)

<sup>12</sup> "in der Geschichte" (ç.n.)

ve Paley’i, Kant ve Schopenhauer’u, Herbert Spencer ve John Henry Newman’ı; artık özel ideallerin tek taraflı destekçisi olmayan fakat okul hocaları olarak hepimizin ne düşüneceğine karar verenleri bir düşünün. Bir satirci, kalemini kullanabileceği daha acayip hangi konuyu isteyebilirdi ki? Bayan Partington’ın<sup>13</sup> Kuzey Atlantik’te yükselen gelgiti süpürgesiyle durdurmaya ilişkin hayali çabası, tamamen tıraşlanmış sistemlerinin içeriğini tüm insan doğasının eziyet içinde olduğu ve gün ışığını getirmek için inlediği coşkun iyiler yığıyla değiştirme gayreti ile karşılaştırıldığında makul bir gösteriydi. Dahası, artık sadece okul hocası olmayan, dindışı kuvvetle silahlanmış otoriteye sahip Rahipleri, her somut çatışma durumunda hangi iyinin boğazlanacağına, hangi iyinin hayatta kalacağına hükmeden münferit ahlâkçıları düşünün. Bu düşünce gerçekten de dudak uçuklatır. Her birimizin uyku hâlindeki devrimci içgüdüleri, yaşam ve ölüme hükmeden bir ahlâkçı düşüncesiyle uyanır. Kavminin mümkün en aydın üyesi olsa bile herhangi bir masabaşı-filozofunun (*closet-philosopher*) kurallarına dayanan bir düzense sonsuz kaos yeğdir. Olmaz! Eğer filozof yargı koyucu pozisyonunu koruyacaksa asla savaşın taraflarından biri olmamalıdır.

“Öyleyse filozof şimdi şüpheciliğe geri dönmekten ve filozof olma nosyonundan vazgeçmekten başka ne yapsın?” diye sorulacaktır.

Fakat zaten belli bir idealin taraftarı değil de bir filozof olduğu için, ona açık, eksiksizce belirlenmiş bir kaçış yolu görmüyor muyuz? Talep edilen her iyi gerçekten *eo ipso*<sup>14</sup> iyi olduğundan, ahlâk *felsefesinin* yol gösterici ilkesinin yalnızca, her zaman *gücümüz dâhilindeki kadar çok sayıda talebi* karşılamak (çünkü bu biçare dünyada tüm talepler müştereken karşılanamaz) olması gerekmez mi? Dolayısıyla bu edim, en az sayıda memnuniyetsizlik uyandırma anlamında *en iyi bütünü* sağlayan edim olmalıdır. Öyleyse ahlâk kurallarıyla ilgili çizelgede bu idealler *en az zararda bulunan*, yani gerçekleşmesiyle, mümkün en düşük sayıda idealin yıkıldığı yere, en tepeye yazılmalıdır. Bir zafer ve bozgun olması gerektiğinden, felsefi açıdan istenecek zafer, daha kapsayıcı olanın tarafındadır. Bu taraf, zafer anında bile mağlup olan tarafın çıkarlarının bulunduğu ideallere bir dereceye kadar hakkaniyetli davranacaktır. Tarih, insanın gitgide daha kapsayıcı düzeni bulmak için, nesilden nesile geçen savaşlarının öyküsünden başka bir şey değildir. Farklı talepleri de karşılayan ideallerinizi gerçekleştirmenin *bir yöntemini yaratın*. Bu, ama yalnızca bu barışın yoludur! Bu yolu takip eden toplum, bilimdeki keşiflere oldukça benzeyen sosyal keşifler dizisi tarafından bir denge durumundan bir başka görece denge durumuna doğru çalkalanır. Poliandri ve poligami; kölelik, kişisel savaş ve öldürme özgürlüğü; hukuki işkence ve keyfi kraliyet hegemonyası, fiilen yükselen şikâyetler karşısında yavaşça yenilgiye uğramaktadır. Hiç kuşku yok ki *bir kimsenin* idealleri, her ilerleme için daha kötü olsa da yine de bu ideallerin büyük kısmı eski vahşilerden çok bizim medeni toplumumuz

<sup>13</sup> Amerikalı mizahçı Benjamin Penhallow Shillaber’in (1814-1890) yarattığı karakter. (ç.n.)

<sup>14</sup> Kendi başına, kendiliğinden (ç.n.)

içinde muhafaza edilmektedir. Öyleyse ahlâk kuralları çizelgesi bu zamana dek ve günümüze uygun olarak, kendisinin yapabileceğinden çok daha iyi bir şekilde zaten filozof için yapılmıştır. En incelikli türden bir deney, ülkenin kanun ve kullanımlarının, bütün düşünürlerin azami tatminini sağlayan şeyler olduğunu göstermiştir. Çatışma durumlarında *kabul*, her zaman gelenekçe iyi kabul edilenin tarafında yer almalıdır. Filozof muhafazakâr olmalı ve ahlâk kurallarıyla ilgili çizelgesini inşa ederken topluluğun geleneklerine en uygun olanları en üste yerleştirmelidir.

Hâl böyleyken, filozof şayet gerçek bir filozofsa fiilen verili bir insani idealler dengesinde nihai hiçbir şeyin olmadığını; bizim yasa ve geleneklerimizin geçmiştekilerle savaşıp onları yenmesi gibi bunların da diğerlerinin sesini susturmaksızın yol açtıkları feryatları bastıracak yeni keşfedilmiş bir düzen tarafından sırasıyla alaşağı edileceklerini bilmelidir. ‘Kurallar insan için yapılmıştır, insan kurallar için değil’. Bu tek cümle Green’in Etiğe Prolegomena<sup>15</sup> eserini ölümsüzleştirmek için yeterlidir. Bir kimse koyulan kurallara uymadığı zaman daima çok şey riske etse ve izin verilenden daha büyük bir ideali gerçekleştirmeye çabalasa da filozof, kendi yaşam ve karakterini bu hamleye bağlamaktan korkmamak kaydıyla, söz konusu idealin her zaman birilerinin yapacağı deneye açık olduğunu hesaba katmalıdır. Sıkıntı hep vardır. Her ahlâkî kurallar sisteminde hapsedilmiş olan ve bu sistemin ağırlığını koyduğu sayısız insan ve menettiği iyiler vardır. Bunlar arka planda hep homurdanıp haykırırlar ve özgürleşebilecekleri herhangi bir çıkışa hazırdırlar. Özel mülkiyet kurumunun içerdiği sömürülere bir bakın. Bugün bile utanmadan, genel yönetimin birincil işlevlerinden birinin tek tek vatandaşların zenginleşmesine yardım etmek olduğu öne sürülür. Bütünüyle bakıldığında faydalı olan evlilik kurumunun tiranlığının hem evli hem de bekâr olan birçoğumuza getirdiği isimsiz ve tarifi olmayan üzüntülere; feodal dünyada serpilebilecek birçok kabiliyet ve erdem için, satıcı ve tezgâhtarın yönetimde olduğu sözde eşitlik ve sanayicilik *rejimimiz* altındaki topyekûn fırsat zararına bir bakın; hakir ve kimsesizlere yönelik şefkatimizin, şimdiye kadar türdeki her mükemmelliğin koşulu olmuş ciddi tırpanlamayla nasıl savaştığına; her yerdeki çatışma ve baskıya ve ayrıca bunları azaltmaya ilişkin ebedi probleme bir bakın. Anarşistler, nihilistler, nikâhsız yaşayanlar; sosyalistler ve tek vergi sistemcileri; serbest ticaretçiler ve kamu hizmeti reformcuları, içki yasağı taraftarları, hayvan deneylerine karşı olanlar; zayıfların yok edilmesi fikrindeki radikal Darwinciler; bunlar ve toplumun bunlara karşı biçimde tanzim edilmiş tüm muhafazakâr duyguları, bu dünyada ne tür eylemle azami iyi miktarının elde edip korunabileceğine ilişkin fiili bir deney aracılığıyla basitçe kararlarını vermektedirler. Bu deneyler *à priori* değil de, bu deneylerin yapılmasından sonra ne kadar feryat ya da ne kadar yatıştırma politikasının ortaya çıktığının keşfedilmesiyle değerlendirilmelidir. Böyle bir çizelgedeki tecrübelerin sonucunu hangi masabaşı-çö-

<sup>15</sup> *Prolegomena to Ethics*. İngiliz felsefeci Thomas Hill Green (1836-1882)’in ölümünden sonra yayımlanan 1883 tarihli eseri.(ç.n.)

zümleleri öngörebilir? Binlerce idealden her birinin, ideali hissetmek ve uğruna ölümüne savaşmak için bilhassa doğan dâhiler biçiminde önceden sağlanan özel destekçisinin olduğu bir dünyada, sığ kuramcının yargısının değeri ne olabilir ki?

#### IV

Tüm bunlar şu anlama gelir: Ahlâk kurallarıyla ilgili soru söz konusu olduğu sürece ahlâk bilimi tıpkı fizik bilimi gibidir. Soyut ilkelerden bir anda türetiler olmaktansa sabretmeli ve vardığı sonuçları günbegün revize etmelidir. Elbette iki bilimdeki *varsayım* da daima, amiyane fikirlerin doğru olduğudur. Ahlâk kurallarıyla ilgili hakiki düzen, kamunun inandığıdır ve elbette fizikte olduğu gibi etikte de bağımsızca yola koyulup özgünlüğü hedeflemek çoğumuz için büyük bir budalalık olacaktır. Ancak ara sıra birileri orijinal olma hakkıyla doğar ve onun bu devrimci düşünce ya da eylemi bol meyve verebilir. Eski ‘doğa yasalarını’ daha iyileriyle değiştirebilir. Belli bir yerdeki eskimiş ahlâk kurallarını çiğneyerek, bu kuralların korunmasıyla takip edilebilecek olandan daha ideal bir toplam durum sağlayabilir.

Öyleyse bütünüyle bakıldığında, terimin eski mutlak anlamıyla ahlâk felsefesinin mümkün olmadığı sonucunu çıkarmamız gerekir. Ahlâk filozofu her yerde olgulara hizmet etmelidir. Bu filozof, idealleri yaratan düşünürlerin nereden geldiğini, duyarlılıklarının nasıl geliştiğini bilmez. Çatışan iki idealden hangisinin hemen oracıkta en iyi evreni vereceği sorusu, filozof tarafından yalnızca diğer insanların deneyimlerinin yardımı aracılığıyla yanıtlanabilir. Biraz önce “ilk” soruyu ele alırken, sezgici ahlâkçıların psikolojik olgulara açıkça bağlı kaldıkları için övgüyü hak ettiklerini söylemiştim. Ne var ki bütünüyle bakıldığında gelişen, elastiki ve kesintisiz yaşamı, mutlak ayrımlar ve koşulsuz “-meyeceksin”ler aracılığıyla batıl bir yadigârlar ve ölü kemikler sistemine dönüştüren dogmatik kıvamla karıştırarak bu liyakatî katlelerler. Gerçek şu ki mutlak kötü yoktur; ahlâk dışı iyi de yoktur. *En yüksek düzeyde* etik yaşam –ne kadar azı onun yükünü taşıyacak şekilde adlandırılabilirse adlandırılınsın– daima, fiili durum için çok yetersiz kalan kuralların çiğnenmesiyle oluşur. Görebileceğiniz en yüksek toplamdaki iyinin evrenini oluşturmak için ona göre karar verip, ona göre davranacağımız, biteviye korku ve titremeye arayacağımız yalnızca tek bir koşulsuz buyruk vardır. Soyut kuralların gerçekten de yardımı dokunabilir, ancak bu yardım daha az orandadır çünkü sezgilerimiz daha keskin ve görevimiz ahlâki yaşam için daha güçlüdür. Çünkü her gerçek ikilem, tam manasıyla biricik bir durumdur ve her kararın yarattığı, gerçekleştirilmiş ideallerle hüsrana uğrayan ideallerin tam kombinasyonu, daima, emsalsiz ve yeterli hiçbir geçmiş kuralın bulunmadığı bir evrendir. Öyleyse filozof *olarak* filozof, somut zorunluluk hâlinde en iyi evreni belirleme konusunda diğer insanlardan daha ehil değildir. Esasında daima sorunun (basitçe ele alındığında bu ya da şu iyiye ilişkin bir soru değil, bu iyilerin sırasıyla ait olduğu iki yekûn evrenin sorusudur) ne olduğunu birçok insandan az çok daha iyi görür. Oyunu her zaman daha iyi evrenden; en çok düzenlenebilir görünen, karmaşık birleşimlere girmeye en

uygun, daha kapsayıcı bir bütünün üyesi olmaya en yatkın iyiden yana kullanması gerektiğini bilir. Fakat bunun hangi tekil evren olduğunu peşinen kesinlikle bilemez. Sadece fena bir yanlış yaptığında incinenlerin çılgınlığının pek yakında onu olgu hakkında bilgilendireceğini bilir. Burada filozof, filozof olmayan diğerlerimize benzer; çünkü bizler içgüdüsel olarak adil, duygudaş ve şikâyet edenlerin sesine açığızdır. Aslında filozofun işlevi günümüzdeki en iyi türden devlet adamının işlevinden ayırt edilemez. Dolayısıyla etik üstüne yazdığı kitaplar, ahlâkî yaşama hakkıyla dokunduğu sürece dogmatik değil de açık bir biçimde deneysel ve fikir verici olan bir yazınla kendisini gitgide daha çok birleştirmelidir. En derinlikli türde romanı ve tiyatroyu kast ediyorum; nutukları, devlet idaresi, hayırseverlik, sosyal ve ekonomik reform üstüne kitapları. Bu biçimde ele alındıklarında etik incelemeler çok hacimli ve aydınlatıcı olabilirler; fakat en soyut ve en belirsiz özellikleri dışında asla olmuş bitmiş olamazlar. Ayrıca modası geçmiş, düz, sözümona ‘bilimsel’ biçimi hızla terk etmelidirler.

## V

Somut etiğin neden bitmiş (*final*) olamayacağına dair gerekçelerin başında, onların metafizik ve teolojik inançlara hizmet etmesi gerektiği gelir. Biraz önce hakiki etik ilişkilerin tamamen insani bir dünyada ortaya çıktığını söylemiştim. Etik ilişkiler, düşünürü sırasıyla etkisi altına alan çeşitli idealler olması hâlinde, yani ahlâk ıssızlığı dediğimiz durumda bile ortaya çıkabiliyorlardı. Düşünürün bir gündeki benliği bir başka gündeki üzerinde taleplerde bulunabilir ve bu taleplerin bazıları zorunlu ve zorba, buna karşın diğerleri yumuşak olabilir ve kolaylıkla bir kenara bırakılabilir. Zorba taleplere *buyruk* diyoruz. Buyrukları görmezden gelirse onunla tekrar uğraşmak zorunda kalırız. Yaraladığımız iyi, bitmez tükenmez dolaylı hasarlar, vicdan azapları ve pişmanlıklar yığınıyla birlikte başımızın belası olarak geri gelir. Öyleyse yükümlülük, tek bir düşünürün bilincinde var olabilir. Tam huzur, daha buyurucu iyilerini zirvede tutan bir ahlâk kuralları çizelgesine göre yaşadığı sürece filozofa sadık kalır. Rakiplerine merhametsiz olmak, bu iyilerin doğasıdır. Bu iyileri dengelemede hiçbir şeyin faydası dokunmaz. Yaratılışımızdaki tüm acımasızlığa seslenirler ve onlar adına kurban vermekten kaytaracak kadar yumuşak kalpli olursak, bizi kolay kolay bağışlamazlar.

Pratik açıdan insanın ahlâkî yaşamındaki en derin ayrılık, uysallıkla gayretlilik mizacı arasındaki farktır. Uysal mizaçta mevcut kötünden ne zaman kaytaracağımız başlıca düşüncemizdir. Tersine gayretli mizaç, yalnızca üstün ideal elde edilecekse bizi mevcut kötülüğe karşı bir hayli kayıtsız bırakır. Gayretlilik kudreti olasılıkla her insanda uyku hâlinindedir; ancak bazılarında uyandırılması diğerlerine nazaran daha güçtür. Uyandırmak için daha vahşi tutkular; büyük korkular, aşklar ve infialler; ya da adalet, doğruluk ve özgürlük gibi daha yüksek bağlılıklardan birinin derinlere işleyen cazibesi gereklidir. Yüksek kabartma, onun vizyonunun bir gereğidir. Tüm dağların aşağıya indirildiği, tüm vadilerin de göklere yükseltildiği bir dünya, bu kimsenin yaşam alanı olabilecek uygun bir yer değildir. Münzevi bir düşünürde bu ruh halinin

uyanmadan, ebediyen uykuda kalmasının nedeni budur. Yalnızca kendi seçimleri olarak gördüğü ideallerinin tamamı, hemen neredeyse aynı itibari değerdedir; onlarla istediği gibi oynayabilir. Bu da Tanrı'nın olmadığı, bütünüyle insani bir dünyada, ahlâki enerjimizin yardımının bu dünyanın azami uyarıcı kudreti karşısında yetersiz gelmesinin nedenidir. Elbette böyle bir dünyada bile yaşamın gerçek bir etik senfonisi vardır fakat bu senfoni, birkaç zayıf oktavla çalınmaktadır ve sonsuz değerler çizelgesi kapalı kalır. Dokunaklı bir çalışma olan *Bir Avukatın Denemelerindeki* Sir James Stephen<sup>16</sup> gibi birçoğumuz gayretli mizacın, insanlık dininin son çağrısını inşa eden Uzak Neslin talepleriyle içimizde uyandırılacağı fikrine gerçekten de kahkahayla gelecektir. Geleceğin bu insanların yeterince sevmeyiz. Üstelik onların evrimleşmiş kusursuzlukları, ortalama yaşam sürelerinin uzunluğu, eğitim seviyeleri, savaş ve suçtan uzak özgürlükleri, acıya ve bulaşıcı hastalıklara görece bağımsızlıkları ve diğer tüm negatif üstünlükleri hakkında daha fazla bilgiye sahip oldukça belki de çok daha az severiz. Bunların hepsi fani deriz; ötedeki boşluğu çok iyi görürüz. Sonsuzluk ve gizem tonundan yoksundur ve hepsi “bana ne!” mizacı dâhilinde ele alınabilir. Bu iyi mahlûklar yüzünden kendimize ya da başkalarına ıstırap çektirmemizin şu anda gereği yoktur.

Ancak, bir Tanrının olduğuna ve onun talepte bulunanlardan biri olduğuna inandığımızda, sonsuz perspektif aralanır. Senfoni gamlarının süresi sınırsızca uzar. Artık daha buyurucu idealler, tamamıyla yeni bir nesnellik ve ağırlıkla sözünü söylemeye; sınırsızca nüfuz eden, yıkıcı, trajik bir şekilde meydan okuyan çağrı tonuyla ses çıkarmaya başlarlar. Victor Hugo'nun Dağ kartalının çağrısı gibi çınlarlar: “qui parle au précipice et que le gouffre entend”<sup>17</sup> ve gayretli mizaç gürültüye uyanır. Borazanlar eşliğinde hey hey der. Uzaklardaki savaşı, süvarilerin gümbürtüsünü ve çığlıkların kokusunu duyar. Küplere biner. Küçük taleplere yönelik gaddarlık, caydırıcı bir ateş olmak şöyle dursun büyük taleplere verdiği cevaba sıçrayan haşin sevince eklenir. Tarih boyunca Puritanizmin, “bana ne!” mizacıyla olan periyodik savaşlarında, gayretli mizaçla, uysal mizacın hasımlığını ve yukarıdan gelen sonsuz ve gizemli yükümlülük etiği ile salt sonlu ihtiyaçların sağ görüşü ve tatmini arasındaki karşıtlığı görürüz.

Gayretli mizaç eğilimi, doğal insani imkânlarımız arasında öyle kök salmıştır ki bir Tanrıya inanmak için hiçbir metafizik ya da geleneksel gerekçe olmasa bile insan sadece zor yaşamın ve var oluş oyunundan en keskin haz imkânlarını çıkartmanın mazereti olarak bir tane üretti. Yalnızca fani talepçilerin olduğuna inandığımız bir dünyada somut kötülöklere olan tavrımız, sonsuz bir talepçinin uğruna trajediyi sevinçle karşıladığımız bir dünyadan bütünüyle farklı olurdu. Dini inancı olanlarda, yaşamın kötülökleriyle başa çıkmak için gerekli olan her tür gayret, sabır, cesaret ve dirayet serbest bırakılmıştır. Bu nedenle gayretli karakter tipi insanlık tarihinin savaş

<sup>16</sup> *Essays by a Barrister*. Hukukçu Sir James Fitzjames Stephen (1829-1894)'ın 1862 tarihli eseri. (ç.n.)

<sup>17</sup> “Haykırıyor uçuruma ve gelsin felaket” (ç.n.)



meydanlarında daima uysal tipten daha uzun süre dayanacak ve din dinsizliği köşeye sıkıştıracaktır.

Aynı zamanda görülecektir ki –bu benim çıkardığım nihai sonuç– ahlâk filozofunun istediği kararlı ve sistematik ahlâki evren, yalnızca bütünü kapsayıcı talepleri olan ilahî bir düşünürün olduğu dünyada tam anlamıyla mümkündür. Böyle bir düşünür var olsaydı, bu düşünürün talepleri birbirine tâbi kılma yolu nihai anlamda geçerli ahlâk kuralları çizelgesi, talepleri en çekicisi, ideal evreni ise en kapsayıcı gerçekleştirilebilir bütün olurdu. Eğer bu ilahî düşünür şu an varsa onun düşüncesinde hâlihazırda edimselleşmiş olan, bizim ebediyen ulaşmaya çalışmamız gereken model diye peşinden koştuğumuz ahlâk felsefesi olmalıdır.<sup>18</sup> Sistematik anlamda birlikli ahlâki doğruluk idealimizin çıkarına bizler, sözüm ona filozoflar, ilahî bir düşünürü şart koşmalı ve din davasının zaferi için dua etmeliyiz. Bu arada ilahî düşünürün düşüncesinin tam anlamıyla ne olduğu, bu düşünürün varlığından emin olsak dahi bizden gizlenmiş olabilir. Öyleyse her şeye rağmen onu şart koşmamız, bizdeki gayretli mizacı serbest bırakmaya hizmet eder. Fakat bu tüm insanlarda, hatta felsefeye ilgisi olmayanlarda bile olan bir şeydir. Ahlâk filozofu öyleyse ne zaman hangi eylem tarzının en iyi olduğunu söylemeye teşebbüs etse, özsel anlamda sıradan insandan hiç de farklı değildir. “İşte önünüze yaşamı, iyiyi, ölümü ve kötüyü koydum; öyleyse hayatı seçin ki siz ve evlatlarınız yaşayasınız”<sup>19</sup>. Bu görev bize geldiğinde sadece karakterimiz ve toplam kişisel dehamız sanık koltuğundadır. Eğer bir felsefe istiyorsak bu felsefeyi seçip kullanmamız, sadece ahlâki yaşama yönelik bireysel istidadımızın ya da ehliyetsizliğimizin belirtilerini ortaya koyar. Bizi bu amansız pratik sınavdan ne bir profesörün dersleri ne de cümle kitap kurtarabilir. Başka çıkar yol yok; hem bilgili hem de cahil kimseler için aynı çözüm tavsiyesi, bu kimselerin içlerindeki suskun gönüllülük ve gönülsüzlükte bulunur, başka yerde değil. Ne göklerde ne de denizler ötesinde. Söz size çok yakın; ona uyasınız diye ağızınızda ve yüreğinizde<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Tüm bunlar, meslektaşım Profesör Josiah Royce’un “Felsefenin Dini Yönü”, Boston, 1885 eserinde muazzam canlılık ve etkileriyle ortaya konmuştu.

<sup>19</sup> Eski Ahit, Yasanın Tekrarı, 30:19. (ç.n.)

<sup>20</sup> Eski Ahit, Yasanın Tekrarı, 30:14. (ç.n.)



## BUDİST ETİK

Padmasiri de Silva  
Çev. Maksut Kemal Aksoy\*

## BUDDHIST ETHICS

### ÖZ

Budizm, esasen her tür acının ve ızdırabın ortadan kaldırılmasını amaçlasa da etik yaşam üzerine çok önemli sonuçları bulunmaktadır. Budist etik, aydınlanmış anlamına gelen Buda'nın konuşmalarından ve onun seçkin takipçilerinin öğretilerinden esinlenmiştir. Meditasyon uygulaması Budizm'de çok ayrıcalıklı bir yere sahiptir ve etikle ilgili her türlü konu bu mefhumla derinden bağlantılıdır. Dört Soylu Hakikat ve Soylu Sekizli Yol, Budist etiğin temel metinlerini ihtiva eder. Buda'ya göre Budist felsefi bir etik sistem için üç önkoşul bulunmaktadır: özgür irade mefhumu, iyi ile kötü arasındaki ayırım ve ahlâkî eylem ile ilişkisi bakımından nedensellik mefhumu. Budizm, ahlâkî meselelerle ilgili olarak pragmatik ve faydacı bir duruşa sahiptir. Etik ile ilgili olarak Budizm'de çok geniş bir yorum yelpazesi bulunmaktadır; bu, başlıca Mahayana Budizmi, Tantrayana Budizmi ve Zen Budizmi'ni de içine alan bir yelpazedir ve bu yaklaşımların dharma, nibbana ve kamma ile ilgili konuları bir hayli farklılık gösterir. Ağırlıklı olarak ve kapsamlı bir şekilde Budist psikoloji ve etik üzerine yazan Padmasiri De Silva Budist etiğin özlü bir değerlendirmesini yapmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Buddha, Budist etik, meditasyon, Dört Soylu Hakikat, Soylu Sekizli Yol, özgür irade, iyi ve kötü arasındaki ayırım, nedensellik, pragmatizm, faydacılık, Mahayana Budizm, Tantrayana Budizm, Zen Budizmi, dharma, nibbana, kamma.

\* MSGSÜ Felsefe Bölümü Yüksek Lisans Öğrencisi, maksutkemal@yahoo.com. Yazı geliş tarihi: 29.10.2017; kabul tarihi: 04.12.2017.

## ABSTRACT

Although Buddhism primarily aims removal of every kind of suffering and pain and reaching nibbana, its main tenets have also great implications for ethical life. Buddhist ethics is inspired from the discourses of Buddha which means enlightened and his later outstanding followers. The practice of meditation has an enormous significance in Buddhism and all concerns about ethics are thus deeply related to this notion. Four Noble Truths and Noble Eightfold Path are main textual sources for Buddhist ethics. According to Buddha there are three prerequisites for a philosophical system of ethics: notion of free will, the distinction between good and bad, and the notion of causation in relation to moral action. Buddhism has a pragmatic and utilitarian stance on the moral issues. There is a vast variety of interpretation of Buddhism regarding ethics including Mahayana Buddhism, Tantrayana Buddhism and Zen Buddhism whose ethical concerns about dharma, nibbana, kamma also are to a great extent differentiated. Padmasiri De Silva, who writes extensively on Buddhist psychology and ethics, gives a concise account of Buddhist ethics and morality.

**Keywords:** Buddha, Buddhist ethics, meditation, Four Noble Truths, Noble Eightfold Path, free will, the distinction between good and bad, causation, pragmatism, utilitarianism, Mahayana Buddhism, Tantrayana Buddhism, Zen Buddhism, dharma, nibbana, kamma.

...

## 1. Giriş

Buda'nın gerçek adı Sidharta, aile adı da Gotama idi. Babası Kuzey Hindistan'da Sakyas kralı idi. Kuzey Hindistan'da M.Ö. 6. yy'da yaşamış bir prens olarak Sidharta zamanının entelektüel atmosferinden etkilenmişti ve bu atmosfere asketikler, kahinler (seer) ve maddeci, kuşkucu, nihilist, determinist ve teistlerden oluşan her türden felsefeciler katkıda bulunuyordu. Sidharta aynı zamanda kast sisteminin katılıklarından, hayvan kurbanından ve yöneticilerin bu konulardaki eleştirel tavırlarından bir hayli etkilenmişti. Fakat onu daha fazla etkileyen şeyler hastalık, acılar (anguish) ve ızdıraplar ve ölüm-yaşam bilmecesi idi. Böylece sarayı 29 yaşında bir asketik olmak üzere terkeden Sidharta'da hem bir isyankâr hem de bir filozof bulmaktayız.

Bu konular üzerine araştırma yaparken bir yandan da farklı yaşam biçimlerini deneyimledi. Kendini zamanının çeşitli meditasyon tekniklerini uygulamaya adadı. Dönemin meditasyon hocalarından Jhanas adı verilen meditatif absorpsiyon hallerine götüren pratikleri öğrendi. Fakat bu mevcut pratiklerin ötesine geçmek istedi ve hem bir dinginlik (calmness) aşamasına ulaşmak için sessizlik (tranquility) meditasyonunu hem de sezginin (insight) geliştirilmesine yönelik pratikleri içeren kapsayıcı bir meditasyon sistemi geliştirdi. Sezginin geliştirilmesi; üç önemli gerçekliğin, süreksizliğin

(impermanence), ızdırabın ve benliksizliğin (egolessness) üzerine odaklanmaktaydı. Meditasyon pratikleri sayesinde 35 yaşında aydınlandı ve bundan sonra takipçilerine vaaz vermeye başladı. Aydınlanmasının üzerinden 45 yıl geçtikten sonra bile asketlerin ve felsefecilerin yanı sıra her sınıftan kadın ve erkeğe, köylüye, marangoza, Brahmanlara, dokunulmazlara, krallara ve suçlulara öğretmeye ve konuşmaya devam ediyordu. İşte bu konuşmalar, Pali kanonunda muhafaza edilmiştir ve Budizmin etiği çalışmamızın birincil kaynağı durumundadır.

Buda'nın bu öğretileri sözlü gelenek yoluyla aktarılmış ve ancak yüzyıllar sonradır ki (M.Ö. 1. yy.) rahipler tarafından palmiye (ola) yapraklarına yazılmıştır. Pali Metinleri Cemiyeti (Pali Text Society) tarafından edisyona tabi tutulup basılana kadar yani yakın zamanlara kadar da böyle kalmıştır. Bu konuşmalardan Vinaya Pitaka adı verilen bölüm, rahipler için disiplin kurallarına yönelik iken; Sutta Pitaka adı verilen bölüm, Buda'nın temel öğretilerini içermektedir. Doktrinin daha sonraki şerrahlarca yapılan düzenlemesine, Abhidhamma Pitaka denir. Hep birlikte üç sepet olarak adlandırılırlar ve Budizm için birincil kaynakları oluştururlar ve aynı zamanda pratik davranış kuralları için talimatname niteliği taşırlar.

En eski Budizm geleneği Güneydoğu Asya'da özellikle de Sri Lanka, Tayland, Burma ve Kamboçya'da kök salmış olan Theravada Budizm adıyla anılır. Daha sonraki gelenekler olan Mahayana (Büyük Vasıta) Nepal'de, Çin'de, Kore'de ve Japonya'da gelişim gösterirken Tantrayana (Ezoterik Vasıta) denilen gelenek Tibet'te ve Moğolistan'da ortaya çıkmıştır. Mahayanacılar eski Budist geleneğe Hinayana (Küçük Vasıta) demişlerdir. Bu makalede biz Buda'nın ortak etik öğretileri ile ilgileneceğiz. Etik ile ilgili geleneklere göre ortaya çıkan farklılıklara analizimizin son bölümünde değineceğiz.

## 2. Budist Gelenekte Etik Kaygılar (Concerns)

Budist etik dediğimizde bizzat Buda'nın konuşmalarında dağınık bir şekilde görülebilecek etik konulara ilişkin analiz ve sezgilerinden olduğu kadar daha sonraki geleneklerde bu konulardaki refleksiyonları da kastediyoruz. Bu konuşmalar dağınık da olsalar etik konuların Budist perspektiften analizine yönelik ortak bir öğreti özü (core) oluşturmaktadır. Buda felsefi etik üzerine sağlam bir inceleme sunmamış da olsa konuşmalar önemli etik konular hakkında kuramsal perspektifler içermektedir. Fakat etik konuları rasyonel bir incelemeye tabi tutmanın ötesinde pratik bir kaygı, bir yaşam biçimi ve acıdan kurtulmaya götüren çizgileri belli bir yol olarak etiğe değişmez bir ilgi duymuştur.

Buda etiğin toplumsal boyutlarını sıklıkla vurgulamış olsa da aynı zamanda etiği iyi yaşam sürme, erdemleri tatbik etme ve meditasyon alıştırmalarını takip etmek için kişisel bir araştırma olarak da ele almıştır. Meditasyon pratiği kişinin her ne yapıyorsa yaptığı şeye dikkatini, bozucu etkilerin müdahalesine meydan vermeksizin yöneltme-

nin önemini vurgulamaktadır. Bu türden bir farkındalığın geliştirilmesi yoğunlaşmayı sağlayan belirli nesnelere eşliğinde gerçekleştirilen meditasyon alıştırmaları için zemin oluşturmuştur. Meditasyonun gelişmesi onun gündelik etkinliklere doğru yayılmasını teşvik etmiş ve bireysel ahlâki da iyileştirmiştir. Böylece Budist etikte, etik olanın, analiz ve argümanın rasyonel bir angajmanı olarak, yaşamın idaresi ve yaşam biçimine yönelik normatif bir öneri olarak, bir toplumsal ifade biçimi olarak ve yoğun bir kişisel arayış ve kişilik gelişimi modu olarak sıkıca bütünleşmesi söz konusudur.

Budist geleneklerdeki etik kaygıların nasıl ortaya çıktığını anlamak için Dört Soylu Hakikat'e odaklanmak gerekir çünkü bu bir anlamda Buda'nın temel mesajını özetlemektedir. Dört Soylu Hakikat'in ve Budist dünya görüşünün yöneliminin anlaşılması, Budist etiği uygun bir çerçeveye yerleştirmemizi sağlar. Buda'nın öğretisinin merkezinde *dukkha* mefhumu yer alır; bu mefhum insanın acılarının, fiziksel ağrı ve hastalıklarının, psikolojik çatışmalarının, kaygı ve kederlerinin ve dünyanın daha derin bir özelliği olarak sahteliğinin sebep olduğu vehametinin tam kalbinde yer alan yetersizlik duygusunu tanımlar. Bu sahtelik (insubstantiality) özelliği Budist benliksizlik (egolessness) ve değişim ve gelip-geçicilik (impermanence) öğretisi ile ilişkilidir. Buda'ya göre 'birey' ya da 'ben' dediğimiz şey sürekli bir değişim içinde olan fiziksel ve psikolojik etmenlerin bir kombinasyonudur. Bir kalıcılık duygusunu sürekli bir değişim sürecine uyguladığında, insan değişim, yıkım ve kayıpla karşılaşacağı için hayal kırıklığı yaşamak zorundadır. Birey olarak gördüğümüz bu karmaşık varlık sürekli bir ızdıraba maruzdur ve kişi olarak sürekli bir haz ve neşe içeren bir hayatı bekler ve onu planlarsak hastalığa, kedere ve acılara düştüğümüzde bunu kabullenmekte zorlanırız. Böylece gelip geçicilik, acı çekme ve benliksizlik birbiriyle ilişkilendirilmiştir. Dört Soylu Hakikat ve onun bileşeni olarak Soylu Sekizli Yol (Noble Eightfold Path) insan çıkmazının teşhisi olan Palice sözcük *dukkha* ile ilgilidir. Ahlâk ve toplum üzerine düşünceler bu temel kaygıdan bağımsız olarak ortaya çıkamaz.

Bazıları *dukkha* mefhumunu kötümser bir bakış açısı olarak yorumlamışlardır. Fakat Buda'nın, etik sistemini takip eden insana önerdiği ideal mutluluk idealidir. Nirvana (Nibbana) insan için bir ahlâki ideal olarak nihai mutluluğu temsil ederken, Buda aynı zamanda sıradan insana (householder) ahenkli ve adil bir yaşam sürmesi için nitelikli bir mutluluk mefhumu da önermektedir. Birçok acı durumu olduğu gibi hazzın ve esenliğin de birçok derecesi mevcuttur. Ahenkli ve adil yaşam sıradan insana meşru yollarla refahını artırma, hırs ve açgözlülüğe düşmeme, işini kolayca yapma ve hazlarını yaşama ve erdemli eylemlerde bulunmaya izin verirken münzevi istekleri ve tutkuları üzerinde daha katı bir kontrol uygulamak suretiyle daha dürüst bir şekilde bütün acılardan kurtulma idealini (nibbana) gerçekleştirebilir. Hem sıradan insanın hem de münzevinin yaşam idealleri herhangi bir etik sınırlamaya tabi olmayan saf duyuşsal yaşamın kapsamlı bir eleştirisi durumundadır. Salt haz peşinde koşan bir yaşam, doğası gereği can sıkıntısı ve uyumsuzlukla karşılaşır ve sağlıklı işleyen aile ve toplum yaşamıyla çatışır. Buda, saf hazcılığı psikolojik ve etik temellere dayanarak

mahkum eder. Buda aynı zamanda öte dünyaya inanmadıklarından herhangi bir ahlâkî değere bağlanmayıp hazcı bir yaşam biçimini destekleyen bir kısım materyalistleri de eleştirmektedir.

Buda, saf duyusallık ve kendini cezalandırma yolunu eleştirmektedir ve kendi yolunu orta yol olarak adlandırmaktaydı. İlk Soylu Hakikat acı çekmenin hakikatidir, ikincisi acının ortaya çıkması ile ilgilenir, üçüncüsü acının durdurulması (nirvana) ile ve dördüncüsü acının sona erdirilmesi ile ilgilidir (Soylu Sekizli Yol). Soylu Sekizli Yol şu özelliklere sahiptir: (1) doğru anlama; (2) doğru düşünce; (3) doğru konuşma; (4) doğru bedensel eylem; (5) doğru geçim; (6) doğru çaba; (7) doğru farkındalık (mindfulness); (8) doğru yoğunlaşma. Bu yol hakkında söylenmesi gereken önemli nokta, maddelerin üç bölüm altında toplanabiliyor olmasıdır: 3-5 etik davranış (sıla), 6-8 zihinsel eğitim (samadhi), ve 1 ve 2 bilgelik (panna). Böylece üç ayaklı bir ahlâkî eğitim şeması belirlemektedir, erdemlerin tatbik edilmesi ve kötülüklerden kaçınılması, meditasyon pratiği, ve bilgelik geliştirilmesi. Böylece Sekizli Yol sayesinde Budizmin nihai ahlâkî idealine ulaşılabilir.

### 3. Budizm'in Ahlâk Felsefesi

Felsefî açıdan bakıldığında, Buda'ya göre etik bir sistem için gerekli ilk şey özgür irade mefhumu, ikincisi iyi ve kötü (good and bad) arasındaki ayrım ve üçüncüsü ahlâkî eylemle ilgili olarak nedensellik (causation) mefhumudur. Üçüncü kavram, ahlâkî olarak değerlendirmeye tabi tutulacak eylemlerin iyi ve kötü sonuçlarını gösterdiği için aynı zamanda özel bir Budist mefhumla ölümden sonra yaşam mefhumu ile ilintilidir. Bunlardan insan eyleminin değerlendirilmesi açısından gerekli olan en hayati kavram, ahlâkî nedensellik mefhumuna dayanan *kamma* mefhumudur. Palice bir terim olan *kama düşünce, konuşma ve bedensel eylem* olarak ifade edilebilen iradi (volitional) edimlere gönderimde bulunmaktadır. Sık sık alıntılanan 'saiki amel olarak adlandırıyorum' ifadesi insan eyleminin ahlâkî bir bakış açısından değerlendirilmesi için bir odak noktası teşkil etmektedir. İradi edimler ahlâkî değerlendirme amacı çerçevesinde iyi, kötü ya da nötr olabildikleri gibi karışık bir yapıya da sahip olabilirler.

Bir eylemi değerlendirirken oluşumuna bakarız. Eğer eylem kaynağını açgözlülük, nefret ve kuruntudan alıyorsa zararlı ya da kötü bir eylemdir ve eğer tam tersine önyargısızlıktan (liberality), şefkatli bir sevgiden ve bilgelikten alıyorsa iyi bir eylemdir. Fakat tabii ki eylemin sonuçlarını başkalarının gözünden de değerlendirmeliyiz çünkü onlar da ahlâkî değerlendirmede pay sahibidirler.

Palice sözcük olan 'cetana',ki genellikle saik olarak çevrilir, karmaşık bir terimdir ve niyet ve saiki olduğu kadar niyet ve saike bağlı olarak ortaya çıkan eylemin sonuçlarını da anlamsal olarak içerir. Ahlâkî nedensellik yasası uyarınca eğer bir kişi ihtiyacı olan birine bir miktar para verirse psikolojik yasa biçiminde birkaç sonuca yol

açar: bu iyi bir düşüncedir ve bu düşünceleri tekrar etme eğilimine katkıda bulunur, iyi bir eylemdir ve iyi bir eylemi övmenin en iyi yolu onu tekrar etmektir ve böylece kişiliğin bir parçası olur. Bu psikolojik boyutun birkaç doğumda dahi tekrarlandığına ve bir başka hayata aktarıldığına inanılır.

İyi ve kötü eylemlerin sonuçlarının bir başka boyutu daha vardır. Ahlâkî nedensellik yasasına göre iyilik niyeti ile iyilik yapan kişinin gelecek yaşamında bunun karşılığını daha rahat bir yaşam sürmek olarak göreceği, hırsızlık yapan ya da cimri birinin ise bunu yoksullukla ödeyeceği düşünülür. Bunlar eylemlerin ahlâkî sonuçlarının iki boyutudur. Kişilik inşası boyutuna işçilik (craftmanship) modeli, ikincisine yani ödül ve ceza ile ilgili olanına ise eylemin adli (judicial) modeli adını verebiliriz.

Bu iki modelin bir diğer boyutu ise hiçbir çıkar gözetmeyen kişilik inşası nirvana'ya da yönelmiş olabilir tıpkı kendini hırstan, açgözlülükten nefretten ve kuruntudan tamamen temizleme ve gelecekte daha iyi bir yaşamı hak edecek meziyetleri biriktirme çabası olabileceği gibi. Terminolojik inceliklere vakıf bilginlerce de gözlemlenmiştir ki nirvanayı amaçlayan eylemlerde iyi ve kötü sözcükleri *kusala* ve *akusala* olarak, gelecekte daha iyi bir yaşama kavuşmak amacıyla yapılması durumunda ise *punna* ve *papa* olarak çevrilebilmektedir. Eğer *punna* meziyet olarak *papa* da meziyetsizlik (de-merit) olarak kabul edilirse meziyet gerektiren bir eylem paradoksal bir şekilde samsara'da (varoluş döngüsü) daha uzun bir yolculuk için gerekli yakıtı toplamamıza yardımcı olurken *kusala* biçiminde yapılan bir iyi eylem yolculuğumuzu kısaltır ve nirvanaya ulaşma hızımızı artırır.

Buda, eylemlerin değerlendirilmesini yalnızca dar bir saik kavramı ile sınırlandırmamaktadır, çünkü edim gerçekleştirilmelidir ve edimin gerçekleştiği üslup ve sonuçları önemlidir. Bu anlamda bu sonuççu (consequentialist) ya da teleolojik bir etikdir.

Sonuççu yönelimde Budist etik başkalarının maddi ve ruhsal refahı yönünde çalışmaya çok esaslı bir vurgu yapar. Buda'nın bizzat kendisi insanlığın refahı ve mutluluğu ile ilgili kaygıları olan biri olarak betimlenmektedir. Genelde Budist etik faydacı bir duruşa sahiptir ama Budist faydacılık hazcı bir faydacılık değildir. Şundan eminiz ki Buda saf duysal hazların peşinde koşmayı ve yine insani zevkleri hazcı tartıya vurma yönündeki her tür çabayı eleştirmektedir. Kişi meditasyon yolunda ilerledikçe *jhanas'a* (derin meditatif absorpsiyon halleri) haz ve mutluluk hâlleri eşlik eder fakat bu haz ve mutluluğun dünyevi olmakla ilgisi yoktur daha çok keyif, neşe ve vecd hâlleridir. Bu hâllerde olağan bir şekilde hazcılıkla (hazın bütün eylemlerimizin amacı olduğunu ya da olması gerektiğini savunan görüş) birleştirdiğimiz hazların ötesine geçen belli arınmalar görülmektedir. *Jhanas'a* özgü bu hâller söz konusu olduğunda hedonizm ve eudaimonizm (mutluluğun, hazın hedonizmde oynadığı rolü oynadığı görüş) gibi kavramlar Batılı etikte kullanıldıkları bağlamdaki anlamlarını yitirirler.

Budizm hem kişinin nihai mutluluk idealini kapsadığı için sonuççu bir etik hem de insanlığın maddi ve tinsel refahı ile ilgili olması nedeniyle faydacı bir duruşa sahip olan toplumsal bir etik olarak betimlenebilir. Bu faydacı duruşun yanısıra Budizm



aynı zamanda özgeci bir içeriğe de sahiptir ki bu içerik dört yüce erdem olan şefkat, merhamet, sempatik neşe ve sükûnette cisimleşmiştir.

Buda aynı zamanda görev ve yükümlülüklerin ilgili bağlamlardaki rolünün de altını çizmektedir. Sigalovada Sutta ebeveynlerin ve çocukların, karı ve kocanın, öğretmen ve öğrencilerin olduğu kadar kişilerin arkadaşlarına ve münzevilere karşı görev ve yükümlülüklerini de ele almaktadır. Fakat burada, bir insan hakları kavramından değil daha çok karşılıklı yükümlülüklerin doğurduğu ilişkilerden yola çıkılarak bir betimleme yapılmaktadır. İlk olarak, görev ve haklara Budist yaklaşım hukuki olmaktan çok hümanist bir yöndedir. İkinci olarak, görev ve haklara her ne kadar önem verilse de Buda onları hiçbir zaman Batılı etik sistemlerinde olduğu gibi bir görev ve haklar etiği düzeyine çıkarmamıştır. Yahudi-Hıristiyan geleneğinden ortaya çıkan etik sistemlerde görevdeki bir ihlal günah ve suçluluk duygusu ile bağlantılıdır. Günah, suç ve geçmişte yapılmış haksızlıklardan duyulan kaygı, suçun (wrong-doing) Budist analizinde yer bulmayan kavramlardır. Aslında suç bağlamında günahkârlık (guilt) gibi mefhumlara konuşmalarda Palice bir karşılık bulmak zordur. Genelde suç vasıfsız eylem, zararlı, kirlenici vb. bir şey olarak betimlenir. Aslında kaygı ve huzursuzluk da yapılan yanlışlardan dolayı duyulan sağlıksız korkular gibi ahlâkî olarak iyi bir yaşamın sürdürülmesinin önündeki engeller olarak görülür. Böylece görev ve yükümlülükler kavramları, adalet ve doğruluk kavramları gibi Budist etikte rol oynarken Budizmin daha geniş hümanist ve sonuççu etiğinde bütünleştirilmiştir.

#### 4. Bilgi ve Hakikatin Etikteki Yeri Üzerine Budist Perspektif

Sıradan gündelik durumlarda ‘masamın üstünde bir kırmızı kitap var’ gibi ifadelerin doğruluk ve yanlışlıkları test edilebilir. Fakat etikte ‘Öldürmek yanlış,’ ‘hırsızlık kötüdür,’ ‘randevuya gitmemekle yanlış yaptı’ gibi ifadelerle karşılaşmaktayız. Bunlar gramatik olarak yukarıda bahsettiğimiz ifadelere benzeseler de herhangi bir bilişsel içeriğe sahip değildirler. Bu nedenle bilgi ve hakikat gibi mefhumların etik alanında kullanılmasının mantıkdışı (illogical) olduğu söylenir.

Böylesi sorunlar Buda’yı uğraştırmamıştır ve olgu ve değerlerin ilişkisi hakkında konuşmalarında herhangi bir tartışma açıkça geçmemektedir. Yine de Buda ahlâkî dilegetiriminin görece nesnellliğini zamanının kuşkucu ve görelilikçilerine karşı sisteminin olmazsa olmaz parçası olarak savunmuştur. Budist etikte geniş bir alana yayılan doğalcı bir durum söz konusudur ve denebilir ki *belli türden olgular* ahlâkî dile getirmelere destek olarak kullanılabilir. Böylece Budist etikte olgu ve değerler arasında bir mantıksal gerektirme (entailment) ilişkisi yoktur ama olguların değerler için bir tür zemin sağladığı özgül bir ilintililik ilişkisi mevcuttur. Fakat bir diğer perspektiften dukkha gibi bir kavram bir dizi olgu ve onların değerlendirilmesi arasındaki kesişme noktasında yer alıyor görünmektedir. Örneğin dukkha kelimesi bir durumun,

insan çıkmazının doğası olarak tanımlamasıdır fakat Dört Soylu Hakikat bağlamında bakıldığında *bilinmesi, terkedilmesi ve farkedilmesi* gereken bir anlam taşır. Soylu Hakikatlerin ilki dukkha'nın farkedilmesi gerektiğini söyler, ikincisi terkedilmesi gerektiğini, üçüncüsü bilinmesi gerektiğini ve dördüncüsü dukkha hakkındaki bilginin dukkha bilgisi ile sonuçlanacak şekilde geliştirilmesi ve derece derece rafine edilmesi gerektiğini söyler. Böylelikle Budist etikte bir anlamda olgular değerleri anlamakla ilintilidirler fakat bir diğer anlamda dukkha gibi bazı kavramlar olgu ve değerlerin kesişim noktasında yer alıyor görünmektedir.

Yine işaret etmek gerekmektedir ki Buda'nın olgu mefhumunu kullanma biçimi mefhumun Batılı etik düşüncelerdeki kullanımının ötesine geçer. Bir olgu Buda için normal duyularımızla bulunabilecek bir şeydir fakat olgularla duyüstü algıların kullanımını yoluyla da karşılaşılabılır. 'Öldürmek kötüdür' sözünü ele alalım. Öldürme, birkaç açıdan yanlış veya kötü olarak değerlendirilir. (1) eylemin oluşumu gösterir ki öldürmenin temelinde nefret, bazan açgözlülük ve yanlış görüşlere sahip olmaktan kaynaklanan bilişsel bir köken vardır; (2) kişinin üzerinde olumsuz etkilere sahiptir ve nirvanaya ulaşmayı engelleyici niteliktedir veya başka bir yaşamda kötü sonuçları olacaktır.; (3) şimdi ve burada ise non-injury idealine zarar verdiği için kişinin karakterini sertleştirir, vicdanını ağırlaştırır, başka insanlarla çatışmasına yol açar ve kanunlarca cezalandırılır.

Şimdi normal dile getirimlerle ilintili bazı bilgiler duyusal gözlem, kendini analiz etme, başkalarının gözlemlenmesi yoluyla elde edilir. Fakat gelecekteki bir yaşamdaki sonuçları gibi belli bilgi türleri bizim normal güçlerimizin ötesindedir. Budizm ayrıca tinsel gelişme düzeyleri olduğunu ve normal algı ve duyüstü algı arasındaki farkları tür farkı olarak değil derece farkı olarak kabul eder.

Buda'nın olgular ve bu olguların değerlerle olan ilintisi mefhumu, yaşadığı dünyanın doğasından kaynaklanan bir şeydir. Bazan sıradan kullanımları onlara biçimsel bir sağlamlık vermek için aşırı zor bilmecelere dönüştürmeye çalışırız. Buda kendisinin mantığının her türlü sorunu çözdüğünü düşünen gelenekçi ya da rasyonalist bir metafizikçi olmadığını fakat olgulara dünyada buldukları hâliyle saygı gösteren bir deneyci (experimentalist) olduğunu söylemiştir. Fakat öğretisi ışığında olguların onun için önemi bulunmaktadır. Bu önem, şeylerin doğasından ortaya çıkan bir şeydir ve dışarıdan dayatılamaz.

## 5. Erdem ve Kötülüklerin Etiği Olarak Budizm

İnsanın ahlâkî gelişimi ile ilgilenen bir etik olarak Budist etik, zihni karartan kötülük durumlarının doğası ile olduğu kadar zihni aydınlatan yararlı zihinsel durumlarla da uğraşmıştır. *Simili of the Cloth* üzerine sutta onaltı adet bozulma (defilement) çeşidinden bahseder: açgözlülük, tamahkârlık, kötü niyet, öfke, garaz, ikiyüzlülük,

nispet, kıskançlık, cimrilik, aldatma, ihanet, inat, acelecilik, kibir, gurur, ve kurum satma. En bilinen ve önemli analiz onlu (tenfold) kötü eylem listesidir ve bunlar sonuçta kötülüğün üç kökeni ile ilişkilidir: öldürme, çalma, bozuk bir doğanın duygusal hazlarından zevk alma, yanlış konuşma, iftira atma ve boş konuşmanın yanısıra aşırı açgözlülük, kötü niyet, ve hatalı bakış.

Buda yalnızca bu kötülük durumlarından kaçınmayı değil aynı zamanda olumlu ahlâkî erdemlerin tatbikini talep etmiştir. Wallace'ni analizini (Virtues and Vices, 1978) erdemlerin üç öbeğe ayrıldıklarını söyleyebiliriz:

1. Vicdanlılık (sıtkı hulus, conscientiousness) erdemleri:  
Doğruculuk, hakikatten yana olma, dürüstlük
2. İyilikseverlik erdemleri:  
Şefkat, merhamet, sempatik neşe, ve temkin
3. Kendine hâkimiyet erdemleri:  
Özdenetim, perhiz, gönül ferahlığı, sabır, bekâret, iffet, saflık

Tavsiye edilen ahlâkî niteliklerin düzenlenmesi göstermektedir ki Budist etik insanın kişiliğinin inşası için geniş bir erdemler yelpazesini işe koşturmuştur. Bu erdemlerden bazıları insanların hemcinslerine karşı sahip oldukları doğal duygularla ilgilidir, bir kısmı toplumsal örgütlenme ve cemaat yaşamının gereksinimlerine uygulanabilir, bir kısmı ise ahlâkî gelişim ve özdenetim için gerekli olanlardır. Erdem ve kötülükler aynı zamanda bizim duygusal (emotional) yanımıza da hitap ederler. Öfke, kötü niyet, şehvet, kıskançlık ve vesvese (worry) gibi olumsuz duyguların sıkı bir analizini yapmasının yanısıra Buda merhamet, cömertlik, şükran gibi ahlâkî açıdan çok ilgili olan olumlu ve yaratıcı duygusal tepkilere de merkezi bir önem atfetmiştir. Buda'nın analizi göstermektedir ki ahlâkî duyarlılığımızı keskinleştiren ve genişleten çok geniş ve çeşitli bir duygusal tepkiler repertuarına sahibiz. psikolojisi ve etik arasındaki bağlantı Budizmin etiğinin merkezi bir özelliğidir ve Budist etiği bir erdem etiği olarak görmenin yanlış olmayacağını gösterir.

## 6. Budist Toplumsal Etik

Budizmin toplumsal etiği, ihtimamın (care) etiği ve hakların etiği olarak adlandırılabilir iki önemli etik perspektif etrafında kurulur. İnsancıl özgeciliğin ilkeleri ve toplumun etik temellerini oluşturan doğru (righteous) toplumsal, ahlâkî ve siyasal bir düzen mefhumunun bir harmanıdır. Kurtuluşa götüren bir yol olarak etik yol sonuççu bir ideal olsa da Budizmin toplumsal ve siyasal etiği bir görevler ve haklar etiği olarak deontolojik bir karaktere sahiptir fakat bu görev ve haklar etiği Budizmin sosyal etiği ile kendi tarzında bütünleşir.

Budist toplumsal etikte aile, merkezi bir birim oluşturur. Aile içinde bütün üyeleri birbirine bağlayan karşılıklı görevler bulunmaktadır. Bu karşılıklı insan ilişkileri

mefhumu cinsiyet eşitliği ve kadın ve erkeklerin hakları hakkında konuşmanın yanlış yerden konuşmak anlamına geldiğini gösterir. Eşitlik kavramı, kadının düzene kabul edilmesi sorunu pratik bir konu olduğunda ortaya çıkar. Kadınların ahlâkî ve ruhsal olarak mükemmelleşmesi ile ilgili olarak Buda'nın konuşmalarına bakıldığında kaynak olarak kullanılacak bol miktarda malzeme vardır ve Buda'nın ayrı bir kadın rahipler düzeni başlatılmasına yönelik izni bulunmaktadır. Aile içinde kadının istikrar, ihtimam, sabır ve merhamet getirdiği kabul edilir. Fakat her ne kadar kadınların azizelik (arahat) kazanması mümkün olsa da Buda kavramı erkekler ile sınırlıdır ve bu daha sonraki zamanlarda bir tartışma konusu oluşturmuştur.

Kast sistemini reddederken Buda doğumdan kaynaklanan ayrımların yapay olduğunu, tek kaydadeğer ayrımın kişiliğe dayanan ayrım olduğunu söyler. Cemaatine kabulde kast veya sosyoekonomik konuma hiçbir şekilde önem vermemiştir.

Buda bütün yaşam biçimleri ile ilgilenmiştir. Budist toplum kavramı daha derin anlamında bütün canlı varlıkları içermektedir, sadece insanlar değil hayvanlar ve daha ilkel canlılar da bu toplum kavramına dâhildirler. Çoğu Batılı etik sistemlerin aksine toplumsal-ahlâkî erdemlerin üretilmesi bütün canlı varlıklara yönelik davranışı kapsamaktadır.

Buda adil ve tarafsız bir yönetim için evrensel bir monark öngörüyordu. Doğruluk kavramının üç bileşeni bulunmaktadır: tarafsızlık, adil mukabele (requital), ve hakikatlilik (truthfulness). Tarafsızlık ve adil yönetimin krallar için önemi vurgulansa da idarelerinin aynı zamanda iyilikseverlik ruhu ile de sarmalanması gerekmektedir. Toplumsal ve siyasal düzenin üstünde Budist bir kavram olan ve kozmik düzen anlamına gelen *dharma* yer alır, kralların bu düzene saygı göstermesi yetmez ayrıca 'tekerleği döndüren monark' olarak bu düzenin kendi rejimlerinde yansıdığını görmeleri gerekir. Genel olarak söylenebilir ki siyasal düzende haklar ve hakkaniyet kavramları önemli olsa da Budist toplumsal etiğin merkezi insan ilişkileridir ve bu ilişkilerde etik sorumluluk ve ihtiyaçlardaki farklılıkların kabulü (recognition of differences in need) önemli yer tutar.

## 7. Pratik Etik Üzerine Budist Perspektifler

Eğer Budizm'de ahlâkî değerlerinin varlığı çekirdek hâlinde aranırsa bunlar beş emirde (precept) bulunabilir: Canlı varlıkları öldürmekten ve incitmekten sakınmak, hırsızlıktan sakınmak, duyusal hazlardaki yanlış eğilimlerden sakınmak, yalan söylemekten sakınmak ve içkiden (intoxicant) sakınmak. Bu emirler iyi bir hayat sürmek ve iyi bir topluluk kurmak için temel gereklilikleri kapsar. Yaşama ve mülkiyete saygı, aşırı, gayrimeşru ve zararlı zevkleri reddeden bir yaşam biçiminin kabulü, dürüstlük ve alkolizm ve uyuşturucu iptilası gibi belli toplumsal kötülüklerin tehlikesinin farkında olma Budist bir toplumun temel ahlâkî kaygılarıdır.

Daha sonraki dönemlerde olduğu kadar Buda zamanında da bu emirlerin zihinlerde uyandırdığı sorunlar tartışılmıştır. Bunlardan kısaca iki tanesini, yaşama saygı konusunda hayvanların durumu ve servet biriktirilmesi konusunu ele alalım.

Kralların yalnızca insanlar için değil ormanlarda yaşayan vahşi hayvanlar ve kuşlar için de korunmuş alanlar tahsis etmesi beklenir. Hayvanlara işkence etme, kasıtlı zarar verme ve öldürmek Buda tarafından menedilmiştir (condemn).

Konuşmalarda yaşamın değeri ile ilgili konular hakkında dört başlık (topic) bulunmaktadır. Hayvan kurban etme, savaş, tarım ve et yeme. Buda, hayvan kurban etme ve avcılık zevklerini yasaklamakta hiç tereddüt etmemiştir. Ayrıca savaşın fuzuliliğine de işaret etmiştir. Rahiplerin orduya katılmasını ve böceklerin yaşamını tehlikeye atabileceği için toprağı eşip kazımlarını yasaklamıştır. Fakat et yeme konusunda katı davranmayıp eğer kişide merhamet varsa vejeteryanlığa meyledeceği ihtimalini belirterek konunun ucunu açık bırakmıştır. O dönemde Buda ve diğer rahiplerin keşküllerini alıp sokaklarda ve pazaryerlerinde sessizce dolaşabildikleri bir toplumsal ortam mevcuttu. Buda rahiplere eğer rahip hasta değilse özellikle belli bir yiyeceği istememelerini ne verirlerse onu toplamalarını öğütüyordu. Eğer dilenen rahip et verildiğinde hayvanın özel olarak kendisi için kesilip hazırlanmadığına ikna olursa verilen eti kabul edebilirdi. Buda silah satışı ve hayvanların öldürülüp satılması işini reddetse de zehirli olduğu için yasaklananlar dışında rahiplerin yiyeceklerini sınırlamıyordu. Şurası önemlidir ki Buda yemek yemeyi münzevinin onun aracılığıyla arınma peşinde koşacağı bir heves veya fetişe dönüştürmek istemiyordu. Öyle görünüyor ki vejeteryanlık merhamet pratiğiyle ortaya çıkan olumlu bir pratiktir fakat kendilerine verilen yiyecekleri toplayan rahipler sözkonusu olduğu bir ortamda ne olursa olsun kendilerine verilen eti almaktan meneden bir kural yoktu.

Servetin biriktirilmesi ile ilgili sorun elbette Buda'nın tavsiye ettiği yaşam biçimleri açısından düşünüldüğünde daha iyi anlaşılır. Rahip üstündeki elbisesi ve dilendiği keşkülü dışında başka hiçbir şeye sahip olmaksızın yaşarken rahip olmayanlar (layman) ekonomik refahlarını artırmaya özendirilmişlerdir. Rahip olmayanların nitelikli ve dürüst bir çabayla zenginliğin üretilmesine yoğunlaşmaları, tasarruf ederek servetlerini korumaları ve kendi imkânları ile yaşamaları istenmiştir. Buda hem cimriliği hem de gösterişi yasaklamış ve kanaatkâr bir yaşam için talimatlar öngörmüştür. Rahip sınıfından olmayanların mülkiyet hakkı ve ailelerine iyi bir yaşam sürmeyi garanti edecek bir zenginliğe ulaşmaları hakkı verilmiştir fakat açgözlülük ve mal mülk hırsı engellenmiştir. Yine muhtaçlara yardım edilmesi ve zenginliğin yoksullara da dağıtılması Buda'nın tavsiyelerine göre ülkelerini yöneten krallarca dahi kabul edilmiştir. Beş emirden hangi ahlâkî değerleri çıkarırsak çıkaralım Buda'nın bakışına pragmatizm ve realizm diyebiliriz ki bu bakış insan ihtiyaçları ve ahlâkî idealler arasındaki çatışmaların çözümünü için yararlı olacak kaynak niteliğindedir.

## 8. Daha Sonraki Budist Geleneklerin Etiğe Katkıları

Budizm'in daha sonraki Mahayana, Tantrayana ve Zen geleneklerinin hepsi Buda'nın özgün öğretilerinden ortaya çıkmışlar ve Hinayana geleneği ile birlikte Buda'nın, benliksizlik, fanilik ve acı çekme şeklindeki temel doktrinlerini paylaşmaktadırlar. Fakat iletişim teknikleri ve vurgu yaptıkları noktalar farklı yönlerde değişime uğramıştır.

Budizmin etiği ile ilgili olarak hem Mahayana hem de Tantrayana geleneklerinin taze bir araştırma alanı açtıkları merkezi nokta herkesin bir Buda olmayı istemesinin gerekip gerekmediği ve kişinin arahant adı verilen mükemmelliğin kazanılması yoluyla ulaşılan acının durdurulması ile yetinip yetinemeyeceği sorunudur. Mahayanacılar Buda'nın bir tilmizi olarak aydınlanmak yerine herkesin bir Buda olmak istemesi gerektiğini söylerler böylece kişi başkalarına da yardımcı olabilir. Tantrayana takipçileri gibi Mahayanacılar da daha büyük bir ideal olduğunu, bunun Bodhisatva ideali olduğunu, bunun başkalarına sonsuz bir bağlılık (commitment to others) anlamına geldiğini ve özgeciliğin en geniş sınırlarının bir ifadesi olduğunu düşünürler. Buda aydınlanmış olandır ve Bodhisatva da bir Buda olmak isteyen biridir. Birçok Bodhisatva'nın hayatı iyilik, sabır, gayret, meditasyon ve bilgelik gibi özel erdemlerin pratiğine adanmıştır. Bodhisatva kendisini başkalarının özgürleşmesi ile özdeşleştirmeye çalışmaktadır.

Tantrayana geleneği sembolizm ve ritüellere yaptığı vurgu ile dinsel uygulamalara güçlü bir adanma ilkesini de eklemiştir. Bunlar daha çok ezoterik öğretiler ile ilgili olduklarından etiğe özel bir katkı sunmuyor gibi görünmektedirler ki bu noktada Mahayanacı geleneğe farklılaşırlar.

Zen sözcüğü meditasyon anlamına gelen Sanskritçe Dhanaya sözcüğünden gelir. Çin topraklarında ortaya çıkmış ve meditasyon uygulamasını tam anlamıyla merkezine almıştır. Fakat geleneğin (convention) zoruyla yapılan ahlâkî kod ve ritüellere eleştirel bir bakışı vardır. Bir gelenek kurallara, kodlara ve prosedürlere çok fazla önem atfederse kullanılan 'araçlar' kendi başına amaç olurlar. Yine Hindistan'da Buda'dan sonra ortaya çıkan zengin felsefi ve skolastik ayrımlar bizzat Buda'nın başlattığı derin meditatif geleneği bastırmaktadır. Böylece Zen ustaları kural ve prosedürlere çakılıp kalmış geleneksel zihinleri şok ederek uyandırmak için öyküler, paradokslar, meseller ve koan adı verilen meditasyon alıştırmalarını kullanmışlardır. Bu bir etik kuramından ziyade daha çok ahlâkın uygulanmasına dair yararlı bir perspektiftir fakat bu perspektif ahlâkın uygulanmasının doğal olarak bireyin içsel dönüşümü ile bağlantılı olduğunu vurgulamaktadır. Böylece Zen ustaları Zen'in ahlâkın bittiği yerde başladığı şeklindeki paradoksla ortaya çıkarlar (come out).

Hem ilk dönem hem de sonraki Budizm gelenekleri yaşayan gelenekler olarak Doğu dünyasının farklı bölgelerinde varlığını sürdürmektedir ve etkileri Batı'ya yayılmıştır. Budizmin etiği taraftarlarının gündelik yaşamlarını etkilerken her kültürün ritüelleri ve geleneksel pratikleri ile bir karışım meydana getirmektedir ki bu hem Buda'nın öğretilerinin gelişmesine yardımcı olmakta hem de bir engel teşkil etmektedir.

Böylece Budizm farklı düzeylerdeki halkların zihinlerinde, rutin pratik ve ritüellerinde, entelektüel düşünce ve tartışmalarda ve Budist meditasyonda kök salmış olan derin kişisel arayışlarda yaşamaya devam etmektedir.

#### KAYNAKLAR

Buda'nın konuşmaları ile ilgilenen okurlar şu metinleri okuyabilirler:

*Gradual Sayings*: Vols. I, II, V, trans. F. L. Woodward; Vols. III, IV, trans. E. H. Hare (London: Pali Text Society, 1932-6).

*Dialogues of the Buddha*: Part I, trans. T. W. Rhys Davids; Parts II and III, trans. T. W. and C. A. F. Rhys Davids (London: Pali Text Society, 1956-7).

*Middle Length Sayings*; Vols. I, II, III, trans. I.B. Horner (London: Pali Text Society, 1954- 9)-  
*Kindred Sayings*; Parts I and II, trans. C. A. F. Rhys Davids; Parts III, IV, V, trans. F. L. Woodward (London: Pali Text Society, 1917-56).

Also referred to:

Wallace, J.: *Virtues and Vices* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1978).





## HAYVANLAR

Lori Gruen

Çev. Maksut Kemal Aksoy\*

## ANIMALS

### ÖZ

Hayvan Hakları düşüncesi Peter Singer'in *Animal Liberation* adlı eserinin yayımlanması ile büyük önem kazandı. Bu düşüncenin Jeremy Bentham gibi daha evvelden öncüleri olsa da Singer'in kitabı birkaç onyıl önceki Feminizm tartışmalarında olduğu gibi oldukça verimli felsefi tartışmalara yol açtı. Lori Gruen bu makalede delilleri daha çok akla dayanan haklar yaklaşımı ile faydacı yaklaşımların yanı sıra geleneksel ve insan türü merkezli yaklaşımları da içeren kaydadeğer konumları ele almaktadır. Makale, hayvan hakları lehine olan yaklaşımların hemen hepsinin acınının müşterekliği kavramından yola çıktığını ve ahlâkî bir toplumun esasen acı kavramına dayandığını göstermektedir. Bunun yanı sıra Gruen daha duygucu bir konum olan sempati yaklaşımının kısa bir muhasebesini yapmaktadır. Her bir yaklaşımı daha önce Tom Regan'ın kullanmış olduğu bir düşünce deneyine tabi tutmakta ve yalnızca akla dayanan delillerin hayvan haklarını savunma konusunda kusurlu ve eksik olacağını eklemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Hayvan hakları, Peter Singer, haklar argümanı, acı çekme, faydacılık, sempati, Tom Regan, akıl, duygu, hipotetik alem.

### ABSTRACT

Animal Rights has gained much significance since the publication of *Animal Liberation* by Peter Singer. Although there are some precursors to this debate such as Jeremy Bentham, Singer's book triggered the fruitful philosophical debates very similar to those on the woman rights several decades ago. In this

\* MSGSÜ Felsefe Bölümü Yüksek Lisans Öğrencisi, maksutkemal@yahoo.com. Yazı geliş tarihi: 28.10.2017; kabul tarihi: 04.12.2017.

article, Lori Gruen surveys some considerable positions towards animal rights including traditional and extremely human species-centered approaches as well as rights argument and utilitarianism, arguments of which rely mainly on reason. The article shows that almost all the arguments in favour of animal rights start from the idea of commonality of suffering and that a moral community is based mainly on suffering. She also gives a brief account of more emotivist position of sympathy. To test the claims of each position she borrows the hypothetical condition already used by Tom Regan and adds that to use the reason solely in justifying animal rights is defective and inadequate and emotions are to be called out.

**Keywords:** Animal Rights, Peter Singer, rights arguments, suffering, utilitarianism, sympathy, Tom Regan, reason, emotion, hypothetical realm.

...

## 1. Giriş

İnsanların et zevkini tatmin için sadece ABD’de her yıl beş milyarın üstünde hayvan katlediliyor. Yiyecek olarak yetiştirilen tavukların, domuzların ve sığırların çoğu gün yüzü dahi görmeden kesiliyor. Bu hayvanlar o kadar kalabalık bir şekilde bir arada tutuluyor ki pek seyrek dönebiliyorlar veya zor bela kanat çırpabiliyorlar. Dünya’da her yıl tahmini olarak 200 milyon hayvan rutin bir şekilde laboratuvar deneylerinde kullanılıyor. Araştırmaların birçoğu insanlara hiçbir yarar sağlamaksızın hayvanlara acı ve ızdırap vermekten başka bir işe yaramıyor. ABD’de her yıl tahmini olarak 250 milyon yaban hayvanı avcılar tarafından vuruluyor, öldürülüyor. Soyları şu anda tehdit altında olan 650’den fazla hayvan türünün yüzyılın sonunda soyunun tükenme ihtimali var. Bu gerçekler, pek çok kişiyi insan olmayan canlılarla olan ilişkimizi sorgulamaya itmiştir.

Hayvanların tutuldukları koşullar ve çiftlik sahiplerinin, laboratuvar deneycilerinin, kürkçülerin, tüccarların ve diğerlerinin hayvanları kullanma biçimleri hayvanların canlı ve hissedebilen varlıklar olduklarını önemsememe eğilimindedir. Peter Singer’in 1975 tarihli kitabı *Animal Liberation*, hayvanların nasıl istersek öyle kullanacağımız şeyler oldukları fikrine meydan okumuş ve “hayvanlara karşı davranışımıza ilişkin yeni bir etik” önermiştir. Bu kitap, aynı zamanda yeni filizlenen ve fırtınalı bir hayvan özgürleşme hareketi için ahlâkî bir temel sağlamış ve ayrıca felsefecileri hayvanların ahlâkî konumuyla ilgilenmeye, çalışmaya itmiştir. Kitabın yayımlanmasını takip eden tartışma, hayvanların yalnızca birer otomat olmadıkları, acı çekebildikleri, ahlâkî bazı mülahazaları (consideration) hak ettikleri yönündeki genel bir anlaşmaya varılmasına yol açmıştır. İspat yükü, hayvanları onlara verilen zararlardan korumak isteyenlerden hayvanların herhangi bir öneme sahip olmadıklarına inananlara geçmiştir. Bu ikinciler

en azından hayvanların gereksiz acı çekmesinin ve öldürülmelerinin ahlâkî olarak kabul edilemeyeceği yönündeki artık geniş kabul gören konuma karşı kendilerini savunmak zorunda hissetmektedirler.

Birkaç savunma denemesi olmuştur. Kanadalı felsefeci Michael A. Fox, *The Case for Animal Experimentation* (1986a) adlı yapıtında hayvanların ahlâkî toplumun üyesi olmadıklarını ve bu nedenle insanların onlara karşı herhangi bir yükümlülüğünün olmadığını kanıtlamaya çalışmıştır. “Ahlâkî bir toplumun otonom varlıkların etkileşiminden oluşan, ahlâkî kavram ve emirlerin evrim geçirebileceği ve anlaşılabilirliği bir toplumsal grup olduğunu” ileri sürmüştür. Otonominin karşılıklı olarak tanındığı ve kişiliğin (personhood) mevcut olduğu yerdir bu toplumsal grup (Fox, 1986a, p.50). Fox’a göre, otonom bir kişi, karmaşık kavramları manipüle edebilecek, karmaşık bir dil kullanabilecek ve plan yapma, seçme, eylemlerinin sorumluluğunu kabullenecek kapasiteye ve eleştirel bakımdan öz-farkındalığa sahip biridir. Bu şekilde betimlenen ahlâkî toplum üyeleri, ahlâkî olarak da üstündür. Yaşamları kendilerinin yönetmesine degecek kadar değerli olmadığından, hayvanlar ahlâkî toplumun üyeleri olarak kabul göremezler. “Ahlâkî toplumun tam üyeleri bu özelliklerin bir kısmına veya hiçbiri-ne sahip olmayan daha az değerli türleri kendi amaçları için, böyle yapmamaları konusunda herhangi bir yükümlülükleri bulunmamak gibi basit bir nedenden dolayı kullanabilirler” sonucuna varır (p.88).

İnsanları insan olmayanlardan ayırdığı düşünülen bir veya birden çok karakteristiği seçmek, hayvanlarla ilişkimize dair tartışmaların sürekli bir izleği olmuştur. Hıristiyan gelenekte, aradaki çizgi bir ruha sahip olmak veya olmamak bakımından çizilmiştir; yalnızca bir ruha sahip varlıklar dikkate alınmıştır. İnanç sıçramaları (leaps of faith) delillendirmeler için kabul edilemez olduğunda odak noktası “ölçülebilir” olan başka farklılıklara örneğin alet kullanma veya beyin hacmine kaymış fakat bunların da arzu edilen ayrımı sürdürmek için özellikle yararlı olmadıkları ortaya çıkmıştır. Fox’un da yaslandığı dil kullanımı ve otonomi gibi araya çizgi çeken kavramlar daha fazla kullanılır olmuştur.

En önemlileri *Inquiries into Truth and Interpretation* adlı eserinde Donal Davidson ve *Interests and Rights* adlı eserinde R.G. Frey olmak üzere kimi felsefeciler, varlıkların eğer bir başkasının konuşmasını anlamıyorlarsa düşünceleri olamayacağını ileri sürmüşlerdir. Bu görüşe göre, dil zorunlu olarak “istekler,” “inançlar” ve “niyetler” gibi önermesel tutumlara bağlıdır. Bir varlık dil olmaksızın heyecanlanamaz veya hayal kırıklığına uğrayamaz. Bir varlığın kavramsallaştırma ve böylece kendi hayatını yönlendirmede kendi rolünün farkında olma yeteneği, bu varlığa ayrı bir ahlâkî bir konum sağlasa da hayvanların ve insan olmayanların bu yeteneklere sözde sahip olmamalarından dolayı ahlâkî statüden mahrum bırakılmaları düşüncesi yolda kalır. Bir aslanı antilobun ölümünden dolayı ahlâkî olarak sorumlu tutmak anlamsız olacaktır. Bildiğimiz kadarıyla aslanlar böyle bir davranışın ahlâkî durumu hakkında kafa yoracak türden canlılar değildirler. Benzer bir şekilde ne bir bebek orijinal bir heykeli kırdığı için sorumlu tutulabilir

ne de bir çocuk kardeşini yanlışlıkla vurduğu için suçlanabilir. Hayvanlar ahlâkî failer (agent) değildirler. Seçim yapsalar da seçimleri değer seçimi dediğimiz türden seçimler değildir – değer seçimleri etik kararların altında yatan seçimlerdir. Bebekler, küçük çocuklar, gelişimsel olarak geri insanlar, komadakiler, Alzheimer hastaları ve diğer engelli insanlar aynı şekilde ahlâkî kararlar verme yeteneğinden mahrumdurlar. Fox'un tezini kabul edecek olursak bu saydıklarımızın da ahlâkî toplumun üyeleri olmaması gerekir. Bu nedenle Fox'un mantığına göre hayvanlar ahlâkî toplumun istediği gibi kullanılabileceği tek grup değildir: 'marjinal' insanlar da meşru hedeftir.

Bu durumun farkına varan Fox, bizim de onların durumunda olabileceğimizi ileri sürerek hangi yeteneğe ne kadar sahip olurlarsa olsunlar (marjinal insanları ç.n.) koruyucu ahlâkî topluma dâhil etmeye çalışmıştır. Beynim olmadan doğabilir, otistik veya zihinsel olarak yetersiz olabilirdim ve eğer öyle olsaydım acılarımın bir önemi yokmuş gibi davranılmasını istemezdim. Böylece, "hayırseverlik, iyilikseverlik, insaniyet ve basiret", ahlâkî toplumu "geri, kusurlu ve ciddi özürülü insanları kapsayacak şekilde genişletmeyi gerekli kılmaktadır (Fox, 1986a, pp.61-63). Buna karşılık nasıl ki bir karıncayı olmayı hayal edemiyorsak otistik olmayı da hayal edemeyeceğimiz iddia edilebilir. Aynı türün bir üyesi olmuş olmak başka bir insanın perspektifine özel bir şekilde nüfuz etme yeteneği vermez ki bu özellikle ileri derecede engelli biri ise benim otonom farkındalığımı hayvanlara karşı sahip olmadığım yahut üretmediğim duyarlılığı kusurlu insanlara karşı zorunlu olarak sergilememi sağlamaz. Fox'un, ahlâkî toplumu birinci grubu içerecek şekilde genişletip ikinci grubu dışarıda bırakması keyfidir.

Bunu ve kitaptaki diğer yanlışları farkedenden Fox, görüşlerini kökten değiştirmiştir (Fox, 1986b; 1987). Kitabının yayımlanmasından henüz bir yıl geçmeden kitabının esas tezini reddetmiş ve şöyle demiştir: "Sonunda inandım ki başka insanlara zarar vermeme konusundaki ahlâkî yükümlülüğümüzü hayvanları kapsayacak şekilde genişletmeliyiz ve yine şu sonuca vardım ki diğer insanlara zarar vererek fayda sağlamanın savunulacak herhangi bir yönü olmadığından hayvanların acı çekmesinden fayda sağlamak da ahlâkî olarak yanlıştır." Fakat insan türü etrafında başka canlıları dışarıda bırakan bir sınırın çizilebilmesi için ahlâkî bir temelin olmayacağı fark edilmesi sonucunda çıkarsanacak bir sonuç daha vardır. Bu R.G. Frey'in tarafından savunduğu bir konudur. Frey, hayvanlar ve 'marjinal' insanların belli ahlâkî mülâhazaları hakettiğini kabul etmektedir ve ahlâkî topluluğu onları içerecek şekilde genişletir çünkü onlar acı çeke-bilen varlıklardır. Bununla birlikte, onların yaşamlarının değerinin otonom kişiler olan normal yetişkin insan bireylerinin değeri ile karşılaştırılamayacağına inanır. Argümanını yaşamın niteliğine dayandırıp normal yetişkin bir insanın yaşamının nitelik olarak bir hayvanın veya engelli birinin yaşamından daha yüksek olduğunu varsaydığından hayvanların her durumda 'marjinal' insanlara tercihen kullanılamayacağı sonucunu çıkarır. "Hayvanların insanların lehine olacak şekilde kullanılmasını haklı çıkarmanın tek yolu ne olursa olsun insan hayatının her zaman hayvan hayatından daha değerli

olduğunu söylememizi sağlayabilecek bir kanıtı sahip olabilmektir. Ki ben böyle bir kanıt bilmiyorum” diye yazar (Frey, 1988, p.197).

Diğer bazıları tür üyeliğinin yeterli olduğunu savunmaya çalışmışlardır. Hayvanlar etik canlılar değildirler, böyle olmadıkları için onları herhangi bir ahlâkî mülahazaya dâhil etme borcumuz yoktur. Bunun marjinal insanlar argümanı ile çürütülmesi söz konusu değildir çünkü marjinal insanlar yine de insandırlar ve onlara karşı yükümlülüğümüz sınır durumlardan ötürü değil, insan varlığının özsel doğasından doğmaktadır. Frey, kendisi hem hayvanların hem de ‘marjinal’ insanların sınırlı bir şekilde kullanılmasını savunan biri olmasına karşın insanın üstünlüğünü savunan bu görüştekilere zorlayıcı bir yanıt vermiştir. “Tür üyeliğinin türdeşimiz insanlarla özel bir ahlâkî ilişki içinde olduğumuzu savunmak için nasıl bir temel oluşturduğunu anlamıyorum... nasıl olur da yalnızca doğmuş olmakla kişi genel anlamıyla insanlar ile özel bir ahlâkî ilişki içinde olsun ki?” (Frey, 1980, p.199).

Frey’in konumunun da sorunları bulunmaktadır. Onun normal yetişkin insanların yaşamının normal yetişkin hayvanların yaşamından daha fazla yaşamaya değer olduğu yönündeki iddiası sorgulanabilir. Yine de Frey’in evrimleşen konumu, hayvanların önemli olduğuna dair iddiaları toptan reddetmeyi savunan diğerlerinin aksine hayvan savunucularının birazdan ele alacağım delillerinden çok şey kazanmıştır. Sayıca çok olmasına karşın en yaygın etik konuları yani haklar argümanını ve faydacılığı ele alacağım. Bu görüşlerle ilgili bazı sorunlara işaret edecek ve yaygın yanlış anlamaları açıklamaya çalışacağım. Daha sonra soruna daha az kabul görmüş bir bakış biçimi önerilecek ve bu seçeneğin daha ayrıntılı bir incelemeyi hakettiğini göstermeye çalışacağım.

## 2. Haklar

Hayvanların ahlâkî bir mülahazaya dâhil edilme hakları olduğunu savunan görüş sıklıkla “hayvan hakları” sözcükleri ile etiketlenmiştir. Gazeteciler ve eylemciler de bu sloganı çok geniş bir konum aralığına gönderimde bulunmak için kullanmaktadırlar. “Hayvan hakları” tıpkı “kadın hakları” ifadesinin yaklaşık yirmi yıl önce becerdiğine çok benzer biçimde, hayvanların acıklı durumuna dikkat çekmek için kullanılan akılda kalıcı bir ifade olsa da aslında gerçekten özgül bir felsefi konuma işaret etmektedir. Hayvanların haklara sahip olduğu düşüncesi en güçlü ve etkili biçimde *The Case for Animal Rights* adlı eserinde Tom Regan tarafından dile getirilmiştir.

Regan’ın görüşü epeyce kısaltarak özetlersek aşağı yukarı şöyledir: Yalnızca içsel değere sahip olan varlıklar haklara sahiptir. İçsel değer bireylerin başkaları için iyiliği veya yararlılığından bağımsız bir şekilde sahip oldukları değerdir ve haklar da bu değeri koruyan şeylerdir. Yalnızca bir-yaşamın-özneleri içsel değere sahiptirler. Yalnızca öz-bilinçli varlıklar, inanç ve arzulara sahip olabildikleri için, yalnızca geleceği idrak edebilen ve amaçlara sahip olabilen istem sahibi (deliberate) failer (actor)

bir-yaşamın-öznesidir. Regan'a göre, asli olarak bir yaş ve üstündeki zihinsel olarak normal bütün memeliler bir-yaşamın-öznesidirler ve bu nedenle onlara haklara sahip olma hakkı veren içsel değerlere sahiptirler.

Bir-yaşamın-öznelinin hepsinin sahip olduğu haklar ahlâkî haklardır ve yasal haklarla karıştırılmamalıdır. Yasal haklar hukukun ürünleridir ve toplumdan topluma değişkenlik gösterir. Ahlâkî haklar ise bir yaşamın öznesi olan, rengi, milliyeti, cinsiyeti ve Regan'ın ileri sürdüğü gibi ait olduğu tür hesaba katılmaksızın herkese aittir. İnsanlar hayvan haklarından bahsederken bir ineğin seçme ve seçilme hakkından, bir hamsterin adil yargılanma hakkından veya bir kedinin dinsel özgürlük hakkından (ABD'de yetişkinlerin sahip olduğu üç yasal hak örneği) değil fakat bir hayvanın içsel bir değere sahip birey olarak saygı çerçevesinde muamele görmesi gerektiği şeklindeki haktan bahsetmektedir.

Regan'a göre, içsel değere sahip bütün canlılar bu değere eşit bir şekilde sahiptir. İçsel değer erdemli bir şekilde davranmakla kazanılan bir şey olmadığı gibi kötücül bir şekilde davranmakla kaybedilen bir şey değildir. Florence Nightingale ve Adolf Hitler bir-yaşamın-özneli olmaları nedeniyle ve yalnızca bu nedenle eşit içsel değere sahiptirler. İçsel değer heves veya moda ile, popülerlik veya ayrıcalık ile gelişen veya zayıflayan bir şey değildir.

Bu konum eşitlikçi olmasına ve bireylerin değerine saygı göstermesine karşın değerlerin çatıştığı durumlarda eyleme yön verebilecek herhangi bir ilke sunmamaktadır. Regan'ın bahsettiği şu örneği ele alalım: "Diyelim bir botun üzerinde hayatta kalmış beş kişi var. Botun kapasitesi nedeniyle ancak dört kişi bu bota binebilir. Her biri kilo ve hacim olarak da aşağı yukarı birbirine denk. Bu beş kişinin dördü normal yetişkin insan. Beşincisi bir köpek. Bir kişi bottan atılacak yoksa hepsi beraber yok olacak. Peki, kim atılacak?" (Regan, 1983, p.285). Regan köpeğin öldürülmesi gerektiğini söyler çünkü 'makul hiçbir insan dört insandan birinin ölümünün bir köpeğin ölümüne nazaran ilk bakışta daha büyük bir kayıp olduğunu ve ilk bakışta daha büyük zarar verdiğini inkâr etmez. Kısaca köpeğin ölmesi bir zarar olmakla beraber herhangi bir insanın ölmesinin yol açacağı zarar ile karşılaştırılmaz. Bir insanın bottan atılması ve kesin bir ölümle karşı karşıya bırakılması o insan için, köpeğin bottan atılıp ölmesinin yol açacağı zarardan daha büyüktür (yani insana daha büyük bir zarar verir)." Regan daha da ileri gidip bu durumun botta dört insan ve herhangi bir sayıda bütün köpekler için de doğru olduğunu söyler. "Haklar görüşü yine, bazı özel durumlar hariç olmak üzere milyonlarca köpeğin ölümüne terk edilip dört insanın hayatının kurtarılması gerektiğini ima eder" (pp.324-5).

Regan, köpeğin veya insanın kim olduğunun önemi olmaksızın bir insanın ölümüne terk edilmesinin bir köpeğin ölümüne terk edilmesinden daha feci olduğunu ileri sürer. İnsanların, AIDS'e çare bulmak veya sera etkisini ertelemek gibi hayvanların isteyemeyeceği şeyleri istemesi bir hakikat olmakla birlikte bu isteklerin değerinin ölümün yol açacağı zararın şiddetinin belirlenmesinde ahlâkî olarak önemli rol oynayıp oynamayacağı açık değildir. Eğer ben eve gidip eskiden beri yazmayı düşündüğüm

bir oyunu yazmadan bontan atılırsam ve aynı şekilde köpek de nehir kenarında bir kez daha koşmadan önce öldürülürse ikimizin istekleri de tastamam aynı derecede engellenmiş olur. Oyun yazmanın nehir boyunca koşmaktan daha önemli olduğu ileri sürülüp benim daha feci şekilde zarar gördüğüm söylenebilir. Fakat bu, köpek için daha önemli değildir. Bir kişinin hedeflerine ulaşma arzusu hedefler çok farklı bile olsa bir köpek için de aynı derecede önemlidir. Dale Jamieson'un da belirttiği gibi "Ölüm büyük eşitleyicidir... Siyah veya beyaz, kadın veya erkek, zengin veya yoksul, insan ya da hayvan olsun ölüm her şeyi hiçliğe dönüştürür." (Jamieson, 1985).

Regan'ın haklar görüşünün birtakım sorunları vardır. Onun görüşü sert kararlar almak gerektiğinde ya insanı felç eder yahut da bir yandan bütün canlıların eşit olduğunu savunurken bazı durumlarda bazılarının daha eşit olduğunu söyleyerek çelişkili bir hâl alır. Regan'ın bireyin değerini o bireyin başkaları için değerliliği veya yararlılığını hesaba katmaksızın korumaya çalışan bir görüşüdür. Bununla birlikte birey için "daha iyiyi" veya "müreffeh" olanı teşvik eden taleplerin etkisini en aza indirmeye çalışırken tutarlı bir reçete sunmak konusunda başarısız olur.

### 3. Faydacılık

Faydacı bir konum, bütün varlıkların eşit değerde olmasına odaklanmaz, bu nedenle de kişiyi çatışma durumlarında seçim yapamayacak bir halde bırakmaz. Faydacılık öte yandan eşitlikçi bir konumdur. Faydacıya göre her türlü durumda bir eylemden etkilenen herkesin eşit çıkarları eşit bir şekilde dikkate alınmalıdır. Bu görüş için önemli olan eşitlik bireylere müstakil bir şekilde eşit muamele edilmesi değil, bireylerin dünyayı deneyimleme yeteneklerinin eşit bir şekilde dikkate alınmasıdır ki bu dünyayı deneyimleme yeteneklerinin başında acı çekme yeteneği gelir.

Faydacılığın kurucu babası Jeremy Bentham, onsekizinci yüzyılın sonlarında faydacı konumu şöyle ifade etmiştir:

Hayvanların geri kalan bölümünün kendilerinden ancak ve sadece zorbalık yoluyla alınmış olan haklarını kazanacakları gün gelecektir. Fransızlar, ten renginin siyah olmasının, işkencecisinin kaprislerini cezalandırmamakla birlikte bir insandan vazgeçilmesi için bir neden olmadığını çoktan keşfetmişlerdir. Bacak sayısının, derinin tüylülüğü, sağrı kemiğinin nerede bittiğinin bir duyarlı varlığı aynı kadere mahkûm etmek için yeterli neden sayılamayacağı günler gelecektir. Araya aşılmaz çizgiyi çeken başka şey ne olabilir? Akıl yetisi yahut konuşma yetisi mi? Fakat yetişkin bir at veya köpek kıyas kabul etmez bir şekilde daha konuşkan değil midir bir günlük, bir haftalık hatta bir aylık bebekten? Fakat farzedelim ki tam aksi olsun, bunun ne faydası olacak? Mesele düşünüyorlar mı veya konuşabiliyorlar mı meselesi değildir, mesele acı çekebiliyorlar mı, budur. (*Introduction to the Principles of Morals and Legislation, Chapter 17, dipnot*).

Haklar görüşüne benzer biçimde, faydacı konum da keyfi yahut önyargılı tutumların ahlâkî yargılarımızı etkilemesine izin vermez. Bütün benzer ilgiler (çıkarlar, interests) deri rengi, cinsiyet ya da çıkar sahibinin türüne bakmaksızın hesaba katılır. Peter Singer’ın da dediği gibi “Eğer bir canlı acı çekebiliyorsa bu acıyı dikkate almayı reddetmek için hiçbir ahlâkî haklılaştırma bulunmamaktadır. Varlığın doğasının hiçbir önemi olmaksızın eşitlik ilkesi –kabaca da olsa karşılaştırılabildiği sürece– bir canlının acı çekişinin başka her canlının benzer acısı ile eşit sayılmasını gerektirir.” (Singer, 1979, p.50)

Faydacı konum, ele alınan ahlâk konusunun acıya ya da hazza yol açabilecek bir kararı gerektirmesi durumunda çok iyi iş görmektedir. Eğer kötücül bir despot sizi annenize tokat atmak veya bir kedinin gözünü çıkarmak arasında seçim yapmaya zorlarsa faydacı annesine tokat atacaktır ve böylece, diğer her şey aynı kalmak şartı ile, daha az bir acı ile durumu savuşturmayı sağlayacaktır. Ayrıca acının asgariye indirilmesi ve hazzın azamiye çıkarılması ilkesinin yalnızca fiziksel acıya uygulanmadığına işaret etmek gerekir, aynı zamanda bu ilke her ne kadar tespiti daha zor olsa da psikolojik acı ve haz söz konusu olduğunda da geçerli olur. Fakat öldürme söz konusu olduğunda faydacı pek çok sorunla karşılaşacaktır. Şimdi Regan’ın bot örneğine dönelim fakat bu kez botta faydacılar olsun ve neler olabileceğine bakalım.

Faydacı için cankurtaran botu karmaşık bir hâl alır, kararların bir dizi mülahazaya dayanmak zorunda olmasından dolayı örneğimizin işleme tabi tutulmadan önce açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Bottan yolculardan herhangi birinin atılması atılanın ailesi ve arkadaşları gibi botta olmayan başka insanları da etkileyecektir. Faydacının, bu atma eyleminden etkilenen herkesin o anda botta olmayanlar da dâhil olmak üzere acı ve ızdıraplarını hesaba katması gerektiğinden, cankurtaran botunda yaşam mücadelesi verenlerin onları bu duruma getiren felakette bütün ailelerini ve arkadaşlarını kaybettiklerini varsaymamız gerekmektedir. Bu şekilde, bottan atma eyleminden etkilenen tek kişi atılan kişi olacaktır. Ayrıca atılacak kişinin okyanusa atılmadan önce acısız bir şekilde iğne ile öldürülmesini de varsaymamız gerekmektedir ki hiç kimsenin ölümü bir diğerininkinden daha uzun, daha acılı olmasın.

Klasik bir faydacı için yanıt şimdi gayet kolay olacaktır. Bottan atılacak kişi şimdi en az mutlu olan ve hayatı boyunca da mutlu olması en az muhtemel olan kişi olacaktır. Köpekler genelde daha tatminkâr olduklarından bottan atılacak kişinin bir insan olacağı sonucu çıkar. Faydacı için önemli olan ahlâkî evrenin toplam mutluluğuna katkıda bulunabileceklerin türü değil ne kadar katkıda bulunduğudur. Bu durumda kişi bottaki yolculardan birini atmak suretiyle evrendeki toplam hazzı azaltmaya zorlanır. Mutluluktaki toplam kaybı azaltmak için de en az mutlu hayatı yaşama ihtimali olan kişi atılması gereken kişi olacaktır.

Çoğu kişi, hatta kendini faydacı diyenler bile bu kararı kolay kolay hazmedemez. Doğrusu Regan’ın ileri sürdüğü türden kuramları doğuran şey tam da bu çeşit çözümlerlerdir. Öte yandan Singer, tercih faydacılığı denen ve bu gibi tatsız sonuçların



ortaya çıkmasını engelleyen daha karmaşık bir faydacılık yorumunu savunmaktadır. Singer, öz bilinçli, rasyonel insan varlığının varlığını devam ettirmek yönünde özel bir tercihe sahip olma yeteneğinde olduğunu ileri sürmektedir. Kurtarma botundaki insanları öldürmek bu tercihle doğrudan çatışan bir eylemdir. Köpeklerin, tatmin edilmeleri için varlıklarının devamını gerektiren başka tercihlere sahip olma ihtimalleri olsa da varlıklarını devam ettirmek hususunda belirgin bir tercihe sahip olup olmadıkları açık değildir. ‘Aydınlanmış’ bir faydacının ulaştığı bu sonuç Regan’ın sonucuna benzemektedir fakat nedenler çok farklıdır.

Uygulamadaki bu uzlaşma seyrek rastlanan bir şey değildir. Haklar argümanı taraftarları da faydacılar tarafında olanlar gibi et yemeyeceklerdir fakat başka gerekçelerle. Birinciler vejeteryan hatta vegan (süt ve yumurta da dâhil olmak üzere hayvansal ürünlerin hiçbirini tüketmeyenler) olabilirler çünkü hayvanları bu şekilde kullanmak onlara içsel değere sahip varlıklar olarak muamele etme düşüncesi ile çelişir. Haklar görüşünü savunan bir kişiye göre, bir hayvanı bir araç olarak mesela akşam yemeğinde yemek üzere kullanmak bu canlının saygı çerçevesinde muamele görme hakkının bir ihlâlidir. Faydacı ise hayvan ürünleri yemekten, hayvanların yetiştirildiği sürecin net bir acı çekme dengesi içermesi hâlinde sakınacaktır. Hayvanlar acısız bir şekilde öldürülmeden önce mutlu, stressiz ve doğal bir yaşam sürdürmüşse onların besin olarak kullanılmasında sakınca görmez.

Hayvanların deneylerde kullanılmasına gelince, varılan sonuçlar uygulamadan çok kuramda daha keskin bir şekilde ayrışır. Regan’a göre “haklar görüşü kategorik olarak iptal etme taraftarıdır... Bu, hayvanların önemsiz, tekrarlayan, zorunlu olmayan ya da akılsızca kullanıldığı deneyler için olduğu kadar insan için gerçekten yarar vaat eden çalışmalar için de geçerlidir... Hayvanları bilimde kullanma konusunda yapacağımız en iyi şey onları kullanmamaktır.” (Regan, 1985, p.24). Singer’in konumu çok farklıdır. Teoride hayvanların deneylerde kullanılmasını terk etmeyi savunmaz çünkü “aşırı durumlarda mutlakçı yanıtlar her zaman çuvallamaya mahkumdur... eğer tek bir deney büyük bir hastalığı iyi edebilecekse deney haklılık kazanacaktır. Fakat gerçek hayatta yararları her zaman çok çok az hatta sıklıkla yok denecek kadar azdır... hayvanların kullanıldığı bir deney, zihinsel engelli bir birinin kullanılmasını da haklılaştıracak kadar önemli olmadığı sürece haklılık kazanamaz” (Singer, 1975, pp.77-78).

Singer, bazılarının onu suçladığı gibi, zihinsel olarak geri insanların deneylerde kullanılmasını savunmamaktadır. İşaret ettiği şey, hayvanları deneylerde kullanmayı kendi durumlarını hayvanlardan daha iyi kavrayamayan zihinsel engellileri deneylerde kullanmaya tercih etmenin, eğer deneyi yapma yönündeki isteklilik hayvanın yalnızca farklı bir türden canlı olmasına dayanıyorsa yanlış olduğudur. Kişinin kendi türü lehine önyargı sahibi olması, türçülük (speciesism) olarak adlandırılır ve cinsiyetçilik ve ırkçılık ile aynı düzeyde değerlendirilir.

Hayvan özgürlüğü konusu popülerleştikçe tür temelli ayırım bağnazlıkla eşanlamlı hâle gelmiştir. Bu tehlikeli bir basitleştirme. Ayrımcılık her zaman gayriadi bir şey

değildir ve aslında bazı hâllerde çok gerekli olabilir. Mary Midgley’in de işaret ettiği gibi “Bir insana nasıl muamele edeceğini bilmek için hangi ırka ait olduğunu bulmanız gerektiği asla doğru bir şey değildir... Fakat bir hayvan söz konusu olunca türlerini bilmek mutlak anlamda önemlidir” (Midgley, 1983, p.98). Bir Afrikalı ile bir çita arasındaki fark, bir Afrikalı ile Eskimo arasındaki farkla aynı değildir. Hayvanları bizim ahlâkî ilgi küremize dâhil etmek suretiyle, bazıları ahlâkî ihtiyarımızla (deliberation) ilgili olabilen, bizden muazzam, olağanüstü farklılıklarını gözden kaçırırsak onlara büyük kötülük yapmış oluruz.

#### 4. Sempati

Regan ve Singer kendi türünün üyelerinin çıkarlarına daha büyük ağırlık vermenin savunulamaz olduğunu ileri sürmektedirler. Onlara göre hayvanlar ve insanlar her birine eşit hak iddiası sağlayan, ahlâkî olarak aynı bağıntılılığa sahip karakteristikleri paylaşırlar. Çok basit bir anlatımla bu görüş sorunsallaştırılmaz. Fakat hayvanlar sadece hayvan değildirler –onlar kimi zaman köpek Lassie olurlar, kimi zaman da ailenin yoldaşı kedi olurlar; kel kartal veya tavşan olabilirler; veya yılan ve kocarca da. Benzer bir şekilde insanlar da yalnızca insan değildirler– arkadaş ve sevgili, aile ve düşman olabilirler. Akrabalık veya yakınlık gündelik yaşamımızın hemen hemen her yönü hakkındaki düşünmemizde çok önemli bir öğedir. Bu etmenin gerçekliğini mutlak eşitlik gibi bazı soyutlamalar lehine olacak şekilde karar-verme sürecimizde etkili olmadığını savunacak şekilde inkâr etmek, ermişçe bir davranış olarak değerlendirilebilir fakat karmaşık karar verme sürecindeki çoğu fani için pek mümkün değildir.

Soyutlama üzerine odaklanma ahlâk kuramlaştırmalarında biricik mesele değildir. Regan ve Singer’dan çok daha önce de filozoflar bir kararın ahlâkî olması için bu kararın bizim taraflılığımızın veya tercihlerimizin ötesine geçmesi gerektiğini farketmişlerdir. Etik’in evrensel olması gerektiği ve evrenselliğin de ancak soyut akılyürütme ile başarılabileceğini söylemişlerdir. Eğer yaşamaktan zevk alan bir canlının yaşamına değer veriliyorsa aynı şekilde yaşamaktan zevk alan her canlının yaşamına değer verilmesi gerekmektedir. Regan’ın da dediği gibi “Biliyoruz ki pek çok –milyarlarca milyarlarca– hayvan açıklanan anlamda bir-yaşamın-özneleridir ve eğer bizim içsel bir değerimiz varsa onların da vardır. Ve birbirimize karşı görevlerimizi anlatacak en iyi kuramı elde etmek istiyorsak bireyler olarak eşit içsel değere sahip olduğumuzu kabul etmemiz gerektiğinden akıl-duygu veya his (not sentiment, not emotion) değil – yalnızca akıl bizi bu hayvanların eşit içsel değere sahip olduğunu ve bununla hayvanların saygı çerçevesinde muamele görme konusunda eşit hakları olduğunu kabullenmeye zorlar’ (Regan, 1985, pp.23-24).

Hayvan Özgürlüğü’ne yazdığı önsözde Singer, Nazi deneylerine ve hayvan deneylerine olan karşı çıkışın haklılaştırılmasını “hepimizin kabul ettiği temel ahlâkî ilkelere müracaat olarak” betimler ve her iki durumda da deney kurbanlarına bu ilkelerin

uygulanmasının ise duygunun değil aklın talebi doğrultusunda gerçekleştiğini' söyler. Açık bir şekilde görülecektir ki akıl genel anlamda ahlâk tartışmalarında ve özelde ise ahlâkî ilkelerin hayvanlara ne şekilde uygulanacağına ilişkin tartışmalarda muazzam bir rol oynamaktadır. Eğer akıl etik davranışa götüren tek motivasyon ise Singer'ın yapıtının muhakemesine aşına olup et yemeğe devam eden insanların neden hâlâ varolduğu merak edilebilir. Pek çok kişi akılcı hareket etmenin ahlâkî hareket etmeyi gerektirdiğini düşünse de akıl karar verme sürecindeki unsurlardan sadece biridir. Duygu (emotion) sıklıkla gözardı edilse de vazgeçilmez bir role sahiptir. Büyük öfke ve tiksinti duyguları, sempati ya da merhamet duyguları toplam ahlâkî duyarlıkların gelişimi için önemlidirler. Mary Midgley'in de belirttiği gibi "Gerçek vicdani tereddütler (scruple) ve en nihayet ahlâkî ilkeler bu türden bir hammadenin kullanılması ile gelişir. Bu hammadde olmasa bu ilkeler ortaya çıkmazdı." (Midgley, 1983, p.43).

John Fisher, diğer hayvan özgürlüğü savunucularının sempatiye müracaat eden yaklaşımlardan kaçındığını fark ederek hayvanları ahlâkî topluluğa dâhil etme projesinin sempatinin oynadığı rolün ihmal edilmesi ile güçlükler yaşayacağını ifade etmiştir. Sempatinin, ahlâkî ilginin asıl muhatabının kim olduğunun belirlenmesine yardımcı olması nedeniyle ahlâk kuramı için asli öneme sahip olduğunu ileri sürmüştür. Fisher duygularını paylaşabildiğimiz varlıkların ahlâkî ilgiye mazhar olduğunu söyler. Büyük olasılıkla bu varlıklara nasıl muamele edeceğimiz bizim onların duygularını paylaşabilme yeteneğimizin bir fonksiyonu olacaktır. (Fisher, 1987).

Felsefeciler, hayvanların ahlâkî alana duygu değil de akla dayanarak dâhil edilmesini tartışırken ikisi arasındaki gereksiz dikotomiye devam ettirmektedirler. Evet, yalnızca duyguya dayanan bir karar, ahlâkî olarak savunulamayacak bir karar olabilir belki ama yalnızca akla dayanan bir kararın da ahlâkî olarak eleştiriye açık olma ihtimali vardır. Akıl ve duygu arasındaki yanlış ikiciliği aşmanın bir yolu, soyutlama âleminde uzaklaşmak ve gündelik eylemlerin etkilerine biraz daha yakından bakmaktır. Birçok kişinin hayvanlara karşı tutumundaki sorunun büyük kısmı onlardan uzaklaşmaktan kaynaklanır. Kendi eylemlerimizin sorumluluğu dolayına uğramıştır. Etli güveç yiyelim diye acı çeken ve ölen bu hayvanlar kimlerdir? Onları hareket etmekten ve rahatlarından yoksun bırakmamalıyım; yavrularını ellerinden almamalıyım; boğazlarını keserken gözlerinin içine bakmamalıyım. İnsanların çoğu eylemlerinin sonuçlarına karşı bir savunma kalkanına sahiptir. Mezbahalar ve deney laboratuvarları insanların çoğunun gittiği yerler değildir. Biz insanların acı çeken bir canlıya karşı doğal bir şekilde sahip olabildiği duygusal yakınlığın makul ahlâkî ilkelerle birleşmesinin pek çoğumuzun bu kurumları eleştirmesine yol açacağı muhtemeldir. Her birimizin, eylemlerimizin etkisini doğrudan deneyimleme şansımız olmayabilir ama bu deneyimlemeye çalışmamak için bir neden olamaz. Feminist kuramcı Marti Kheel'in da söylediği gibi "karmaşık modern toplumumuzda ahlâkî kararlarımızın etkisini tam olarak deneyimleme yeteneğine sahip değiliz ama yine de mümkün olduğu kadar bu olgunun bilgisini duygusal olarak deneyimlemeye çalışabiliriz" (Kheel, 1985).

Hayvanlara nasıl muamele etmemiz gerektiğine karar vermede yardımcı olabilecek farklı felsefi ilkeler bulunmakla birlikte bir tanesi vardır ki eleştirilere direnenlere karşı her zaman ileri sürülebilecek bir ilkedir: Hayvanlara insan toplumu olarak şu anda ettiğimiz gibi muamele etmemeliyiz. Cankurtaran botu hikayesinde geçen kararları hayatımızda çok seyrek veririz; seçimlerimiz çoğunlukla bu kadar aşırı durumlarda verilen kararlardan oluşmaz. Bir kürklü mont veya kuzu derisi pantolon giymediğimiz için büyük acı çektiğimiz de vaki değildir. Hiçbirimiz bebeğimiz ve köpeğimiz arasında seçim yapma zorunda bırakılmıyoruz gerçekte. Hipotetik âlem bizim ahlâkî kurum ve ilkelerimizi saflaştırdığımız bir âlemdir ama seçimlerimiz ve milyarlarca hayvanın acı çekiyor oluşu hipotetik bir kurgu değildir. Hayvanlarla aramızdaki hat nasıl çekilirse çekilsin onlara ahlâkî ilgiye mazhar canlılar olmayan başka türden varlıklar olarak muamele etmenin savunulacak bir zemini yoktur.

#### KAYNAKLAR

- References Bentham, J.; *The Principles of Morals and Legislation* (1789): (New York: Hafner Press, 1948).
- Davidson, D.; *Inquiries into Truth and Interpretation*, (Oxford: Oxford University Press, 1984).
- Fisher, J.; "Taking sympathy seriously". *Environmental Ethics*, 9, no. 3 (Fall 1987), 197-215.
- Fox, M.; *The Case for Animal Experimentation* (Berkeley: University of California Press, 1986a).
- ; Letter in *The Scientist* (15 December 1986b).
- ; "Animal experimentation: A philosopher's changing views", *Between the Species*, 3 (1987). 55-60.
- Frey, R.G.; *Interests and Rights: The Case Against Animals* (Oxford: Clarendon Press, 1980).
- ; "Moral standing, the value of lives, and speciesism", *Between the Species*, 4, no. 3 (Summer 1988), 191-201.
- Jamieson, D.; "Two problems with Regan's theory of rights": paper presented to Pacific Division, *American Philosophical Association* (Spring 1985).
- Kheel, M.; "The liberation of nature: a circular affair", *Environmental Ethics*, 7, no. 2 (Summer 1985), 135-49.
- Midgley, M.; *Animals and Why They Matter* (Harmondsworth: Penguin Books, 1983).
- Regan, T.; *The Case for Animal Rights* (Berkeley: University of California Press, 1983).
- ; 'The case for animal rights'. In *Defence of Animals*, ed. P. Singer (Oxford: Basil Blackwell, 1985).
- Regan, T. and Singer, P., eds.; *Animal Rights and Human Obligations: 2nd edn* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1989).
- Singer, P.; *Animal Liberation* (1975): 2nd edn (New York: New York Review/Random House, 1990).
- ; *Practical Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).



**VARLIK – BİLGİ – AHLÂK ARAŞTIRMALARI:  
METAFİZİK  
EXISTENTIAL – INFORMATIONAL – ETHICAL STUDIES:  
METAPHYSICS**



## ELEŞTİREL DÖNEMİNDE KANT'IN GEMÜT, SEELE VE GEIST ANLAYIŞI

Özgüç Güven\*

### KANT'S UNDERSTANDING OF *GEMUT*, *SEELE* AND *GEIST* IN HIS CRITICAL PERIOD

#### ÖZ

Bu makalenin amacı, Kant felsefesinin önemli kavramları olan *gemüt*, *seele* ve *geist* hakkında açıklayıcı bilgiler vererek onlar için Türkçe karşılıklar önermektir. Bu amaç doğrultusunda ilkin Prusya'da Kant'tan önce yapılan yeti tartışması konu edilecektir. Böylece yetilere ilişkin Kant felsefesinde yer alan bölümlenin zengin bir felsefi mirasla ilgili olduğu gösterilecektir. Daha sonra yetiler konusunda Kant'ı doğrudan etkileyen filozoflara değinilerek Kant'ın özellikle Locke ve Hume'dan etkilenişine dikkat çekilecektir. Ardından eleştirel dönemde *gemüt*'ün Kant'taki yeri aktarılacaktır. Bu bağlamda *gemüt*'ün özellikle bilmeye ilgili ancak öte yandan diğer yetilerin de birliğini sağlayan bir birlik olduğu gösterilecektir. *Gemüt*'ten sonra *seele*'ye geçilerek onun Kant'ın geleneksel metafiziklere yönelik eleştirisinde nasıl ele alındığı ve kendi transendental felsefesi açısından yerine işaret edilecektir. Buradan *geist*'in Kant felsefesinde sanatsal yaratıcılık ve dehayla ilgisi ortaya koyulacaktır. Son olarak *gemüt*, *seele* ve *geist*'a yönelik Türkçe karşılıklar önerilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Kant, yeti, gemüt, seele, geist, ruh.

#### ABSTRACT

The purpose of this paper is to clarify Kant's conception of *gemüt*, *seele*, *geist* and then to propose suitable Turkish counterparts for them. For this purpose, pre-disputes concerning faculties before Kant in Prussia will be shown. Thus it will be indicated that classification of faculties in critical Kantian philosophy goes back

\* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, ozguc@istanbul.edu.tr. Yazı geliş tarihi: 26.10.2017; kabul tarihi: 04.12.2017.



to a rich philosophical heritage. Later on, the philosophers especially Locke and Hume who directly affects Kant regarding faculties will be mentioned. Then, it will be focused on the position of *gemüt* in the Kantian critical philosophy. Consequently it will be stated that *gemüt* unifies not only cognitive faculties but also other faculties of the subject. After *gemüt*, *seele* will be exposed in a distinctive way showing how Kant criticizes dogmatic metaphysics' conception of *seele* and how he makes use of it in his transcendental philosophy. Next, *geist* will be pointed out in its relation with artistic creativity and genius.

**Keywords:** Kant, faculty, *gemüt*, *seele*, *geist*, mind, soul, spirit.

...

## Giriş

Kant'ın eleştirel felsefesi, öznenin kendinde taşıdığı yetiler (*Vermögen*) aracılığıyla bilmenin olanağının ortaya koyulması ve sınırlarının çizilmesi olarak gösterilebilir. Bu bakımdan yetiler Kant felsefesinin temelidir. Bu yetilerin başta gelenleri duyarlılık (*Sinnlichkeit*), imgelem (*Einbildungskraft*), anlama yetisi (*Verstand*) ve akıldır (*Vernunft*). Bunların dışında Kant, haz alma, arzulama gibi yetilerden de söz eder. Yetilerdeki işlevlerin ortaya konulması ve bir arada çalışmalarının koşulları Kant'ın transendental felsefesinin zeminini oluşturur. Çalışmamızın ana konusunu yukarıda andığımız yetilerle ilgili Kant felsefesinde yer alan, her üçü de ruh olarak çevrilebilen *Gemüt*, *Seele* ve *Geist* oluşturmaktadır. Bu çerçevede amacımız Kant'ın eleştirel felsefesi çerçevesinde söz konusu kavramların kullanım bağlamlarını belirgin kılmak ve bu terimler için uygun Türkçe karşılıklar önermektir.

## Kant Öncesinde Yetiler

Kant'ın yeti için kullandığı terim *vermögen*'dir (*faculty*). Kant'ın yetiştigi kültür dünyasıyla ilgi içindeki diğer dillere baktığımızda Eski Yunancada, yetiye yakın anlamda kullanılan *dynamis*, güç, eğilim, yetenek anlamlarına gelir. İngilizcede ise *faculty*'nin, Latince 'yapmak' anlamına gelen *facere*'den geldiği bildirilir.<sup>1</sup> Almanca *vermögen* ise yapabilmek anlamına gelen 'ver' ile 'mögen' terimlerinin birleşimidir ve yeti, yetenek anlamlarına gelir.

Kant *vermögen*'in yanı sıra, güç anlamına gelen *kraft*'ı (*power*) da kullanır. *Ver-*

<sup>1</sup> Judy Pearsall, *The Concise Oxford English Dictionary*, 10th ed. (Oxford England; New York: Oxford University Press, 2002).

*mögen* ile *kraft* arasında kategorik olarak sayılabilecek bir ayrım görülmez. Kant'ın yetiyle birlikte andığı bir başka kavram yeterlidir (*fähigkeit, ability*). Çeşitli yetiler kendilerine has gerçekleştirdikleri işlevler aracılığıyla *yeterlik* sağlar.

Kant'ın yeti konusundaki görüşlerinin biçimlenmesinde etkili bağlama baktığımızda şunları görürüz: Batı felsefesinde yetilere ilişkin ilk tartışmaları yapmaları ve Kant'ın yetiştığı kültür dünyasına etkileri açısından Platon ve Aristoteles'in ruhun çeşitli yetileri olduğuna yönelik görüşleri dikkate değerdir. Bu konudaki ilk ayrım Platon'un *Devlet* diyalogunun dördüncü kitabında ortaya konan üçlü ruh bölümlenmesinde görülür.<sup>2</sup> Burada Platon ruhun (*psyche*) bölümleri olarak, ölçen-biçen (*logistikon*), heyecanlanan (*thymoeides*) ve arzulayan (*epithymetikon*) yanları sıralar. Bununla birlikte *Phaedrus* diyalogunda Platon açık olarak nesnelere ilişkin bir ayrımın nesnenin hangi yetiyle ilgili olduğuna yönelik bir araştırma içerdiğine dikkat çeker.<sup>3</sup> Benzer biçimde Aristoteles de *Ruh Üstüne* 413a23-25'de dört türde yetiden söz eder<sup>4,5</sup>: (1) düşünce (*nous*) (2) duyum (*aisthēsis*) (3) yerel durgunluk ve hareket (*kinesis kai stasis kata topon*) (4) besleyici hareket, büyüme ve çürüme (*kinesis kata trophēn kai phthisis te kai auxēsis*). Bunun yanı sıra Aristoteles yine *Ruh Üstüne* 413b11-13'te ruhun yaşam etkinlikleri olarak şu ayrımları yapar: (1) besleyici yeti (*to threptikon*) (2) duyusal yeti (*to aisthētikon*), (3) düşünsel yeti (*to dianoētikon*), (4) yerel hareket (*kinēsis*).

Klasik kültür dışında<sup>6</sup> yeti düşüncesinin Kant felsefesine iki kaynaktan daha geldiği söylenebilir. Birincisi Kant'ın yetiştığı dönemde Alman felsefesinde gündem olan yetiler tartışması, ikincisi ise İngiliz deneyciliğidir.

Kant gelecekteki eleştirel felsefeye evrilecek birikimi kazanırken dönemin felsefe geleneğinde yetiler üzerine canlı bir tartışma sürdürülmektedir. Dönemin önde gelen düşünürleri olan Christian Wolff (1679-1754) 1720 yılında *Tanrı, Dünya, İnsan Ruhu*

<sup>2</sup> Plato, "Philebos," in *Complete Works*, ed. D. S. Hutchinson John M.Cooper (Indianapolis: Hackett, 1997).

<sup>3</sup> Platon Phaedrus'ta şöyle der: "Bir şeyin doğasını değerlendirirken şunu önce düşünmek zorunda değil miyiz? Aracılığı ile kendimizi öğreneceğimiz ve başkalarına öğreteceğimiz basit mi yoksa çok biçimli midir? Eğer basit ise etki eden ve etki edilen ne türde yeti taşıdığını ve hangi yolda gerçekleştiğini araştırmalıyız. Çok biçimli ise sayısını ve her bir biçim için durumunu basit olanda olduğu gibi görmeliyiz" Plato, "Phaedrus," in *Complete Works*, ed. D. S. Hutchinson John M.Cooper (Indianapolis, Ind.: Hackett Pub., 1997), 270d.

<sup>4</sup> Aristotle, "On the Soul," in *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, ed. Jonathan Barnes (Princeton: Princeton University Press, 2014).

<sup>5</sup> Aristoteles'teki ruhun yetileri hakkında kapsamlı bir araştırma için bakınız: Egemen Seyfettin Kuşcu, "Pathos (Etkilenim) Kavramının Aristoteles'in Felsefesindeki Yeri" (Yüksek Lisans, İstanbul Üniversitesi, 2010).

<sup>6</sup> Çalışmamızı konu dağılmasın diye Kant'a etkilerini doğrudan görebileceğimiz (Kant'ın metinlerinde adları geçen filozofların başta gelenleri) filozoflarla sınırlı tuttuk. Oysa dışta tuttuğumuz okullarda da yeti tartışması görülür. Örneğin İslâm Felsefe geleneğinde de yetiler hakkında özellikle nefis ve akıl kavramları çerçevesinde çekişmeler yaşanmıştır. Bu konuda yaşanan çekişmelerin bir örneği olarak bakınız: Cahid Şenel, "İbn Miskeveyh: Yeni Eflatuncu Metafizik ve Ahlâk" in *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İsam, 2017)

ve *Tüm Diğer Şeyler Hakkında Akılcı Düşünceler* (Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt), Johann Georg Sulzer (1720-1779) 1774 yılında *Güzel Sanatın Genel Teorisi* (Allgemeine Theorie der schönen Künste), Johannes Nikolaus Tetens (1736-1807) 1777 yılında *İnsan Doğası ve Gelişimi Hakkında Felsefi Araştırmalar* (Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung), Karl Leonhard Reinhold (1757-1823) 1789 yılında *İnsanın Tasarım Yetisi Hakkında Yeni Bir Teori Denemesi* (Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen), Moses Mendelssohn (1729-1786) 1767 yılında *Phädon ya da Ruhun Ölümsüzlüğü Hakkında* (Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele), Johann Heinrich Lambert (1728-1777) 1764 yılında *Doğrunun Araştırılması ve Gösterilmesi ile Hata ve Yanılsamadan Ayırt Edilmesi Hakkında Düşünceler ya da Yeni Organon* (Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein) eserleri ile yetiler hakkında görüşler iler sürer. Dahası 1773 yılında Prusya Kraliyet Bilimler Akademisinde bilmenin ve duyumsamanın temel yetilerinin doğalarını açık kılmaya yönelik bir ödüllü yarışma düzenlenir. Yarışma sonucu ödül üçe bölünür. Biri Johann August Eberhard'ın (1739-1809) *Duyum ve Düşüncenin Genel Teorisi* (Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens) adlı çalışmasına verilir. Diğerleri ise Johann Gottfried Herder (1744-1803) *İnsan Ruhunun Tanınması ve Duyumsanması Üzerine* (Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele) ve Joachim Heinrich Campe (1746-1813) *İnsan Ruhunun Duyum Yetisi ve Bilgi Yetisi* (Die Empfindungs- und Erkenntnißkraft der menschlichen Seele) yapıtına verilir. Dolayısıyla Kant'ın çağdaşlarının yetileri yoğun biçimde tartıştıkları görülmektedir.

Kant'ın düşünsel gelişimine etki eden bir başka kaynak İngiliz deneyciliğidir. Bu etkinin ortaya çıkmasının nedenlerinden biri Martin Knutzen'dir (1713-1851). Üniversite eğitimi sırasında en çok etkilendiği<sup>7</sup> hocası olan Martin Knutzen aracılığıyla Kant'ın John Locke (1632-1704) felsefesiyle tanışır. Kant'la ilgili biyografi çalışmasında Kuehn, Knutzen'in derslerinde Locke'a yaptığı vurguyu şu sözlerle anlatır:

“Knutzen'in, Locke'un İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme'sini okuduğuna ve önemli bulduğuna ilişkin hiç kuşku yok. Dahası Knutzen derslerinde sürekli Locke'a gönderme yapıyor ve öğrencilerine onu okumalarını öneriyordu.”<sup>8</sup>

Kant yetişirken Locke'un *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*'si 1741 yılında Latince olarak yayınlanır, ardından 1757 yılında Almanca olarak basılır. Bununla birlikte Kant'ın eserlerinde Locke'la ilgili yaptığı açıklamaların Latince olması Kant'ın 1741'deki çeviriyi kullandığını düşündürür.<sup>9</sup>

Eleştirel döneme geçerken Kant'ı dogmatik uykusundan uyandıran David Hume'un

<sup>7</sup> Manfred Kuehn, *Kant: A Biography* (New York: Cambridge University Press, 2001), s. 78.

<sup>8</sup> Ibid., s. 80.

<sup>9</sup> Jennifer Mensch, *Kant's Organicism: Epigenesis and the Development of Critical Philosophy* (Chicago; London: The University of Chicago Press, 2013). s. 191.

(1711-1776) temel eseri *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'nin (*A Treatise of Human Nature*) yalnızca birinci kitabı Almancaya çevrilir.<sup>10</sup> Hume'un *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Araştırma*'sı (*Enquiry Concerning Human Understanding*) ise 1755 yılında Almanca yayınlanır.<sup>11</sup> Hume açısından felsefenin ödevlerinden biri insan doğasını araştırarak zihnin çeşitli işlevlerini açığa çıkarmaktır.<sup>12</sup> Hume'da izlenim (*sensation*) ve ideler (*ideas*) iki ayrı yeti olan duyum (*sensation*) ve düşünümle (*reflection*) bağlantı içerisinde. İzlenimler yalnızca duyusallıkla ilgiliyken, ideler, bellek ve imgelem yetisi bakımından işlenir. Bu yetilerin dışında Hume akıldan<sup>13</sup> (*reason*), anlama yetisinden<sup>14</sup> (*understanding*), yargıdan<sup>15</sup> (*judgment*) ve istençten<sup>16</sup> (*will*) de birer yeti olarak söz eder.

Şu durumda Kant öncesinde yeti düşüncesinin İngiliz deneycilik geleneğinde güçlü biçimde yer aldığı görülür. Özellikle Locke ve Hume'un çalışmaları zihni yetiler aracılığıyla konu eder. Kant'ın düşünsel gelişiminde bu çalışmaların etkili olduğunu varsaymak olanaklıdır. Ne var ki Kant'ın Locke ve Hume'u doğrudan İngilizce metinlerden okumuş olması son derece düşük bir olasılıktır.<sup>17</sup> Kant daha çok Locke ve Hume'la Almanca çeviriler üzerinden ilgi kurmuştur. Böylelikle Kant'ın kendi döneminde Alman felsefesinde yürütülen yeti tartışmasının terimleri yoluyla İngiliz deneyci geleneğiyle bağ kurduğunu düşünebiliriz.

Anlaşılabileceği üzere Kant yetiler hakkında kapsamlı tartışmaların yürütüldüğü bir felsefi ortamda eleştirel dönemine geçer. Kant'ın eleştiri öncesi felsefesinin sonu ve eleştirel felsefesine geçiş döneminde yaptığı çalışması 1770 yılında kaleme aldığı *Duyulur Dünya ile Anlaşılır Dünyanın Form ve İlkeleri Üstüne* adlı çalışmasıdır. Çalışmanın önceki döneminden bir kopuşa karşılık geldiğini Kant'ın kendisi de eserlerini derlemek isteyen Johann Heinrich Tieftrunk'a 1797 yılında yazdığı mektupta şöyle duyurur:

“Kısa yazılarımın bir derlemesini yapma teklifinizi kabul ediyorum. Ama 1770'ten önce yazılmış hiçbir şeyin bu derlemeye girmesini istemem. Derleme de mundi sensibilis et intelligibilis forma et principii ile başlamalı...”<sup>18</sup>

<sup>10</sup> Kuehn, s. 189.

<sup>11</sup> Lara; Wilson Denis, Eric, “Kant and Hume on Morality,” <https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=kant-hume-morality>.

<sup>12</sup> David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 1.12.

<sup>13</sup> *A Treatise of Human Nature* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 1.3.6.4 ve 1.4.1.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 1.4.2.14.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 1.4.1.6.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 2.3.3.4.

<sup>17</sup> “Kant'ın Fransızca öğrenimine yazılması dikkat çekicidir. İngilizce öğretim müfredatına dâhil değildi. Hatta Kant'ın ders vermeye başlamasından çok sonraya kadar Königsberg Üniversitesi'nde bile ayrı bir disiplin olarak öğretilmiyordu. Bu yüzden Kant'ın resmen İngilizce eğitimi görmüş olma olasılığı düşüktür. Gerçi İngilizce metinleri tam anlamıyla okuyamasa da büyük olasılıkla ne anlama geldiğini çıkarabiliyordu.” (Manfred Kuehn, Kant, s. 28)

<sup>18</sup> Immanuel Kant, “1795-1803,” in *Kant's Gesammelte Schriften Preußische Akademie Der Wissenschaften* (Berlin Walter De Gruyter, 1969), 12:208.

Önceki döneminden söz konusu kopuşun gerisinde Kant'ın *Duyulur Dünya ile Anlaşılar Dünyanın Form ve İlkeleri Üstüne* eserinden başlayarak düşünce ile duyum arasında yaptığı ayırım bulunur. Bu çalışmasıyla Kant ilk kez iki ayrı yetinin iki değişik bilgi türü için bağımsız ve indirgenemez kaynakları olduğunu ileri sürer. Bu eserinde Kant şu ayırımları yapar: “Duyarlık, bir nesnenin varlığından belli bir tarzda etkilenmesini olanaklı kılan, öznenin kendi tasarımsal durumunun alırlığıdır. Düşünsellik ise kendi nitelikleri dolayısıyla öznenin duyularına gelmeyen şeyleri tasarımına aracılık eden yetidir.”<sup>19</sup> Şu durumda Kant duyusal olan ile düşünsel olanı ayrı yetiler olarak ele almaya başlar. Dahası duyusal olanın düşünsel olanla hiçbir ortak nesnesi bulunmadığını ileri sürer. Bu nedenle, kendi deyişiyle eski okulların *phenomenon* ile *noumenon* ayırımına bağlı kalarak duyulur dünyayı *phenomenon* ile düşünülür dünyayı *noumenon* ile ilişkilendirir. Metnin ilerleyen bölümlerinde Kant'ın, Christian Wolff'u eleştirdiğini görürüz. Konumuz açısından bu eleştirinin önemi Kant'ın, Wolff'u duyusal ile anlama yetisi arasındaki ayrımı yalnızca mantıksal olarak ele almakla böylece felsefeye büyük zarar vermiş olmakla suçlamasıdır.<sup>20</sup> Öyle anlaşılmaktadır ki Kant yetilerin kategorik ayrımı konusunda ısrarcıdır.

Kant geçiş döneminde 1770'te duyumsayan ile anlayan yetinin ayrılığına vurgu yaparken, 1781'de vurgu birbirine indirgenemez yetiler oluşlarının yanı sıra birlikte iş görmelerine dönüktür: “Duyarlık olmadan hiçbir nesne bize verili olamaz, anlama yetisi olmadan da hiçbir nesne düşünülemez. İçeriksiz düşünceler boştur, kavramsız görüşler ise kördür.”<sup>21</sup>

*Saf Aklın Eleştirisi*'nde *vermögen*'in ilk geçtiği yer olan Önsüz bölümünde Kant, yanıtlayamayacağı kimi sorunlar bulunmasını insan aklının kendine özgü yazgısı olarak yorumlar. Kant daha sonra söz konusu soruların insan aklının her türden yetisini aştığından söz eder.<sup>22</sup> Demek ki *Saf Aklın Eleştirisi*yle birlikte, insan zihninde çeşitli yetiler bulunduğu Kant için belirgindir. Öyle ki *Saf Aklın Eleştirisi* kapsamında yetiler, olanaklı deneyimin sınırlarının çizilmesini sağlar.

*Gemüt, seele* ve *geist*'i tartışmadan önce değinmemiz gereken bir başka konu, Kant'ın yetilerin belli bir tarihsellik taşıdığına yönelik görüşleridir. Özellikle *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Bir Tarih Düşüncesi* adlı çalışmasında Kant, “bir yaratığın bütün doğal yetenekleri [Naturanlagen] kendi amaçlarına er-geç, uygun gelecek tarzda gelişmeleri yönünde belirlenmiştir”<sup>23</sup> demektedir. Burada Kant'ın doğada bulduğu ereklilik uyarınca yeteneklerin geliştiği vurgusunu yaptığı görülür. Daha sonra Kant

<sup>19</sup> “Vorkritische Schriften” in *Kant's Gesammelte Schriften Preußische Akademie Der Wissenschaften* (Berlin Georg Reimer 1912), 2:392.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 2:395.

<sup>21</sup> “Kritik Der Reinen Vernunft” in *Kant's Gesammelte Schriften Preußische Akademie Der Wissenschaften* (Berlin Georg Reimer 1911), A51, B75.

<sup>22</sup> *Ibid.*, A7.

<sup>23</sup> “Abhandlungen Nach 1871,” in *Kant's Gesammelte Schriften Preußische Akademie Der Wissenschaften* (Berlin: Walter De Gruyter, 1928), 8:18.

söz konusu yeteneklerin aklın kullanıma yöneldiklerini belirterek türsellik vurgusu yapar. Buna göre yetenekleri geliştiren birey değil türdür.<sup>24</sup> Tür ise toplumdaki uzlaşmazlıkların üstesinden gelmek için yeteneklerini geliştirir.<sup>25</sup>

## Gemüt

Kant'ın metinlerinden önce de Almanca yazınında *gemüt*'ün yer aldığı bilinir. Örneğin Grimm Kardeşlerin *Deutsches Wörterbuch* sözlüğünde *gemüt*'ün kalp ile akıl arasında karar veren ruhun kralı olarak görüldüğü aktarılır.<sup>26</sup> Önceki kullanımına yönelik *gemüt*'ü oluşturan 'ge' ve 'muth' bileşenlerine ilişkin şu değerlendirmeler yapılır: 'Ge' ön eki bütünleştirme ve bir araya getirme anlamına gelir, 'muth' ise alçak gönüllülük, incelik gibi çeşitli duyuları kapsayan bir ruhsal durumu niteler.<sup>27</sup> Gelenekte bulunduğu biçimiyle *gemüt*'ün zaman zaman Latince animus ve mens'in karşılığı zaman zaman da Yunanca thymos ile bağlantılı kullanıldığı görülür.<sup>28</sup> Aynı çizgide Latince mens'in, Almanca mut'la, İngilizce mood'la ilgili olduğu görülür.

Kant'ta *gemüt*'ün kullanım bağlamına gelince, ilk elden belirtilmesi gereken Kant'ın *gemüt* derken farklı yetilere birlik veren bir şeyi anladığıdır. Buna göre *gemüt* hem bilişsel hem duyusal olanlarla bağıntı içindedir. Bu durumu açık olarak *Saf Aklın Eleştirisi*'nin *transcendental öğeler öğretisinin transcendental mantık bölümünde* geçen şu bölümden anlayabiliriz:

“Bilgimiz *gemüt*'teki iki farklı kaynaktan ortaya çıkar: ilki tasarımları alımlama yetisidir (izlenimlerin alırlığı), ikincisi bu tasarımlar aracılığıyla (kavramların kendiliğindenliği) bir nesneyi bilmektir. İlki aracılığıyla bize bir nesne verilir, ikincisi yoluyla o tasarımla (*gemüt*'ün salt belirlenimi olarak) bağıntılı olarak düşünülür.”<sup>29</sup>

Demek ki *gemüt* hem duyusallıkla, hem de düşünsellikte bağ içindedir. Bu durum aynı zamanda Kant'ın *gemüt*'ü Latince *animus*'la ilişkilendirmesinin gerekçesidir. “*Gemüt*, duyumsananı duyumsamak için bir yetidir. Bundan ötürü animus ile anima ayrılır.”<sup>30</sup>

<sup>24</sup> Ibid., 8:19.

<sup>25</sup> Ibid., 8:20.

<sup>26</sup> *Gemüt*'ten anlaşılan, dilin canlı bir yapı oluşundan ötürü tarih boyunca pek çok kez değişmiştir. Örneğin Goethe, *Gemüt*'e ilişkin şu değerlendirmeyi yapar: “Almanlar önümüzdeki 30 yılda *Gemüt* sözcüğünü dillendirmeyi bırakmalılar, ancak bu yapıldıktan sonra *Gemüt* kendini yenileyebilir. Şu sıralar *Gemüt*'ün anlamı, birinin kendisinin ve başkalarının zayıflıklarına yönelik hoşgörüsüdür.” Jacob Grimm, *Deutsches Wörterbuch* (München: Dt. Taschenbuch, 1999), s. 3296.

<sup>27</sup> Barbara Cassin, *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon* (Princeton: Princeton University Press, 2017), s. 373.

<sup>28</sup> Ibid.

<sup>29</sup> Kant, “Kritik Der Reinen Vernunft”, A50-B74.

<sup>30</sup> “Vorlesungen - Anthropologie,” in *Kant's Gesammelte Schriften Preußische Akademie Der Wissenschaften* (1998), 25:474.

*Anima* ile *animus* arasındaki ayrım, *animus*'un kendi üzerine düşünebilmesiyle ilgilidir. Başka deyişle *animus*'ta düşünüm (reflexion) bulunur. *Gemüt*'ün duyusallığı içermesinin yeterli olmadığına dikkat çekmek için bir alıntıda onu duyusallıkla ilişkilendirdikten sonra *anima* değil *animus* demektedir: “Bir şeyin deneyimini edinmek, *gemüt*'ün (*anima* değil *animus*) bir edimidir.”<sup>31</sup> *Anima* olarak kalsaydı *gemüt* yalnızca duyusallıkla ilgili olurdu. Aynı tutum iki farklı bölümde daha görülür: “*Gemüt*'ten anlaşılan verilen tasarımları bir araya getirme ve deneysel tamalının (*animus*) birliğini etkileme yetisidir, fakat töz (*anima*) değildir”<sup>32</sup> ve “Tamalgı düşünmenin bilincidir eş deyişle *gemüt*'te bulunan tasarımların bilincidir”<sup>33</sup>. Şu durumda Kant açık olarak *gemüt*'ü duyusallığı ve düşünselliği bir arada tutan bir ilke olarak görmektedir. Bu sonuç bizi *gemüt*'ün yalnızca bilmeye ilgili bir ilke olduğu sonucuna götürmemelidir. Kant'ın eleştirel felsefesinin bilme dışındaki diğer iki ereğinin “ne yapmalıyız?” ve “ne ummalıyız?” sorularının yanıtları olduğu düşünülürse *gemüt*'ün buralarla da ilgi içerisinde olması gerekir. Eş deyişle *pratik akıl* ve *yargı gücü* bağlamında da *gemüt*'ün yerinin gösterilmesi gerekir. İlk ilgiyi dolaylı yoldan kurabiliriz. Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nde çeşitli türdeki yargıların kuruluş zeminini ortaya koyduğuna göre, etik ve estetik yargıların da *gemüt*'le bağı olmalıdır. Bir başka söyleyişle, duyusallık ve düşünselliğin her türlü yargının zemini oluşu ve bunların *gemüt*'ün iki farklı kaynağı olarak ele alınışı etik ve estetik yargıların da *gemüt*'le bağını kurar. Daha doğrudan ve özelleşmiş bağlar ise Kant'ın şu söylediklerinde açığa çıkar:

“Tüm tasarımların öbeği [inbegriff] insanın *Gemüt*'üdür. *Gemüt*'te tüm tasarımlar kendi yerlerine sahiptir. *Gemüt*'ün bir “kapsamı” (sferası) bulunur. Bu kapsamda üç öbek yer alır: bilme yetileri [Erkenntnisvermögen], haz alma ve haz almama [Lust und Unlust] duygusu ve arzulama yetisi [Begehrungsvermögen]. Bu öbeklerin her biri “duyarlık” [Sinnlichkeit] alanı ve “düşünsellik” [Intellektualität] alanı olmak üzere iki bölüme ayrıştırılabilir (duyusallığın ya da düşünselliği bilgisi, haz alma ya da haz almama ve arzu nefretin alanı).”<sup>34</sup>

Görüldüğü üzere yargı gücünde konu edilen haz alma yetisi ve pratik akılda tartışılan arzulama yetisi de *gemüt*'ün kapsamındadır. Buna koşut bir tutum *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde de ortaya konur:

“Bu yolla insan *gemüt*'ündeki iki yetinin, bilgi ve arzulama yetilerinin a priori ilkeleri keşfedilecek ve kullanılışlarının koşulları, kapsamı ve sınırları bakımından belirlenecek, bununla da kuramsal olduğu kadar pratik de olan dizgeci bir felsefenin bir bilim olarak sağlam temeli atılacaktır”<sup>35</sup>.

<sup>31</sup> “Opus Postumum,” in *Kant's Gesammelte Schriften Preußische Akademie Der Wissenschaften* (Berlin: Walter De Gruyter, 1973), 22:484.

<sup>32</sup> “1795-1803,” 12:32.

<sup>33</sup> “Metaphysik,” in *Kant's Gesammelte Schriften Preußische Akademie Der Wissenschaften* (Berlin: Walter De Gruyter, 1926), 17:647.

<sup>34</sup> Immanuel Kant, “Anthropologie”, *Immanuel Kants Werke*, Band viii., Ed. Ernst Cassirer, Berlin, Verlegt Bei Bruno Cassirer, 1923, s. 530.

<sup>35</sup> Immanuel Kant, “Kritik Der Praktischen Vernunft. Kritik Der Urteilskraft” in *Kant's Gesammelte Schriften Preußische Akademie Der Wissenschaften* (Berlin: Georg Reimer, 1913), 5:21.

Üstelik, pratik aklın ereği olan koşulsuz buyruğun temeli de *gemüt*'tür: "Her insanın *gemüt*'ünde (anima değil mens) koşulsuz bir buyruk bulunur."<sup>36</sup> Dahası *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde *gemüt* yaşam-ilkesi olarak anılır.<sup>37</sup> Yaşam-ilkesi, istenç, haz alma ve haz almamamın ilkesidir. İmgelemin özgür oyunu *gemüt*'te gerçekleşir. Anlaşılabacağı üzere *gemüt* hem transendental zeminde bilme hem de duyumun canlandırıcı ilkesidir ve kendinde çok sayıda yeti bulundurur. Bu nedenle Kant *gemüthsvermögen*<sup>38</sup> (*gemüt* yetileri) deyişini kullanmaktadır.

Şu durumda *gemüt* tüm yetileri bir araya getiren bir birlik olması bakımından Kant'ın üç eleştirisine karşılık gelen bilgi, eylem ve beğeni alanlarını da birleştirir. *Gemüt* hem nesnelere etkilenebilen dışsal bir duyu hem de içsel duyu aracılığıyla etkilenen bir birliktir.

## Seele

Kant'ın *seele* anlayışı iki yanlıdır. Kant bir yanıyla geleneksel metafiziğin eleştirisi ve sınırlandırılması bağlamında, öte yanda transendental felsefenin ögesi olarak *seele* 'yi konu eder. Geleneksel metafiziğin ilgilendiği *seele*, aklın yanılısal bir çıkarımıdır. Burada akıl tasımsal çıkarımlarıyla olanaklı deneyimin ötesine geçer. Sonuç olarak tüm düşüncelerin yüklemeler olarak bağıntılı olduğu koşulsuz özne varsayımıyla *seele* idesine ulaşır. Kant bu açıdan başta Descartes olmak üzere akılcı psikoloji yapanları eleştirir çünkü onlar, altında hiçbir çeşitliliğin bulunmadığı transendental bir kavram olan ben'den öznenin kendisinin mutlak birliğine ve varoluşuna geçerler. Böylece ben ya da düşünmenin öznesinden, real, yok edilemez, kalıcı, sonsuz basit bir töze ulaşırlar. Bu ise bir yanılısal çıkarımdır (paralogism). Bu açıdan *seele* idesi düşünen öznenin kendisinin mutlak (koşulsuz) birliğine dönük istediğinin sonucuyla ilgilidir.<sup>39</sup> 'Düşünüyorum'un tüm tasarımlara eşlik etmesi, onun düşünce için nesne olduğu anlamına gelmez.<sup>40</sup> Aklın kendi varlık yapısından çıkan doğal bir yanılısama özbilincin/tamalğının/benin bir görü nesnesi olduğunu düşündürür.<sup>41</sup> Oysa o görülenemez. Böylesi bir bağlam söz konusu olduğunda Kant "*seele*'mi bilemem"<sup>42</sup> demektedir çünkü *seele*

<sup>36</sup> "Opus Postumum," in *Kant's Gesammelte Schriften Preußische Akademie Der Wissenschaften* (Berlin: Walter De Gruyter, 1973), 21:13.

<sup>37</sup> "Kritik Der Praktischen Vernunft. Kritik Der Urteilkraft", 5:278.

<sup>38</sup> "Bemerkungen Zu Den Beobachtungen Über Das Gefühl Des Schönen Und Erhabenen, Rostocker Kantnachlass, Preisschrift Über Die Fortschritte Der Metaphysik" in *Kant's Gesammelte Schriften Preußische Akademie Der Wissenschaften* (Berlin: Walter De Gruyter, 1942), 20:207.

<sup>39</sup> "Kritik Der Reinen Vernunft", A406-B391.

<sup>40</sup> Ibid., B132.

<sup>41</sup> Ibid., A402.

<sup>42</sup> Ibid., Bxxviii.



altına görü düşen bir kavram değildir. Bununla birlikte akılcı bir *seele* öğretisine, –örneğin Descartes’ta olduğu gibi– kaymadığı sürece “*seele* tözdür” tümcesinin geçerli olabileceğini varsayar.<sup>43</sup> Bu bakımdan “*seele* kalıcıdır” türünde sonuçlara gitmeden yalnızca bir ide olarak *seele*’den söz edilebilir.

Transendental felsefe bağlamında *seele* şöyle kullanılır: Anlama yetisinin saf kavramlarının görünüşlere uygulanabilmesi için “üçüncü bir şeyin bulunması gerekir”<sup>44</sup>. Bu üçüncü şey, bir aracı olarak hem anlama yetisi hem de duyarlık ile ortak bir yan taşımalıdır. Ancak böylesi bir aracı olduğunda birbirinden farklı yapıdaki iki yeti arasında bağ kurabilir. Ne anlama yetisi ne de duyarlık tek başına kategorilerin görünüşlere uygulanmasını sağlayabilir. Bu bağı kurabilmek için deneyimi olanaklı kılan bir birliğin bulunması gerekir. Bu birlik kavramların görünüşlere uygulanmasını sağlayan yargılardır. Anlama yetisi ‘kurallar yetisi’dir ve işlevini yargı vererek gerçekleştirir. Eş deyişle anlama yetisi yargılar vererek ‘kurallar altında toplar’. Söz konusu kurallar deneyimin sentezi için kurallardır. Sentez için Kant şöyle der: “genel olarak sentez, daha sonra göreceğimiz üzere, *seele*’nin kör ama ayrılmaz bir işlevi olan imgelemin ürünüdür”<sup>45</sup>. Görüldüğü üzere Kant, sentezi *seele*’nin bir işlevi sayar. Sentezdeki kurallılığı veren ise şematizmdir. Kant *seele*’yi bir kez daha anarak şematizm için şunları söyler: “insan *seele*’sinin derinliklerinde bulunan gizli bir sanat”.<sup>46</sup> Öyleyse *seele* Kant’ın eleştirdiği dogmatik metafizikteki kullanımından ayrı olarak kendi felsefi anlayışında bilgi elde etmenin olanağı olan sentezin kaynağı durumundadır. Üstelik bu vurgu *Saf Aklın Eleştirisi*’nde birkaç kez yapılır. Örneğin A124’te şöyle der: “Şu durumda, tüm *a priori* bilgileri temellendiren insan *seele*’sinin kurucu bir yetisi olarak saf imgelem bulunmaktadır.” Buna karşın *seele*’nin kendisi deneyimlenmez yalnızca deneyime kaynaklık eder. Dahası Kant, *seele*’yi yalnızca bilme bakımından konu etmez. *Seele* aynı zamanda nasıl eylemek gerektiği konusunda da ele alınır. Buna göre, *seele*’de ahlâkî açıdan biçimlendiren bir ödev yasası bulunur.<sup>47</sup> Ödev yasasıyla *seele*’nin bağı son derece dikkat çekicidir çünkü Kant açısından ahlâkın zorunlu koşulu olan insan özgürlüğü görünüşler dünyasında temellendirilemez. Görünüşler dünyasında *seele*’den söz ederiz ancak bir ide olarak düşünüldüğünde *seele* görünüşleri aşar. İşte bu aşma görünüşler dünyasındaki belirlenimden insanı kurtararak ona özgürlüğü sunar. Şu alıntıya bakalım:

“Şöyle dersem: insan *seele*’si ya eylemlerinde doğanın mekanizmine bağlıdır (...) ya özgürdür ya her ikisidir ya da hiç biridir, bu durumda *seele* farklı bağlamlarda konu edilir:

<sup>43</sup> “Kritik Der Reinen Vernunft. 1. Aufl. 1781. Prolegomena. Grundlegung Zur Metaphysik Der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe Der Naturwissenschaften,” in *Kant’s Gesammelte Schriften Preußische Akademie Der Wissenschaften* (Berlin Georg Reimer 1911), A350.

<sup>44</sup> “Kritik Der Reinen Vernunft” A138-B77.

<sup>45</sup> Ibid., A78-B104.

<sup>46</sup> Ibid., A141-B80.

<sup>47</sup> “Kritik Der Praktischen Vernunft. Kritik Der Urteilkraft” 5:152.

seele'nin mutlak ben'inin salt görünüş değil a priori olarak bilincinde olduğundan bu durumda seele bir ölçüde fenomen olarak, bir ölçüde noumenon olarak konu edilir. (Ben ...im [Ich bin] deneysel olmayan bir tümcedir. Bu durumda her iki tümce de doğru olabilir ve karşıtlıkları doğru değildir ve tümlük seele'de bir fenomen olarak değil phaenomeni bağlamında noumenon olarak ortaya çıkar".<sup>48</sup>

Burada Kant, ahlak yasasının koşulu olan özgürlük için *seele*'nin görünüşler dünyasını aşan yanını temel almaktadır. Fakat böyle bir kullanım *seele*'nin doğal yapısının bilgisinin edinildiği anlamına gelmeyip yalnızca kavramının istemenin nesnesi olarak en yüksek iyinin pratik kavramıyla ilişkilendirildiği anlamına gelir.<sup>49</sup>

## Geist

Kant felsefesinde *geist* özel kullanımıyla estetik çerçevesinde beğeni, güzel ve sanat eseri bağlamında kullanılır. Bu yüzden üç eleştiri içinden *Saf Aklın Eleştirisi* ve *Pratik Aklın Eleştirisi*'nden daha belirgin olarak *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde *geist*'a ilişkin açıklamalar yer alır. *Saf Aklın Eleştirisi* A96'da "olanaklı deneyimin koşulu (*geist* kavramı)'ını anar. A250'de anlama yetisinin saf bilgilerinin deneyimin biçimsel olanaklılığının ötesine geçmemesinden söz ettikten sonra bunun olduğunu durumda ise *geist*'ta düşünülen bir dünyanın (eine Welt im Geiste gedacht) önümüze açılacağından söz eder. Bunun yanı sıra A798-B826'da *seele*'nin *geist*'li doğası hakkında bir görüşümüz olsa bile böylesi cisimsel olmayanların doğası hakkındaki kavrayışımızın salt olumsuz olduğunu belirtir. Bunların dışındaki kullanımlarda *geist*'a ilişkin ayırt edici bir özellikten söz edilmez. Aynı biçimde *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde *geist* belirgin bir kullanım amaçlanmadan tuzruhu (Salzgeist) ya da yasaların ruhu (*Geiste der Gesetze*) gibi bağlamlarda geçer.

*Geist* ile Kant sanatta yaratıcılık sorununu çözmek ister. Ona göre güzel sanatlar dehanın sanatları olarak düşünülmelidir. Sanat için belli kurallar olmalıdır ancak bu kurallar için zemin kavram olamaz. Güzel sanatın kuralı ancak dehanın (*genie*) ürünü olarak olanaklıdır.<sup>50</sup> Deha, belirli bir kuralı olmayan yetenektir (*talent*). Dehanın özgünlüğü onun ayırt edici özelliğidir fakat deha nasıl ürün verdiğini bilmez. Doğa, deha yoluyla sanata kural koyar. Bu nedenle *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde Kant şöyle der:

"Sanata kural veren yetenek (doğal bağış) dehadır. Yetenek sanatçının doğuştan gelen üretici yetisi olduğundan, Doğanın kendisine aittir. Şöyle de diyebiliriz: Deha, kendisi yoluyla Doğanın sanata kural verdiği doğuştan gelen gemüt'ün yatkınlığıdır (ingenium)"<sup>51</sup>

<sup>48</sup> "Abhandlungen Nach 1871," 18:406.

<sup>49</sup> "Kritik Der Praktischen Vernunft. Kritik Der Urteilkraft", 5:133.

<sup>50</sup> Ibid., 5:308.

<sup>51</sup> Ibid., 5:307.

İşte sanat eserinde deha olarak karşımıza çıkan *geist*'tir. İşte Kant açısından *geist* dehayı oluşturan yetidir. *Geist* yaratıcılık bakımından yetileri destekler. Hatta “‘*geist*’ sözcüğü yerine deha da kullanılabilir. *Geist* tekil bir yetenek değil, tümel yetenek ilkesidir.”<sup>52</sup> Ne var ki her sanat eserinde *geist* yer almaz. *Yargı Gücünün Eleştirisi*’nde Kant beğeni açısından eleştirilmeyen kimi sanat ürünlerinin *geist*’sız olduklarını öne sürerek şöyle devam eder:

“(…) Bir şiir pekâlâ düzgün ve incelikli olabilir ama *geist*’sızdır. Bir öykü tam ve düzenli ama *geist*’sız olabilir. Pek çok konuşma, eğlendirici olmasına karşın, ama yine de *geist*’sız olabilir. (...) O zaman burada Geist ile denmek istenen nedir?

Geist, estetikteki anlamıyla *gemüt*’teki canlandırıcı ilke anlamındadır. Ama bu ilkenin *seele*’yi canlandırmasını sağlayan şey, bu erekle kullandığı malzeme, *gemüt* güçlerini ereksel olarak harekete geçiren başka bir deyişle kendisine yeten bir oyun katan ve yetileri bu amaç için güçlendiren şeydir.

Şimdi ileri sürüyorum ki bu ilke estetik ideleri sergileme yetisinden başka bir şey değildir; ama bir estetik ide ile imgelem yetisinin öyle bir tasarımını anlıyorum ki, herhangi bir belirli düşüncenin başka bir deyişle kavramın onun için yeter gelmesi söz konusu olmaksızın kendisi birçok düşünceye yol açar, ve böylece bir dil tarafından bütünüyle erişilebilir ve anlaşılabilir kılınmaz. Kolayca görülür ki o, bir akıl idesinin karşı eşidir (*pendant*) ve tersine öyle bir kavramdır ki, hiçbir görü (imgelemin tasarımı) ona yeterli olamaz.”<sup>53</sup>

Öyle anlaşılmaktadır ki *geist* Kant açısından çeşitli *gemüt* güçlerini hareket geçiren canlandırıcı bir yetidir. *Geist*’ın ne olduğu ve bir yeti olarak nasıl çalıştığı bilinmez.<sup>54</sup> Bu nedenle *Geist*’ın canlandırıcılığının saptanabilir bir kuralı yoktur. Kuralsız değildir ancak bu kural örtüktür:

“İçimizde *gemüt* güçlerinin [*Gemüthskraefte*] kısırtıcı, dürtükleyici aynı zamanda canlandırıcı nedeni bulunur; bu ilkenin [*principium*] kendine özgü doğası ve yasaları bulunur. *Gemüt*’ün tüm tikel şeyleri önceleyerek kavradığı ve görünümünü [*Aussicht*] ya da ürünlerini biçimlendirdiği belirli bir tümel dışında hiçbir şey *geist*’i canlandıramaz. Bundan ötürü dehanın yaratıcı yanı bu tümel ve ideal olandadır.”<sup>55</sup>

Kant için ideal, bir ideye uygun düşen tasarımıdır. İde estetik bağlamda bilme yetileriyle uyumlu tümüyle öznel bir ilkeyle ilgilidir. İşte sanatta deha duyusalılığın ötesine geçerek ideler alanında canlandırmadır: “Geist (deha): ide yoluyla canlandırmadır.”<sup>56</sup> Bu nedenle *geist* sanatta özgün bir idenin temelindedir. Görünümlere ilişkin çeşitlilik kuralları altında öznel bir birliğin temeli bir idedir. Böylece aynı dünyayı deneyimlemesine karşın sanatçının şeyleri olağanın dışında ortaya koyabilmesinin zemini sağlanır. Bir sanat eserinde bu özgün çeşitliliğin dışı vurulması *geist* aracılığıyla yapılır.

<sup>52</sup> “Anthropologie,” in *Kant’s Gesammelte Schriften Preußische Akademie Der Wissenschaften* (Berlin: Walter De Gruyter, 1923), 15:414.

<sup>53</sup> “Kritik Der Praktischen Vernunft. Kritik Der Urteilskraft”, 5:314.

<sup>54</sup> “Anthropologie,” 15:413.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 15:313.

<sup>56</sup> “Logik,” in *Kant’s Gesammelte Schriften Preußische Akademie Der Wissenschaften* (Berlin: Walter De Gruyter, 1924), 16:151.

## Sonuç

Yukarıda ortaya koyduklarımız doğrultusunda *gemüt*, *seele* ve *geist* arasındaki ayrım ve birliği temel alarak Kant'ın üç eleştirisini değerlendirebiliriz.<sup>57</sup> *Gemüt* tüm yetileri bir araya getiren ilke olarak *Saf Aklın Eleştirisi*'nin temel amacı olan "a priori bilgiler nasıl olanaklıdır?" sorusunun merkezindedir. *A priori* bilgiler olanaklıdır, çünkü farklı işlevleri olan yetiler *gemüt*'te bir arada çalışır. *Seele* insan özgürlüğünün ve ahlâkî buyruğun alanına ilişkindir. *Seele* bir yanıyla *gemüt*'teki yetilerin ilgili olduğu transendental bir kavram olarak ben'dir, öte yanıyla görülenemeyen ama kendini 'gösteren' olarak koşulsuz buyruğun ilişkilendirilebileceği şeydir. Dolayısıyla *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin merkezindedir. *Geist* ise sanatsal yaratıcılığın olanağını ortaya koymasıyla Yargı Gücünün Eleştirisi'nin merkezinde yer alır.

Çalışmamızın çıkış noktası *gemüt*, *seele* ve *geist*'in her üçünün de Türkçede ruh olarak çevrilebiliyor olmasıdır. Dile getirdiğimiz ayrımlar sonrasında bu kavramların Türkçe karşılıklarına gelince *gemüt* için önerdiğimiz karşılık 'can'dır. Can sözcüğünün yaşama dünyasına gönderim yapması, 'can sıkıntısı', 'can çekmesi', 'can yanması' gibi hem duyuşsal hem düşünsel gönderimleri olan bir birliğe karşılık gelmesi bu önerinin gerekçesidir. *Seele* için önerdiğimiz karşılık 'ruh'tur. 'Ruh'un Türkçede yerleşik bir felsefe terimi olması ve gönderiminin yaşama dünyasıyla sınırlı kalmaması bu önerimizin gerekçesidir. *Geist* içinse ruhla karışmaması için Türkçedeki ruh anlamına gelen bir diğer sözcük olan 'tin'i öneriyoruz. Kant'tan sonra Hegel felsefesinin temel kavramlarından biri olacak 'geist'in deha ve yaratıcılıkla ilgisi ve Hegel'de yeniliği açığa vuran bir bağlamda kullanılıyor olması bu seçimimizin gerekçesidir.

<sup>57</sup> Bu yetilerin birbirleriyle bağıntıları konusunda ise şunlar söylenebilir: *Geist*, *gemüt*'ün canlandırıcı ilkesidir. *Gemüt* ile *seele* bağıntısı için Kant üç *Eleştirisi*'nde de ayırt edici bir açıklama yapmamıştır. Yalnızca *Saf Aklın Eleştirisi*'nde kategorik bir ayrım yapmayan bir bölüm yer alır. A95-B127'de şöyle der Kant: "Fakat tüm deneyimin olanağının koşullarını taşıyan ve kendileri *gemüt*'ün başka herhangi bir yetisinden yani duyum, imgelem ve tam-algıdan üç kökensel kaynak (*seele*'nin yetileri ya da güçleri) bulunur." Görüldüğü üzere yetiler hem *seele*'nin hem de *gemüt*'ündür. Bu tümceyi ve yukarıda ortaya koyduğumuz bağlam üzerinden *gemüt*'ün görünüşlerin bilinmesiyle, *seele*'nin de görünüşlerin ötesiyle ilgisini göz önüne tuttuğumuzda şu çıkarımı yapabiliriz: *Seele* ve *gemüt* bir öznenin yaşama edimlerinin temelidir. Bu edimler içinde kalan her bilme tarzı *gemüt* ve *seele*'ye ilişkindir. Kant, kategorik bir ayrım yapmamakla birlikte iki kavramı birbirinden ayrı bağlamlarda kullanmıştır. Diyebiliriz ki bilme söz konusu olduğunda Kant'ın öne çıkardığı *gemüt*, eyleme söz konusu olduğunda ise *seele*'dir. Fakat yukarıda *gemüt*'ün koşulsuz buyrukla ilgisinde gösterdiğimiz üzere bu durum *gemüt*'ün isteme ve haz almayla ilgisi olmadığı anlamına gelmez. Dolayısıyla *gemüt* ile *seele* arasında duyulur olan söz konusu olduğunda Kant'ın *gemüt*'ü, anlaşılır olan söz konusu olduğunda ise *seele*'yi seçmiş olmasının mutlak olmadığını söyleyebiliriz.

## KAYNAKLAR

- Aristotle; "On the Soul." Translated by J. A. Smith. In *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, edited by Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, 2014.
- Cassin, Barbara; *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon* [in English]. Princeton: Princeton University Press, 2017.
- Denis, Lara; Wilson, Eric. "Kant and Hume on Morality." <https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=kant-hume-morality>.
- Grimm, Jacob; *Deutsches Wörterbuch* [in German]. München: Dt. Taschenbuch, 1999.
- Hume, David; *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- ; *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- ; "Anthropologie", *Immanuel Kants Werke*, Band viii., Ed. Ernst Cassirer, Berlin, Verlegt Bei Bruno Cassirer, 1923.
- Kant, Immanuel; "1795-1803." in *Kant's Gesammelte Schriften Preußische Akademie Der Wissenschaften*. Berlin Walter De Gruyter, 1969.
- ; "Abhandlungen Nach 1871." in *Kant's Gesammelte Schriften Preußische Akademie Der Wissenschaften*. Berlin: Walter De Gruyter, 1928.
- ; "Anthropologie." in *Kant's Gesammelte Schriften Preußische Akademie Der Wissenschaften*. Berlin: Walter De Gruyter, 1923.
- ; "Bemerkungen Zu Den Beobachtungen Über Das Gefühl Des Schönen Und Erhabenen, Rostocker Kantnachlass, Preisschrift Über Die Fortschritte Der Metaphysik". in *Kant's Gesammelte Schriften Preußische Akademie Der Wissenschaften*. Berlin: Walter De Gruyter, 1942.
- ; "Kritik Der Praktischen Vernunft. Kritik Der Urteilskraft ". In *Kant's Gesammelte Schriften Preußische Akademie Der Wissenschaften*. Berlin: Georg Reimer, 1913.
- ; "Kritik Der Reinen Vernunft". in *Kant's Gesammelte Schriften Preußische Akademie Der Wissenschaften*. Berlin Georg Reimer 1911.
- ; "Kritik Der Reinen Vernunft. 1. Aufl. 1781. Prolegomena. Grundlegung Zur Metaphysik Der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe Der Naturwissenschaften." In *Kant's Gesammelte Schriften Preußische Akademie Der Wissenschaften*. Berlin Georg Reimer 1911.
- ; "Logik." In *Kant's Gesammelte Schriften Preußische Akademie Der Wissenschaften*. Berlin: Walter De Gruyter, 1924.
- ; "Metaphysik." In *Kant's Gesammelte Schriften Preußische Akademie Der Wissenschaften*. Berlin: Walter De Gruyter, 1926.
- ; "Opus Postumum." In *Kant's Gesammelte Schriften Preußische Akademie Der Wissenschaften*. Berlin: Walter De Gruyter, 1973.
- ; "Opus Postumum" in *Kant's Gesammelte Schriften Preußische Akademie Der Wissenschaften*. Berlin: Walter De Gruyter, 1973.
- ; "Vorkritische Schriften" in *Kant's Gesammelte Schriften Preußische Akademie Der Wissenschaften*. Berlin Georg Reimer 1912.
- ; "Vorlesungen - Anthropologie." in *Kant's Gesammelte Schriften Preußische Akademie Der Wissenschaften*, 1998.
- Kuehn, Manfred; *Kant: A Biography*. New York: Cambridge University Press, 2001.
- Kuşcu, Egemen Seyfettin; "Pathos (Etkilenim) Kavramının Aristoteles'in Felsefesindeki Yeri." Yüksek Lisans, İstanbul Üniversitesi, 2010.

- Mensch, Jennifer; *Kant's Organicism: Epigenesis and the Development of Critical Philosophy*. Chicago ; London: The University of Chicago Press, 2013.
- Pearsall, Judy; *The Concise Oxford English Dictionary*. 10th ed. Oxford England ; New York: Oxford University Press, 2002.
- Plato; "Phaedrus." In *Complete Works*, edited by D. S. Hutchinson John M.Cooper, xxx, 1808 p. Indianapolis, Ind.: Hackett Pub., 1997.
- ; "Philebos." Translated by Dorothea Frede. In *Complete Works*, edited by D. S. Hutchinson John M.Cooper. Indianapolis: Hackett, 1997.
- Şenel, Cahid; "İbn Miskeveyh: Yeni Eflatuncu Metafizik ve Ahlâk". In *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, edited by M. Cüneyt Kaya, 221-50. İstanbul: İsam, 2017.



İBN SÎNÂ'DA İLK SEBEP:  
YENİ-EFLÂTUNCU BAĞLAMDA BİR İNCELEME\*

Muhammet Fatih Kılıç\*\*

AVICENNA ON THE FIRST CAUSE:  
AN ANALYSIS IN THE NEO-PLATONIST CONTEXT

**ÖZ**

Bu çalışmada, Aristoteles'te (ö. MÖ 322) İlk Sebep'in kanıtlanmasıyla ilgili olarak ortaya çıkan *sonsuz güç* argümanının İbn Sînâ'daki (ö. 428/1037) versiyonu, Yeni-Eflâtunculuk bağlamıyla birlikte ele alınmaktadır. Bu çerçevede İbn Sînâcı İlk Sebep'in sahip olduğu fâil ve gâye sebepliğin nitelikleri ile bunlar arasındaki ilişkiler gösterilmekte ve bu iki sebepsel yönün İlk Sebep'te bir arada bulunmasının yol açtığı problemler, muhtemel çözüm önerileri eşliğinde tartışmaya açılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İbn Sînâ, İlk Sebep, *sonsuz güç* argümanı, fâil sebep, gâye sebep, Aristoteles, Yeni-Eflâtunculuk.

**ABSTRACT**

In this study, I deal with the Avicennian (d. 428/1037) version of *infinite power* –an argument emerged to demonstrate the First Cause in Aristotle's (d. BC 322) metaphysics. The version of the argument in Avicenna having a Neo-Platonist component includes both the efficient and final causality of the First Cause. Hence, in this study, I investigate the problems triggered by coexisting these two causal aspects in the First Cause, along with several possible solution proposals.

**Keywords:** Avicenna, the First Cause, the argument of infinite power, efficient cause, final cause, Aristotle, Neo-Platonism.

\* Bu makale, 2013 yılında İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırladığım "İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi" başlıklı doktora tezinden türetilmiştir.

\*\* Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, mimfatih@gmail.com. Yazı geliş tarihi: 18.09.2017; kabul tarihi: 04.12.2017.



## I. Giriş

İbn Sînâ'da (ö. 428/1037) İlk Sebep söz konusu olduğunda, dört sebep arasından ilk akla gelen, filozofun *Kitâbü 'ş-Şifâ'*: *Metafizik*, VI.1'de yaptığı açıklamaların büyük ölçüde yönlendirmesiyle her şeye varlık veren metafizik anlamdaki fâil sebeptir. İbn Sînâ burada, yalnızca hareketin ilkesi olan fizik fâil sebeple (*el-fâ'il: mebdëü 'l-tahrîk*) aynı zamanda varlığın kaynağı olan metafizik fâil sebep (*mebdëü 'l-vücûd ve müfîdüh*) arasında bir ayrıma gider ve şöyle der:

Metafizikçi filozoflar (*el-felâsifeti 'l-ilâhiyyîn*), fâil [sebep]le tabiat filozoflarının (*et-tabî'îyyîn*) kastettiği gibi yalnızca hareket ettirmenin ilkesini değil; âlem için Tanrı gibi varlığın ilkesini ve varlık veren [sebebi] kastederler. Oysa tabîi fâil sebep, hareket ettirme türlerinden herhangi biriyle hareket ettirmenin dışında varlık vermez. Bu nedenle tabiat ilimlerinde varlık veren [sebep] hareketin ilkesidir.<sup>1</sup>

Bu pasaja istinaden İbn Sînâ'da sebepler teorisiyle ilgili yapılan araştırmalar, daha çok fâil sebep üzerine yoğunlaşmış ve İlk Sebep'ten daha çok fâil sebep anlaşılmıştır.<sup>2</sup> Söz konusu araştırmaların en çok üzerinde durduğu ve vurguladığı husus, İbn Sînâ'nın varlık veren fâil sebebiyle Aristoteles'te (ö. MÖ 322) hareketin ilkesi olan fâil sebep arasındaki farktır. Nitekim Aristoteles'te varlık veren metafizik anlamda bir fâil sebep söz konusu değildir. Ona göre fâil sebep yalnızca fiziksel anlamda hareketin sebebidir. Yine hareketin ilkesi olması bakımından İlk Sebep, fâil değil; gâye sebep olarak görülür. Dolayısıyla Aristoteles açısından bakıldığında İlk Sebep'le ilgili olarak metafizik anlamda ne varlığın ne de hareketin sebebi anlamında bir fâil sebepten söz edilebilir.<sup>3</sup>

Aristoteles'in İlk Sebep'i sadece hareketin kaynağı olarak değerlendirmesi, tıpkı İbn Sînâ'da olduğu gibi, hem bazı Aristoteles şarihleri hem de Yeni-Eflâtuncu filozoflarca yetersiz görülür. Söz konusu şarih ve filozoflar, Aristoteles'te İlk Sebep'in hareketin ilkesi olarak bir gâye sebep olmasının, kökleri yine Aristoteles'e değin uzanan *sonsuz güç* argümanı üzerinden, aslında İlk Sebep'in varlık veren bir fâil sebep olmasını da gerektirdiğini savunurlar.<sup>4</sup> İbn Sînâ da Yeni-Eflâtuncuların bu görüşlerine paralel olarak

<sup>1</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü 'ş-Şifâ'*: *Metafizik*, II, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, s. 2.

<sup>2</sup> Bu tür araştırmalara örnek olarak bkz. Michael E. Marmura, "Efficient Causality in Avicenna", *Islamic Theology and Philosophy*, ed. Michael E. Marmura, Albany: State University Press, 1984, s. 172-189; Étienne Gilson, "Avicenne et la Notion de cause efficiente", *Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia*, Florence: Sansoni, 1960, s. 121-130; Şaban Haklı, "İbn Sînâ Felsefesinde "Fâil Neden" in (Etkin Neden), Nedensellik Sorunu Açısından İncelenmesi", *Marife*, S. 4 c. 1, 2004, s. 121-137.

<sup>3</sup> J. D. Logan, "The Aristotelian Teleology", *The Philosophical Review*, S. 4, c. 6, 1897, s. 394; David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan v.dğr., İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2002, s. 217; Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul: Ekin Yayınları, 1983, s. 218.

<sup>4</sup> Sorabji, *Matter, Space and Motion* adlı müstakil eserinde ve editörlüğünü yaptığı *Aristotle Transformed* adlı kitabın "Infinite Power Impressed: The Transformation of Aristotle's Physics and Theology" başlığını taşıyan makalesinde, *sonsuz güç* argümanını Aristoteles'ten itibaren Yeni-Eflâtuncuların ve İslâm filozoflarının katkılarıyla birlikte tarihsel bir süreç içinde ele alır. Fâil sebebin aynı zamanda varlık veren

düşünür ve Aristoteles'in *Metafizik*'inin XII. kitabına yazdığı şerhte, aslında sadece hareketin sebebini açıklamanın dahi, örtük bir şekilde âlemin varlık kaynağını imâ ettiği; dolayısıyla İlk Sebep'in varlık veren bir fâil sebep olduğunun bilkuvve olarak ispat edildiği neticesine varır.

İbn Sînâ'nın fâil sebeple ilgili bu vurgusu, onun İlk Sebep'i aynı zamanda gâye sebep olarak görmediği anlamına gelmez. Nitekim o, bu çalışmanın ilerleyen sayfalarında gösterileceği gibi, Aristotelesçi teleolojik anlayışa benzer bir şekilde İlk Sebep'e gâye sebep niteliğinde de bulunur. İbn Sînâ metafiziğinde İlk Sebep'le ilgili yapılan son dönem araştırmalarda yalnızca fâil sebebe yoğunlaşan ve gâye sebepliği ihmal eden anlayışın dışında İlk Sebep'in fâil ve gâye sebepliğini birlikte ele alan çalışmalar yapılmıştır.<sup>5</sup>

Ne var ki bu çalışmalarda, İbn Sînâ'nın İlk Sebep'in sahip olduğu fâil ve gâye sebeplik arasındaki ilişkilere yer verilmez; bu nedenle söz konusu ilişkiler çerçevesinde ortaya çıkan sorunlar ihmal edilir ya da daha iyi bir ihtimalle indirmeci bir üslupla değerlendirilir. Bu nedenle bu makalede, İlk Sebep'in gâye ve fâil sebepliğinin ispatıyla ilgili olarak ortaya çıkan *sonsuz güç* argümanının Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya kadar hangi aşamalardan geçerek ulaştığı, İlk Sebep'in hem fâil hem de gâye sebep olarak değerlendirilmesinin İbn Sînâ sistemi açısından ne türden sorunlara yol açtığı gösterilecek bu sorunlara yönelik muhtemel çözüm önerileri tartışmaya açılacaktır.

## II. Aristoteles'in Sonsuz Güç Argümanı

Aristoteles, İlk Sebep'in sonsuz bir güce sahip varlık olması bakımından tüm hareketlerin kaynağı anlamında bir sebep olmasını, sonsuz güç argümanına dayanarak ispatlar.<sup>6</sup> Aristoteles'in sonsuz güç argümanı için iki öncülü vardır: (i) Kozmostaki hareket sonsuz bir zamana ilişkindir.<sup>7</sup> (ii) Hiçbir şey sonsuz bir mekân kaplayamaz.<sup>8</sup> Buradaki sonsuz zaman ve sonsuz mekân karşıtlığı Aristoteles'in argümanı için oldukça önemli bir nitelik taşır.<sup>9</sup> Çünkü Aristoteles bu öncüllerden sonra sonsuz

bir sebep olduğuna ilişkin İbn Sînâ'nın yaklaşımının bağlamını vermesi bakımından söz konusu çalışmalar büyük önem taşır. Sorabji'nin yazıları için bkz. *Matter, Space and Motion*, Londra: Duckworth, 1988, s. 249-285; a.mlf., "Infinite Power Impressed: The Transformation of Aristotle's Physics and Theology", *Aristotle Transformed*, ed. Richard Sorabji, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1990, s. 181-198.

<sup>5</sup> Bkz. Robert Wisnovsky, "Final and Efficient Causality in Avicenna's Cosmology and Theology", *Quaestio*, S. 2, 2002, s. 97-123; Amos Bertolacci, "The Doctrine of Material and Formal Causality in the *Ilâhiyyât* of Avicenna's *Kitâb al-Şifâ*", *Quaestio*, S. 2, 2002, s. 125-154.

<sup>6</sup> Sorabji, *Matter, Space and Motion*, s. 249-250.

<sup>7</sup> Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005, 267b, s. 419.

<sup>8</sup> Aristoteles, *Fizik*, 267b, s. 419.

<sup>9</sup> Sorabji, *Matter, Space and Motion*, s. 250.

hareketin sebebinin sonlu olamayacağını belirtir. Sonsuz hareketin sebebinin sonlu olamayacağına ilişkin yaklaşım, sonsuz bir nitelik taşıyan sebebin mekânsal bir şey olmadığını zaten göstermiş olur. Çünkü mekânsal anlamda yer kaplayan her şey sonludur.<sup>10</sup> Ancak Aristoteles buna ilâve olarak, sebebin mekânsal açıdan sonlu bir şeye ait ve onda yerleşik sonsuz bir güce sahip olabileceği varsayımını; sözgelimi semâvî cisimlerin kendinde sonsuz bir güce sahip olabileceği düşüncesini de dışlamak ister. Böylece sebebin, gök cisimlerine canlılık veren nefisler olduğu düşüncesini ortadan kaldırır. Dolayısıyla Aristoteles, sebebin sadece sonlu olmadığını değil; aynı zamanda daha genel olarak sonlu bir şeye ait sonsuz güç olmadığını da söyler.<sup>11</sup> Çünkü sonsuz güç, sonlu bir şeyde bulunmaz.

Buradan hareketle Aristoteles, kozmostaki harekete dolaylı olarak sebep olan Hareket Etmeyen Hareket Ettirici'nin, mekânsal bir varlık olamayacağını söyler. Ona göre İlk Sebep, ölçüden (*megethos*) bağımsızdır, bölünmezdir ve parçaları yoktur (*adiareton, ameres*).<sup>12</sup> Dolayısıyla Hareket Etmeyen Hareket Ettirici, sonlu olmasını gerektirecek bir şekilde mekânsal bir şey olmadığı gibi mekânsal bir şeye ait de değildir. Böylece *Metafizik*, XII.7'den anlaşıldığı gibi, Hareket Etmeyen Hareket Ettirici, sonsuz güç sahibi olan İlk Sebep'tir.<sup>13</sup>

### III. Sonsuz Güç Argümanının Yeni-Eflâtuncular Tarafından Yeniden Yapılandırılması

Aristoteles'teki bu açıklamadan yola çıkarak hareket ve varlık arasında doğrudan bir ilişki kuran ilk Yeni-Eflâtuncu filozof, Syrianus'tur (ö. MS 437).<sup>14</sup> Syrianus, dairesel hareketin semâvî cismin tanımlayıcı bir niteliği olduğu gerekçesiyle, Tanrı'nın, dairesel hareketine sebep olduğu cismin aynı zamanda varlığını sürdürmesine de sebep olduğunu düşünür.<sup>15</sup> Syrianus'un öğrencisi Proclus (ö. MS 485) ise sonsuz güç argümanını söz konusu meseleye uygulayarak tartışmaya yeni bir boyut kazandırır. Proclus, sonsuz güç argümanına göre, nasıl ki sonlu bir cisimden sonsuz bir hareket ettirme gücünün yayılması imkânsız görülüyorsa, yine sonlu bir cisimden sonsuz

<sup>10</sup> Sorabji, *Matter, Space and Motion*, s. 250.

<sup>11</sup> Sorabji, *Matter, Space and Motion*, s. 249-250.

<sup>12</sup> Aristoteles, *Fizik*, 266a, s. 411; 267b, s. 419.

<sup>13</sup> Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996, 1073a, s. 509. Sorabji'ye göre Aristoteles'te gök cisimlerinin hareketi, onların mahiyetlerini koruyan ve devam ettiren bir nitelik taşır. Bu açıdan bakıldığında gök cisimlerinin hareketinin, sahip oldukları hareket yoluyla bir şekilde kendi varlıklarıyla ilişkili olduğu söylenebilir. Ancak bu hareketin, yine de dört unsurun varlığıyla alakalı olmadığını; dört unsurun varlığının her hâlükarda Aristoteles'in Tanrı'sından bağımsız olacağını söylemek gerekir. Bkz. Sorabji, *Matter, Space and Motion*, s. 250.

<sup>14</sup> Sorabji, *Matter, Space and Motion*, s. 250-251.

<sup>15</sup> Syrianus, *On Aristotle Metaphysics 13-14*, çev. John Dillon, Dominic O'Meara, Londra: Duckworth, 2006, s. 80.

bir var olma gücünün yayılmasının da imkânsız olarak görülmesi gerektiğini söyler. Dolayısıyla Proclus'a göre kozmos, hareket etme gücünü başka yerden aldığı gibi, bu var olma gücünü (*dunamis*) de başka bir yerden; yani aynı ilâhî kaynaktan almaktadır:

Meşşâiler maddeden ayrı bir şeyin bulunduğunu söyler, fakat bu ayrık şey fâil (*poiêtikon*) değil; sadece gâye sebeptir. [...] Bununla birlikte Eflâtun ve Pisagorcular, âlemin meydana getiricisini (*Demiurge*) maddeden ayrı bir şey olarak görmüşler ve daha ileri giderek her şeyin üreticisi (*hupostatês*) ve her şeye inayet sağlayan olarak değerlendirmişlerdir.

Bu, en makul görüştür. Çünkü kozmos Aristoteles'in dediği gibi Akli arzu ediyorsa ve ona doğru yöneliyorsa, onun bu arzusu nereden gelir? Çünkü kozmos, var olan şeylerin ilki değildir ve söz konusu arzusunu onu aşka doğru hareket ettiren bir sebepten almalıdır. Aristoteles'in kendisi arzu nesnesinin, arzu eden şeyi hareket ettirdiğini söyler. Bu doğruysa ve kozmos kendi varlığı ve doğasıyla Akli arzu ediyorsa açıktır ki bütün varlığını, arzu ettiği şeyle aynı olan kaynaktan alır. [...]

Genel olarak konuşulacak olursa Akıl sonsuz, kesintisiz ve birlikli hareketin sebebi ise ezeliğin bir fâil sebebinin (*poiêtikon*) bulunması gerekir. Şayet böyleyse kozmosun hem ezeli olmasını hem de bir sebepten –Baba'dan– kaynaklanmasını ne engeller? Âlem sonsuzca hareket etme gücünü, arzu ettiği şeyden alır (*lambanei*). Aynı şekilde her şey göstermektedir ki âlem, sonsuz var olma gücünü (*dunamis*) de aynı yerden alır. Çünkü [Aristoteles'teki] argüman, sonsuz bir gücün kesinlikle sonlu bir cisimde bulunamayacağını ifade eder. (i) Âlem ya kendisini bir arada tutan bir güce sahip olmayacaktır. [...] (ii) Ya da buna alternatif olarak kozmos onu bir arada tutan bir güce sahip olacak, fakat bu güç sadece sonlu bir güç olacaktır. Fakat bu imkânsızdır. Çünkü güç sonlu olursa tükenebilir. (iii) Ya da âlem sonsuz bir güce sahip olacak, ancak bu gücü kendisinden almayacaktır. O zaman var olma gücünü, ona başka bir şey verecektir (*didonai*). Ancak bu gücün tamamını bir seferde vermeyecektir. Çünkü âlem bu gücü tek bir seferde alma (*dektikon*) kabiliyetinden yoksundur. Şu hâlde âleme alabileceği (*lambanein*) ölçüde, sürekli feyzan eden bir akış dâhilinde bu gücü verecektir. Kuşku yok ki âlem daima varlığa gelir ve hiçbir zaman varlığa sahip değildir.<sup>16</sup>

Syrianus ve talebesi Proclus, her ne kadar vakıa bunun tersini gösterse de Aristoteles'in İlk Sebep'i sadece hareketin değil; Eflâtun gibi aynı zamanda varlığın da sebebi olarak gördüğünü savunur.<sup>17</sup> Bu, bir çeşit Eflâtun ve Aristoteles'i uzlaştırma çabası olarak değerlendirilebilir. Ne var ki Proclus'un talebesi Ammonius'la (ö. MS 517[?]) birlikte, Aristoteles'in Eflâtun'la uzlaştırılması çabaları bir adım daha ileri gider. Ammonius, Proclus'un ortaya koyduğu, Tanrı'nın semâvî cisimlerin varlığını veren ve kâim kılan bir sebep olduğu görüşünü Aristoteles'in gözden kaçırmadığını; aksine onun da böyle bir düşünceyi ispatlamaya çalıştığını söyler.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Proclus, *Commentary On Plato's Timaeus II*, çev. David T. Runia, Michael Share, Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2009, s. 114-115.

<sup>17</sup> Sorabji, *Matter, Space and Motion*, s. 253; a.mlf., "Infinite Power Impressed: The Transformation of Aristotle's Physics and Theology", s. 182.

<sup>18</sup> Simplicius'un Ammonius'tan aktardığı bu düşüncelerle ilgili olarak bkz. Simplicius, *On Aristotle's Physics 8.6-10*, çev. Richard McKirahan, Ithaca, New York, Cornell University Press, 2001, s. 152. Verrycken, Ammonius'la ilgili bir makalesinde Ammonius'a kadar Yeni-Eflâtuncu felsefede Eflâtun (ö. MÖ 347) ve Aristoteles'in Tanrı arasında temel bir farklılığın olduğunu; Eflâtun'un Tanrı'sı varlığın

Simplicius (ö. MS 560), Ammonius'un, Tanrı'nın âlemin fâil sebebi (*poiêtikon aition*) olduğunu göstermeyi amaçlayan müstakil bir risâle telif ettiğini belirtir.<sup>19</sup> *Sonsuz güç* argümanı da dâhil olmak üzere Ammonius'tan bir dizi argüman aktaran Simplicius'a<sup>20</sup> göre Ammonius, semâvî cismin Tanrı'dan aldığı şeyin, ezeli hareket ve varlık gücü değil; ezeli hareket ve varlığın kendisi olduğunu savunmuştur.<sup>21</sup> Simplicius'un aktardığı kadarıyla Ammonius'un *sonsuz güç* argümanı şöyledir:

Şayet Aristoteles'e göre sonlu bir cismin gücü, bu güç ister hareket ettirme isterse de varlığa getirme gücü olsun, kendinde sonlu ise hareketini nasıl Hareket Etmeyen Hareket Ettirici sebepten alıyorsa aynı şekilde cisim olmak bakımından ezeli varlığını da cisimsel olmayan bir sebepten almalıdır.<sup>22</sup>

Ammonius'un *sonsuz güç* argümanı ile ilgili yorumu, Yeni-Eflâtuncular arasında büyük ölçüde kabul görmüş ve Aristoteles'in Tanrı'sının tıpkı Eflâtun'da olduğu gibi aynı zamanda âlemin fâil sebebi olduğu görüşü benimsenmiştir.<sup>23</sup>

J. Philoponus (ö. MS 570), Ammoniusçu uzlaştırma çabasını daha ileriye taşıyarak Eflâtun'un zaten bu argümanı bildiğini ve Aristoteles'in de sonsuz bir cismin, ancak sonlu bir güç sahibi olabileceği görüşüyle bu argümanı kullandığını söyler.<sup>24</sup> Philoponus ayrıca, Tanrı'nın âleme bir başlangıç verip onu yarattığı şeklindeki Hıristiyan inancını desteklemek üzere *sonsuz güç* argümanını yeniden telif eder.<sup>25</sup> Philoponus'un argümanı, özetle şu şekilde ortaya konulabilir:

(i) Âlem sonsuz bir güç içeremez, bir başlangıç ve sona sahiptir. Sonsuz bir güç sonlu bir âlemde bulunamaz.

(ii) Âlem sonsuz bir güç içeremezse bu gücün kaynağı kendisinin dışında bulunmalıdır.

(iii) Âlemin sonsuzca bozulmadan kalması, tabiatı gereği değil; Tanrı'nın inayeti ve onun tabiatını kâim kılmasıyla. Kendi doğası açısından âlem bozulmuş tabidir.

sebebi (*Demiurge*) iken Aristoteles'in Tanrı'sının varlığın fâil sebebi değil; sadece hareketin gâye sebebi olduğunu öne sürer. Yeni-Eflâtuncu felsefede ilk olarak Ammonius'un iki filozofun görüşlerini telif ettiğini ve her iki filozofun Tanrı'sını da varlık veren fâil sebep olarak yorumladığını ifade eder. Bkz. Koenraad Verrycken, "The Metaphysics of Ammonius Son of Hermetias", *Aristotle Transformed*, ed. Richard Sorabji, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1990, s. 199. Ancak böyle bir yorumun, Syrianus ve Proclus'un katkılarına gereken payı vermediğinden zaaf taşıdığı söylenebilir.

<sup>19</sup> Simplicius, *On Aristotle's Physics 8.6-10*, s. 152.

<sup>20</sup> Simplicius, *On Aristotle's Physics 8.6-10*, s. 152-153.

<sup>21</sup> Simplicius, *On Aristotle's Physics 8.6-10*, s. 142.

<sup>22</sup> Simplicius, *On Aristotle's Physics 8.6-10*, s. 153.

<sup>23</sup> Sorabji, *Matter, Space and Motion*, s. 253; İbrahim Halil Üçer, "Antik- Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013 içinde, s. 51.

<sup>24</sup> Philoponus, *Against Proclus's on the Eternity of the World 6-8*, çev. Michael Share, Ithaca, New York: Cornell University Press, 2005, s. 82.

<sup>25</sup> Sorabji, *Matter, Space and Motion*, 256; a.m.f., "Infinite Power Impressed: The Transformation of Aristotle's Physics and Theology", 186.

Fakat Tanrı, onun doğasını muhafaza edip sürdürerek âlemin bozulmasını engeller.

(iv) Âlem, sadece doğası gereği değil; mutlak olarak oluşa konudur ve zamanda yaratılmıştır.<sup>26</sup>

#### IV. Sonsuz Güç Argümanının İslâm Düşüncesine İntikali

Shlomo Pines'in Arapçadan tercüme ederek neşrettiği Philoponus'un yukarıdaki dört aşamalı argümanını içeren metni, yine bu tartışmalara yer veren *Proclus'a Karşı* ve *Aristoteles'e Karşı* adlı eserleri tercüme faaliyetleri esnasında Arapça'ya çevrilmiştir.<sup>27</sup> Ayrıca Philoponus'un argümanının girişi; yani âlemin sonlu bir güce sahip olduğu varsayıldığında bir başlangıcı ve sonunun olması gerektiğine ilişkin yaklaşımı, Fârâbî'nin (ö. 339/950) öğrencisi Yahya İbn 'Adî (ö. 364/975) ve onun talebesi İbn Suvar tarafından Philoponus'a nispetle aktarılmıştır.<sup>28</sup>

Ammonius geleneğinin sürdürülerek Aristoteles ve Eflâtun'un görüşleri arasında bir uzlaştırma teşebbüsünde bulunulan ve Fârâbî'ye atfedilen *el-Cem' beyne ra'ye-yi'l-hakîmeyn* adlı eserde<sup>29</sup> ele alınan meselelerden biri de her iki filozofun, Tanrı'ya, âlemi var kılan bir fâil sebep olarak görüp görmediği meselesidir.<sup>30</sup> Ammonius'un teşebbüsünden haberdar olan bu eserin müellifi,<sup>31</sup> Aristoteles'in, Tanrı'nın varlık veren fâil sebep olduğuna ilişkin görüşleri için atıf yaptığı eserler arasında *Esûlûcyâ'yı* da zikreder.<sup>32</sup> Aslında Plotinus'un (ö. MS 270) *Enneadlar*'ının IV, V ve VI. kitabının

<sup>26</sup> Burada ana hatları verilen Philoponus'un argümanına ilişkin olarak bkz. Shlomo Pines, "An Arabic Summary of a Lost Work of John Philoponus", *Israel Oriental Studies*, S. 2, 1972, s. 323-24. İlgili kısım Sorabji tarafından olduğu gibi aktarılmıştır. Bkz. Sorabji, *Matter, Space and Motion*, s. 256-257; a.mlf., "Infinite Power Impressed: The Transformation of Aristotle's Physics and Theology", s. 187.

<sup>27</sup> Bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Beyrut: *Dârü'l-Ma'rife*, 1994, s. 314. Ayrıca bkz. Sorabji, *Matter, Space and Motion*, s. 259; a.mlf., "Infinite Power Impressed: The Transformation of Aristotle's Physics and Theology", s. 187.

<sup>28</sup> Shlomo Pines, "A Tenth Century Philosophical Correspondence", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, S. 24, 1955, s. 114-115.

<sup>29</sup> Burada belirtmek gerekir ki son dönemde yapılan araştırmalarda elde edilen sonuçlar, *el-Cem' beyne ra'ye-yi'l-hakîmeyn*'in Fârâbî'ye aidiyetiyle ilgili birtakım kuşku ortaya koymaktadır. Bu eserin Fârâbî'ye ait olup olmadığı meselesini ilk kez tartışmaya açan araştırmacı Fakhry'dir. (Bkz. Majid Fakhry, "Al-Farabi and the Reconciliation of Plato and Aristotle Author(s)", *Journal of the History of Ideas*, S. 4, c. 26, s. 469-478.) M. Rashed de bu eserin Fârâbî'ye nispet edilmesinin sıhhati konusunda yaptığı çalışmada, *el-Cem'* adlı eserin Fârâbî'ye aidiyetinin mümkün olmadığı ve en muhtemel yazarının Fârâbî'nin talebesi Yahyâ İbn 'Adî olduğu sonucuna varmaktadır. Bkz. M. Rashed, "On the Authorship of the Treatise *On the Harmonization of the Opinions of the Two Sages* Attributed to Al-Fârâbî", *Arabis Science and Philosophy*, S. 19, 2009, s. 43-82.

<sup>30</sup> Fârâbî, *Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, çev. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2010 içinde, s. 171-175.

<sup>31</sup> Fârâbî, *Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, 173.

<sup>32</sup> Fârâbî, *Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, 172.

özeti niteliğindeki bu eserin büyük ölçüde yönlendirmesiyle müellif, elinde bulunan *Topikler* ve *Gök ve Âlem* gibi Aristoteles'in diğer eserlerindeki âlemin ontolojik anlamda ezeliğini ifade eden ve dolayısıyla âlemin varlık veren bir fâil sebebi olarak Tanrı'ya ihtiyacı olmadığını îma eden cümleleriyle *Esûlücyâ*'daki yaklaşımı; tabiri caizse Aristoteles'i Arapça Aristo'yla uzlaştırmaya çalışır. Eflâtun'un ise *Timaios* adlı eserinde varlık veren fâil sebebe ilişkin ifadelerinin açık olduğunu belirterek<sup>33</sup> her iki filozofun özellikle metafizik ve tabiatın ilkelerine ilişkin yazılarının "Yaratma bir şeyi yoktan var etmektir. Bir şeyden oluşan her nesne onu oluşturana dönmek üzere bozular. Âlem de yoktan yaratılmıştır ve yokluğa dönecektir" şeklindeki ifadelerle dolu olduğunu belirtir.<sup>34</sup>

Sonsuz güç argümanı da dâhil olmak üzere Ammoniusçu uzlaştırma teşebbüsü, Philoponus'un Proclus'a ve Aristoteles'e karşı yazdıkları, bu yazılar üzerinden Proclus'un düşünceleri ve *el-Cem' beyne ra'yeyi'l-hakîmeyn* adlı eserin Ammoniusçu teşebbüse katkıları, çeviriler yoluyla İbn Sînâ'ya ulaşmıştır. Bu da İbn Sînâ'nın Tanrı'nın varlık veren bir fâil sebep olup olmadığına ilişkin Yeni-Eflâtunculardan bir miras devraldığını gösterir.

## V. Sonsuz Güç Argümanının İbn Sînâcı Versiyonu

İbn Sînâ'nın, Tanrı söz konusu olduğunda fâil sebebin sadece hareketin değil; aynı zamanda varlığın da sebebi olması gerektiğine ilişkin *sonsuz güç* argümanını da içeren en ayrıntılı açıklamaları, Aristoteles *Metafizik*'inin XII. kitabına yazdığı şerhte karşımıza çıkar:

[i] [İbn Sina] Aristoteles ve şarihleri reddederek şöyle dedi: İlk Gerçek'e hareketten ve onun hareketin ilkesi olduğundan yola çıkılarak varılması uygun değildir. Ayrıca bu şekilde O'nun, [diğer] varlıkların ilkesi olması ispatlanamaz (*tekellüf*). Bu grubun öne sürdüğü şey, İlk Gerçek'in mevcudun ilkesi olmak yerine muharrrik olduğunu ispattan daha fazla bir şey değildir. Böylece onlar [Aristoteles ve takipçileri] Tanrı'yı aciz bırakmış olur. Hareket, tüm varlıkların ilkesi olan Gerçek Bir'i ispat etme yöntemi olacak [bu mümkün mü?!!]  
 [ii] [İbn Sînâ] şöyle der: Onların İlk İlke'yi feleğin hareketinin ilkesi kılmaları, O'nu feleğin cevherinin ilkesi kılmalarını gerektirmez. Ve [İbn Sînâ] şöyle der: Feleğin hareketinin başlangıcı ve sonu olmayan zorunlu (*darûriyyetün*) bir şey olmasının doğru olduğunu sanmalarına gelince; [bu,] neyi gerektirdiğini düşünmemiz gereken bir zandır. Deriz ki: Onlar (i) feleğin cisminin varlığının kendinde zorunlu olduğunu, ardından (ii) var olduğunda hareketli olmasının zorunlu olduğunu [yani var olmasının hareket etmesi anlamına geldiğini], dolayısıyla hareketsiz olduğunda zâtının ortadan kalkacağını ispat etmemişlerdir. Bunun yerine, şöyle demişlerdir: Felek mevcuttur, hareketlidir; dolayısıyla hareketinin başlangıcının olmaması gerekir. Ayrıca hareketin sürekli olmasını, zaten var

<sup>33</sup> Fârâbî, *Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, 173.

<sup>34</sup> Fârâbî, *Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, 174.

olmasına bağlamışlardır. Şu hâlde feleğin sürekli hareketli olmasının zorunluluğu, onda hareketin bulunmasıyla özdeş olur. Oysa bundan, ne şekilde olursa olsun hareketin onun için gerekli olması çıkmaz. Öyle ki feleği mevcut varsaysak ve hiç hareket edip etmediğini bilmezsek, [onun varlığına dair] bu [bilgimiz], feleğin süresiz ya da sürekli hareketli olup olmamasını gerektirmez. Şu hâlde bundan açığa çıkmıştır ki bu kanıtla feleğin hareketini ispat eden, [buradan yola çıkarak] feleğin zâtını varlığa getiren şeyi (*mûcidü zâtihî*) ve ondan feleğin maddesinin ve sûretinin nasıl sudûr ettiğini ispat edemezler.

Özetle, onu [İlk Gerçek'ten gelen gücü] arzulayan ve kabul eden şeyin ezeli olması şaşılacak bir şeydir. Dolayısıyla, burada (i) başka bir sebep, maşuk ve gâyenin, kendisi sayesinde etki ile fiilin ilkesi hâline geldiği bir feyiz ve (ii) bundan sonra, tesir eden bir sebep olmasının ardından tıpkı maşuk gibi, arzu ve yönelmenin ilkesi hâline gelen bir şey bulunmazsa onu kabul eden şeyin gücü sonlu olmasına rağmen (*me 'a tenâhî kuvvetihî*) ilâve bir sebep olmadan sürekli bir şekilde hareketli kalması gerekir [ki bu imkânsızdır]. Kendisi ebedî ve sürekli [*bâkin dâimin*] olduğu hâlde, sonlu bir güce sahip yönelenin [*'aşık*] yöneldiği şeye [*ma 'şûkühü*] –aralarında yönelmeden [*'aşk*] başka bir ilişki bulunmaksızın– sadece yönelmesinin ne faydası olur ki?

Ayrıca bir şeyin ne göğün cirmine ne de nefsinin sebebi olmaması; fakat nefsin maşuku olarak gösterilmesi şaşılacak bir şeydir. Kuşkusuz bu [sebeple gök arasındaki aşk ilişkisi], onun [göğün] kendi varlığından sonradır. Bu yalnızca o ikisi [sebeple gök] arasındaki ayrımdır. Sonra O'nun, [göğün] nefsinin ve hangi yönden göğün nefsinin sebebi olduğu söylenmiştir. O'nun hangi yönden göğün cirminin ve hangi yönden göğün nefsinin sebebi olduğu sorulmuştur. Öyle ki iki mevcut göğün nefsi için maşuk kılınsa bütün dehr boyunca göğü hareket ettirir. Sonra bir cisimde kaim olup arazî olarak cisimle birlikte hareket eden [...] bir şey nasıl Bir'i akledebilir? Böyle bir makulün, ancak maddede bulunmadığı varsayılan bir akıl tarafından akledilebileceğini ispat etmiştik. Onların [Aristoteles ve takipçilerinin] bu tür [incelikli] şeylerden kafalarının karıştığı, [bu meselelerde] aciz kaldıkları ve gerçeği doğru anlatmaktan uzak oldukları bilinir. [...]

[iii] [İbn Sînâ devamla şöyle der:] Eğer [sebep,] şeyleri, zâtı bakımından maşuk olduğu için ve hareket eden şey de hareketten kaynaklanan infialî [almaya] hazırlıklı olduğu için hareket ettiriyorsa o zaman [hareket] tesir eden ve kendisine tesir edilenin şartlarının bir arada bulunmasıyla meydana gelir. Durum böyleyse düşünmeye [*nutk*] yakın güçlerde bile olsa fiil ve infialin zorunlu olması gerekir. Dolayısıyla fiil ve infial zorunlu olur. [Ancak burada] üstün (*şerîf*) bir varlığa sahip yüce (*kerîm*) bir zorunluluk söz konusu olur. Çünkü âlemin (*küll*) nizamı bu zorunluluğa bağlıdır. Bu zorunlulukla, mecburi olma (*darûrete kahrin*) ya da kaçınılmazlık (*darûreten lâ büdde minhâ fi şey'in*) türü bir zorunluluğu kastetmiyoruz. Bunun yerine, başka türlü olması mümkün olmayan anlamında bir zorunluluğu kastediyoruz.

Bu, göğün hareketinin kendinde zorunlu olması ve yalnızca nasılsa öyle olmasının mümkün olduğu anlamına gelmez. Aksine, [göğün hareketi] zikredilen şartla zorunludur. Bir şey, İlk Gerçek'ten aldığı (*neylihi mine 'l-Hakki 'l-Evveli*) yön düşünülmeksizin sırf kendisi açısından düşünüldüğünde, varlığı zorunlu değildir (*gayrû darûriyyi 'l-vücûd*), aksine varlığı mümkündür (*imkâniyyü 'l-vücûd*). [Bir şeyin İlk Gerçek'le] ilişkisini kesmek mümkün olsaydı, o şey ortadan kalkardı. İlk Gerçek'in zâtı dışında her şey zâtı bakımından yok olan ve ortadan kalkan bir şeydir. (*fe-küllü şey'in bi'tibâri zâtihî bâtilün ve hâlikun illâ vehü 'l-Hakki 'l-Evvel*). [İlk Gerçek] zâtı bakımından gerçektir, diğer şeyler ise kudreti yüce olanın varlığı ile gerçektir.

[iv] Bir grup, buradaki zorunluluğun kendinde zorunluluk (*vâcibetün fi nefsihâ*) olduğunu sanmış ve “şartlı zorunlu” ile “gerçek zorunlu” arasında ayrım yapamamışlar ve şu



anlatılan şeyleri savunmuşlardır. [...]

Ebû Bişr'e [Matta İbn Yûnus] şöyle dedim: Şeylerin nasılsa öyle olmalarına ilişkin zorunluluk varsayımında, İlk Sebeb'in oynayacağı rol (*mevki'*) nedir? Dedi ki: [onları] sürekli hareket hâlinde tutmak. Fakat bu imkânsızdır. İlk Gerçek'in rolü, her şeyin ancak O'nun sayesinde zorunlu olması ve hiçbir şeyin kendinde zorunlu olmaması[yla alakalı]dır. Onların gaffetine delalet eden şeylerden biri de zorunluluğu şeyin zatına, sürekliliği ise başkasına nispet etmeleridir. Öyle ki söz konusu kendinde zorunluluk, dışarıdan yardım alınmadığı sürece sürekliliği gerektirmez. Sürekliliği zorunluluğunu gerektirmeyen bir hareketin varlığı[nı varsaymak] şaşılacak bir şeydir. Hareket başkasına nispetle zorunlu değilse muharrikinden bağımsız olarak mevcut olacaktır.

Aksine hareketin varlığı, var olduğu sürece varlığının zorunluluğu ve onun varlığının sürekliliği bütünüyle hareketin sebeplerine bağlıdır. Yüce Allah'ı sadece hareketin sebebi kılmaktan tenzih ederiz. Aksine O, sadece göğün hareketini değil; hareket etmesi mümkün her cevherin varlığını verendir. O İlk'tir, Gerçek'tir, her cevherin zatının ilkesidir. O'nun dışındaki şeylerin hepsi, O'nunla zorunlu olur ve zorunluluk O'nunla diğerleri arasında bulunması gereken nispetten kaynaklanır.<sup>35</sup>

İbn Sînâ, Yeni-Eflâtuncu filozofların görüşleriyle birlikte düşündüğümüzde burada dört aşamalı bir yol izler: (i) Ammonius'ta gördüğümüz Tanrı'nın âlemin hem hareket ettiren hem de varlığını veren sebep olduğu görüşünü benzer şekilde ifade eder. (ii) Syrianus'un ortaya attığı Tanrı'nın semâvî cisimlerin hareketini devam ettiren bir sebep olduğu düşüncesiyle Tanrı'nın aynı zamanda semâvî cisimlerin varlığını veren ve devam ettiren varlık olduğu düşüncesini birbirinden ayırt eder. (iii) Aristoteles'in Tanrı'sını semâvî cisimlerin varlığını veren bir sebep hâline getirmek için, Proclus'ta ve Philoponus'un argümanının ikinci aşamasında gördüğümüz sonsuz güç argümanını yeniden formüle eder. (iv) Philoponus'un argümanının üçüncü safhasını Proclus'la mezcederek semâvî cisimlerin kendi doğalarıyla değil; Tanrı sayesinde zorunlu olduğunu gösterir.

İbn Sînâ'dan alıntılanan pasajda aktarıldığına göre, Aristoteles çizgisinde bir düşünür olduğu anlaşılan Ebû Bişr Matta İbn Yûnus (ö. 328/940),<sup>36</sup> semâvî cisimlerin kendinde zorunlu olduğunu; dolayısıyla Tanrı'nın rolünün sadece hareketi meydana getirme ve hareketi sürekli kılmayla sınırlı olduğunu söyler. İbn Sînâ buna, Tanrı dışındaki hiçbir şeyin kendinde zorunlu olmadığını; diğer şeylerdeki zorunluluğun Tanrı'dan kaynaklandığını söyleyerek cevap verir. Ardından İbn Sînâ, Ammonius ve takipçilerinin Aristoteles'le Eflâtun'u uzlaştıran yorumunu kabul eder ve Aristoteles'in Tanrı'sının âlemin varlığını veren ve sürdüren bir sebep olması gerektiğini söyler.

<sup>35</sup> İbn Sînâ, *Şerhu Kitâbi Harfî'l-lâm*, nşr. Abdurrahman Bedevî, *Aristo 'inde'l-'Arab*, Kuveyt: Vekâletü'l-Matbû'ât, 1978 içinde, s. 23-26. İbn Sînâ, buradakiyle benzer bir yaklaşımı *el-Mübâhasât*, nşr. Muhsin Bîdâfer, Kum: İntişârât-i Beydâr, 1423, s. 306-307'de de sergiler.

<sup>36</sup> Aristoteles metinlerinin Arap dünyasına aktarılması sürecinde önemli roller üstlenen Matta İbn Yûnus'un ve Bağdat Okulu'nun diğer Hıristiyan düşünürlerinin İbn Sînâ'yla olan ilişkisi hakkında yapılmış bir çalışma için bkz. H. Vivian B. Brown, "Avicenna and the Christian Philosophers in Baghdad", *Islamic Philosophy and the Classical Tradition Essays Presented to Richard Walzer (Oriental Studies)*, ed. S. M. Stern v.dğr., Oxford: Cassirer, 1972, s. 35-48.

Ancak İbn Sînâ, ne Aristoteles'in ne de takipçilerinin bu neticeyi doğuracak bir delil sağladığını düşünür.

Çünkü İbn Sînâ'ya göre Aristoteles ve takipçileri, Tanrı'nın varlığını ispat etmek üzere sadece âlemin hareketine müracaat ederler. Fakat buradan hareketle O'nun âleme varlık verdiği ispatlanamaz.

İbn Sînâ, Tanrı'nın âlemin varlığını veren ve devam ettiren bir fâil sebep olduğunu ispat etmek üzere daha önce Proclus'ta gördüğümüz ve Philoponus'un kaydettiği sonsuz güç argümanını yeniden yapılandırır. İbn Sînâ burada, âlemin varlığının sürekli olmasına ilişkin herhangi bir ön varsayım olmadan semâvî feleklerin Tanrı'dan kaynaklanan hareketini sürekli olarak alabilecek bir durumda olduğunu öne sürmenin imkânsız olduğunu savunur. Çünkü âlemin kendi gücü sonludur ve dolayısıyla kendinde içkin sürekli bir varlık kaynağına sahip değildir. Âlemin hareketine bir gâye sebep olarak kaynaklık eden Tanrı, aynı zamanda âlemin varlığının da fâil sebebi olarak görülmedikçe âlemin sürekli varlığı açıklanamaz.<sup>37</sup>

İbn Sînâ'dan aktarılan pasajda en dikkat çekici husus, argümanın ikinci aşamasında gördüğümüz Tanrı'nın bir gâye sebep olarak semâvî cisimlerin hareketini devam ettiren bir sebep olduğu düşüncesiyle Tanrı'nın aynı zamanda bir fâil sebep olarak semâvî cisimlerin varlığını veren ve devam ettiren varlık olduğu düşüncesinin titizlikle birbirinden ayırt edilmesidir. İbn Sînâ burada Yeni-Eflâtunculardan farklı olarak Tanrı'nın fâil sebep olmasının O'nun gâye sebep olmasını öncelediğini açıkça ortaya koyar. Tanrı öncelikle bir fâil sebep olarak (i) etki ve fiilin ilkesi olacak ki ardından (ii) arzu ve yönelmenin konusu hâline gelmesi söz konusu olsun. Yani Tanrı (i) önce fâil sebep olmazsa, (ii) tek başına gâye sebep olmasının hiçbir anlamı yoktur. Dolayısıyla Tanrı'yı sonradan gâye sebep kılan şey, O'nun fâil sebep olmasıdır.

## VI. İbn Sînâ'da İlk Sebep'in Fâil ve Gâye Olarak Nitelenmesi

İbn Sînâ'nın fâil ve gâye sebeple ilgili bu yaklaşımı, İlk Sebep/Tanrı söz konusu olduğunda araştırmacıların fâil sebebe yönelik yaptıkları vurguyu haklı kılar. Ancak İbn Sînâ açısından bakıldığında Tanrı sadece bir fâil sebep değil; aynı zamanda teleolojik anlamda iyiliğin kaynağı ve varlığın kendisine doğru yöneldiği bir gâye sebeptir. İbn Sînâ'da Tanrı'nın aynı zamanda bir gâye sebep olduğunu görmezden gelmek, yukarıdaki

<sup>37</sup> İbn Sînâ'nın açıklamalarına ilişkin olarak Sorabji'nin değerlendirmeleri için bkz. *Sorabji, Matter, Space and Motion*, 261-262; a.mlf., "Infinite Power Impressed: The Transformation of Aristotle's Physics and Theology", 188-189. İbn Sînâ'da hareketin sebebini vermenin aynı zamanda varlık sebebini vermeyi gerektirdiğine ilişkin olarak ayrıca bkz. Herbert A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, New York, Oxford: Oxford University Press, 1987, s. 283; Dimitri Gutas, *Avicenna and Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Leiden v.dğr.: Brill, 1988, s. 264-265.

pasaj da dâhil olmak üzere bütün metinleri dikkate alındığında sürdürülebilecek bir yaklaşım değildir. Nitekim İbn Sînâ, pek çok yazısındaki hareket ve yetkinliğin kaynağına ilişkin tartışmalar bağlamında Tanrı'yla ilgili olarak gâye nitelemesini yapar.<sup>38</sup> Sözgelimi İlk Hareket Ettirici'nin ne şekilde hareket ettirdiğine ilişkin *Necât*'ının bir pasajında İbn Sînâ şöyle der:

[İlk Hareket Ettirici,] herhangi bir kasıt ya da arzuyla değişime uğramaksızın hareket eden şeyi hareket ettirir. [Çünkü] O, hareket eden şeyin kendisine doğru yöneldiği gâyenin ve [nihâî] amacın (*garad*) ta kendisidir. O, maşuk olması bakımından yalnızca maşuktur. [Yine] O, [kendisine] aşık olan nezdinde hayrın ta kendisidir.<sup>39</sup>

İbn Sînâ bu pasajda Tanrı'nın bir gâye sebep olarak hareketin kaynağı olduğunu hayrın ta kendisi olduğu için varlığın kendisine aşık olup O'na doğru hareket ettiğini belirtir. Burada Tanrı'nın hareketin kaynağı olarak gâye sebep olması, O'nun iyiliğin yanı sıra yetkinliğin (*kemâl*) de nihâî kaynağı olmasıyla ilgilidir:

Şayet [Tanrı] yetkinlik açısından bir gâye ise O'nun üstünde O'nun yetkinliğine (*kemâl*) kıyas edilecek hiçbir yetkinlik yoksa bu durumda O'nun yetkinliğinin üstünde bir yetkinlik tevehhüm edilemez.<sup>40</sup>

İbn Sînâ burada Tanrı'nın gâye sebep olmasını, kıyası kabil olmayan bir yetkinliğe sahip olmasıyla açıklar. İbn Sînâ ayrıca Tanrı'dan “yetkinlik üstü” olarak da söz etmektedir:

Zorunlu Varlık, varlığı yetkin olandır (*tâmmü'l-üvücüd*). Çünkü O'nun varlığından ve varlığının yetkinliklerinden hiçbir şey noksan değildir. Varlığının cinsinden hiçbir şey varlığının dışında kalıp başkası için var olmaz. [...] Zorunlu varlık yetkinlik üstüdür (*fevka 'l-temâm*). Çünkü O, yalnızca kendisine ait varlığın sahibi olmakla kalmaz, aynı zamanda bütün varlık da O'nun varlığından çıkmış, O'na ait ve O'ndan taşmıştır.

Zâtî gereği zorunlu varlık sırf iyiliktir (*hayr mahd*). İyilik, kısaca, her şeyin arzuladığı şeydir. Her şeyin arzuladığı şey ise, varlıktır veya varlığın varlık açısından yetkinliğidir. Yokluk, yokluk olması bakımından arzulanmaz, bilâkis o, kendisini bir varlığın veya varlık yetkinliğinin izlemesi bakımından arzulanır. Dolayısıyla bu durumda gerçekte arzulan, yine “varlık”tır. Binaenaleyh varlık, sırf iyilik ve sırf yetkinlik'tir.<sup>41</sup>

İbn Sînâ'nın Tanrı'dan hem “varlığı yetkin” hem de “yetkinlik üstü” olarak bahsetmesi Tanrı'nın aynı zamanda hem gâye hem de fâil sebep olmasıyla alakalıdır. Bir fâil sebep olarak Tanrı, yetkinlik üstü olduğundan yetkinliği sadece kendi varlığını kaim kılmaz; aynı zamanda başkalarına da varlık yetkinliği verir. O'nun bir fâil sebep

<sup>38</sup> Örnek olarak bkz. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Tahran: Mektebetü'l-İ'lâmi'l-İslâmî, 1404, s. 51, 62, 72, 80, 160.

<sup>39</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, nşr. Macit Fahri, Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1985, s. 299. İbn Sînâ'nın Tanrı'nın bir gâye sebep olarak ne şekilde hareket ettirdiğine dair ayrıntılı açıklamaları için bkz. *a.g.e.*, s. 301-303.

<sup>40</sup> İbn Sînâ, *Ta'likât*, s. 62.

<sup>41</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ'*: *Metafizik*, II, s. 100-101. İbn Sînâ'nın benzer ifadeleri için bkz. *Kitâbü'ş-Şifâ'*: *Metafizik*, I, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004, s. 169.

olarak yetkinlik üstü olması, başka varlıkların kendisinden taşmasını ve meydana gelmesini sağlar. Kendisinden meydana gelen varlıklar, mahiyetlerini yetkinleştirip kendi yetkinliklerine ulaşmak için bu sefer bir gâye sebep olarak sırf iyi ve sırf yetkin olan Tanrı'ya doğru yönelirler. Tanrı, iyiliğin kaynağı olarak sırf yetkin olduğu için her varlığın O'na doğru yöneldiği gâye sebep olarak karşımıza çıkar. O zaman Tanrı'nın, sebeplisi üzerinde iki etkinliğinden söz edebiliriz. Birincisi, bir fâil sebep olarak sebeplisine varlık vererek onun üzerinde etkide bulunur. İkincisi, varlık verdiği sebeplisine bir gâye sebep olarak etkide bulunur ve böylece onun yetkinleşmesini sağlar. Buradan hareketle Tanrı'nın İlk Sebep olarak sebeplisiyle olan ilişkisinin iki boyutu olduğuna ilişkin bir yorum yapılabilir: Birincisi, Tanrı yetkinlik üstü bir fâil sebep olarak sebeplisinin kendisinden aşağıya taşması anlamında inişin (*nüzûl*) kaynağı ikinci yetkin bir gâye sebep olarak da sebeplisinin kendisine yönelmesi anlamında yükselişin (*'urûc*) kaynağıdır.

İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-'Arşîyye*'de Tanrı'nın sıfatlarını ele alırken O'nun fâil ve gâye sebepliğine ilişkin söz konusu iniş ve yükseliş yorumunu destekleyecek bazı ipuçları verir. İbn Sînâ burada Tanrı'nın *el-Evvel* ve *el-Âhir* sıfatlarını, kendi felsefesindeki fâil ve gâye sebeplik açısından yeniden yorumlar:

*O Evvel*'dir denildiğinde bu, zâtı itibarıyla, O'nda hiçbir terkinin bulunmadığı, [varlığında ya da yetkinliğinde] sebeplerden uzak olduğu ve [kendisinin dışındaki] mevcudata nispetle şeylerin O'ndan sudûr ettiği (*bi idâfetihi ilâ'l-mevcûdâti hüve'l-lezî yasdürü 'anhü'l-eşyâ'*) anlamına gelir. [...] Tanrı (*el-Hakk*) dışındakilerin varlığı, [...] başkasından değil; O'ndan kaynaklanır.

*O Âhir*'dir denildiğinde ise bu, mevcudatın yükselen sıradüzeninin (*fi silsileti't-terakkî*) ve O'na varmak isteyenlerin yolunun [nihayetinde] O'na döndüğü anlamına gelir.<sup>42</sup>

İbn Sînâ aynı yorumu *Ta'likât*'ında da yapar:

O, Evvel ve Âhir'dir; çünkü fâildir ve gâye'dir. Gâyesi zâttır ve her şeyin kaynağı olduğundan, her şeyin mercii de O'dur.<sup>43</sup>

Aktarılan bu pasajlarda Tanrı'nın Evvel olması, şeylerin O'ndan sudûr etmesi ve böylece O'nun varlığın kaynağı olması şeklinde yorumlanırken Âhir olması, O'ndan varlık kazanmış şeylerin yükselen bir sıradüzeni içinde O'na doğru yönelmesi şeklinde yorumlanmaktadır. İbn Sînâ'nın bu yorumu, şeylere varlık veren yetkinlik üstü fâil sebeple şeylerin kendisine yönelerek mahiyetlerini yetkinleştirdiği varlığı yetkin gâye sebep anlayışına paralel bir nitelik taşır. Buna göre fâil sebep varlığın O'ndan sudûr etmesi anlamında iniş sürecinin; gâye sebep de varlığın O'na doğru yönelmesi anlamında yükseliş sürecinin İlk Sebep'ini temsil eder.

Wisnovsky, İbn Sînâ'nın Tanrı'yla ilgili olarak fâil ve gâye sebep ayırımında

<sup>42</sup> İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-'Arşîyye*, *Mecmû'u'r-resâili's-Şeyhi'r-Reis*, Haydarabad: Matba'attü Cem'iyeti Dâireti'l-Me'ârifü'l-Osmâniyye, 1354 içinde, s. 13.

<sup>43</sup> İbn Sînâ, *Ta'likât*, s. 80.

Yeni-Eflâtuncu var oluş (*to einai*) ve tam var oluş (*to eu einai*) ayrımının bir temel teşkil ettiğini savunur.<sup>44</sup> Wisnovsky'nin Ammoniusçu sentez filozofları olarak nitelediği Yeni-Eflâtunculara Bir'den başlayarak oluş-bozuluş âlemine ve nihayet maddeye kadar seyreden süreç, fâil sebepten sebeplisine doğru bir iniş (*proōdos*) süreci olarak görülürken; maddeden başlayıp oluş ve bozuluş âlemine, oradan nefse, sonra akla, oradan misâlî sebepte içerilen idealara ve nihayetinde İyi'ye doğru gerçekleşen süreç, sebeplisinden gâye sebebe doğru seyreden yükseliş (*epistrophê*) süreci olarak değerlendirilmiştir.<sup>45</sup> Burada inişi "oluş" (*ousias*), yükselişi ise "yetkinlik" (*teleiôtês*) kavramları simgeler. Buna göre fâil sebep oluşun, gâye sebep de yetkinliğin sebebidir.<sup>46</sup>

Wisnovsky bu iddiasına temel oluşturmak için iki Yeni-Eflâtuncu metne atıf yapar. Bunlar, Aristoteles'e nispet edilen ancak esasında Yeni-Eflâtuncu filozoflardan Plotinus ve Proclus'a ait olan *Esûlûcyâ* ile *el-Hayrî'l-mahd* adlı eserlerdir. Her iki metinde de İlk Sebep, yetkinlik ve yetkinlik üstü olarak tanımlanır. Bu eserlerdeki ilgili pasajlar şöyledir:

Mutlak Bir'in yetkin ve yetkinlik üstü olduğunun delili şudur: O hiçbir şeye ihtiyaç duymaz ve hiçbir şeyi elde etmeyi arzulamaz. O'nun yetkinliğinin yoğunluğu ve en uç noktaya ulaşan çokluğu nedeniyle diğer şeyler O'ndan ortaya çıkar. [...] Yetkinlik üstü olan gerçek mutlak Bir, yetkin şeyi ortaya çıkardığı zaman bu yetkin şey kendisini ortaya çıkarana yönelip gözlerini O'na çevirerek O'ndan gelecek ışık ve parlaklıkla dolar ve nihayetinde bir akıl hâline gelir.<sup>47</sup>

İlk Sebep kendisine yüklenecek bütün isimlerin üstündedir. Çünkü O'na ne eksiklik ne de sadece yetkinlik yaraşır. Çünkü eksik olan şey yetkin değildir ve eksik olduğundan yetkin bir fiilde bulunamaz. Yetkin ise her ne kadar kendine yeterli olsa da ne başka bir şeyi yaratabilir ne de kendisinden başka bir şey taşıyabilir. Eğer böyleyse [baş]a dönecek ve İlk Sebep'in ne eksik ne de yalnızca yetkin olduğunu; aksine yekincilik üstü olduğunu söyleyeceğiz. Çünkü O her şeyi yaratır ve onlara en yetkin bir biçimde iyilikleri feyzedir.<sup>48</sup>

Bu örneklerde Tanrı'nın yetkinlik üstü olması bir fâil sebep olarak sebeplisinin "oluş"unu sağlarken yetkin olması bir gâye sebep olarak sebeplisinin "yetkinliği"ni temin eder. Sonuç olarak İbn Sînâ, Yeni-Eflâtuncu bağlamın da etkisiyle Tanrı'yı hem varlığın hem de yetkinliğin kaynağı anlamında fâil ve gâye sebep olarak değerlendirmektedir.

<sup>44</sup> Wisnovsky, "Final and Efficient Causality in Avicenna's Cosmology and Theology", s. 101; a.mlf., *İbn Sînâ Metafizîği*, çev. İbrahim Halil Üçer, İstanbul: Klasik Yayınları, 2010, s. 233.

<sup>45</sup> Wisnovsky, "Final and Efficient Causality in Avicenna's Cosmology and Theology", s. 102.

<sup>46</sup> *A.g.e.*, 103.

<sup>47</sup> Plotinus, *Esûlûcyâ*, nşr. Abdurrahman Bedevî, *Eflûtîn 'inde'l-'Arab*, Kuveyt: Vekâletü'l-Matbû'ât, 1978 içinde, s. 134-135.

<sup>48</sup> Proclus, *Kitâbü'l-îdâh fi'l-Hayri'l-mahd*, nşr. Abdurrahman Bedevî, *el-Eflâtuniyyetü'l-Muhdese 'inde'l-'Arab*, Kuveyt: Vekâletü'l-Matbû'ât, 1977 içinde, s. 22-23.

## VII. İbn Sînâ'da İlk Sebep'in Fâil ve Gâye Olarak Nitelenmesinin Yol Açtığı Sorunlar

İbn Sînâ'nın *İşârât*'ında İlk Sebep'le ilgili olarak "Eğer bir ilk sebep varsa bu durumda o, her varlığın ve varlıktaki her bir varlığın hakikatine ait sebebin sebebidir" şeklindeki cümlesine yazdığı şerhte Nasîrüddin et-Tûsî (ö. 672/1274) şöyle der:

İlk Sebep, sûret olamaz; çünkü sûret zorunlu olarak fâil tarafından öncelenir. Madde de olamaz; çünkü madde de zorunlu olarak fâil tarafından öncelenir. [...] Gâye de olamaz çünkü diğer sebepler onu da zorunlu olarak önceler. Bu durumda varlıktaki İlk Sebep, her sebeplin varlığının ve varlıkta meydana gelen her sebeplin gerçekleşmesindeki iki sebebin; her maddenin ya da her sûretin fâil sebebidir.<sup>49</sup>

Wisnovsky, Tûsî'nin şerhindeki Tanrı'nın sadece fâil sebep olarak belirlenmesine ilişkin ifadelerinin bir yanlış anlamadan kaynaklandığını öne sürer.<sup>50</sup> Ona göre Tûsî, dikkatli bir okuyucu olmasına rağmen diğer sebeplerin gâye sebebi varlık bakımından önceledikleri gerekçesiyle Tanrı'nın gâye sebep olamayacağına ilişkin ifadelerinde kaygısızdır. Wisnovsky, Tûsî'nin şerhine konu olan İbn Sînâ'nın ifadesini, varlığın ve mahiyetin sebepleri ayrımı üzerinden okur. Bu ayrımada maddî ve sûrî sebep, mahiyetin sebepleri, fâil ve gâye sebep varlığın sebepleri olarak belirlenir. Ayrıca bu ayrımada fâil, varlığı bakımından gâye sebebin varlığının sebebiyken gâye ise hakikati, mahiyeti ve anlamı bakımından fâilin sebep olmasının fâil sebebidir.<sup>51</sup> Wisnovsky, bu açıklamalar ışığında İbn Sînâ'nın söz konusu cümlesini yeniden yorumlar. Bu yoruma göre İlk Sebep varlığın sebebiyse –varlığın sebepleri fâil ve gâye olarak belirlendiğinden– İlk Sebep'in fâil ve gâye sebep olması gerekir. Wisnovsky, İbn Sînâ'nın ifadesindeki "İlk Sebep'in her varlığın sebebi" olduğuna ilişkin birinci kısmının, Tanrı'nın bir fâil sebep olduğuna; "bu varlıktaki her varlığın hakikatine ait sebebin sebebi" olduğuna ilişkin ikinci kısmının ise Tanrı'nın gâye sebep olduğuna işaret ettiğini savunur.<sup>52</sup> Bu yoruma göre Tanrı, varlığın sebebi olarak fâil ve varlığın mahiyetini oluşturan sebeplerin sebebi olarak da gâye sebeptir.

Wisnovsky'nin bu yorumu, İbn Sînâ'nın şeylere varlık veren yetkinlik üstü fâil sebeple şeylerin kendisine yönelerek mahiyetlerini yetkinleştirdiği varlığı yetkin gâye sebep anlayışına paralel bir nitelik taşır. Bu açıdan bakıldığında Wisnovsky'nin Tûsî eleştirisi haklı gözükmemektedir. Ancak Tûsî'nin, Tanrı'ya gâye sebep dediğimizde ortaya çıkabilecek sorunlara ilişkin taşıdığı kaygılar da görmezden gelinemez. Tıpkı

<sup>49</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve 'l-tenbihât*, III, nşr. Süleyman Dünya, Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1985, s. 18'deki Tûsî şerhi. Bu yaklaşımla ilgili olarak ayrıca bkz. Marmura, "The Metaphysics of Efficient Causality in Avicenna", 174-175.

<sup>50</sup> Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği*, 241.

<sup>51</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü 'ş-Şifâ'*: *Fizik*, I, çev. Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004, s. 65-66.

<sup>52</sup> Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği*, s. 241, dn. 5.

fâil sebepte olduğu gibi gâye sebep için de fizik-metafizik ayrımı yapmadığımız takdirde bir gâye sebep olarak Tanrı'nın mahiyeti bakımından sebeplilerinden ve diğer sebeplerden önce, varlığı bakımından ise sonra geldiğini söylemek durumunda kalırız. Oysaki Tanrı'nın varlığından başka bir mahiyeti yoktur. Ayrıca Tanrı'nın sebeplerine nispetle sahip olacağı bir sonralıktan hiçbir şekilde söz edilemez. Tanrı'nın sırf iyilik ve sırf yetkinlik olarak bir gâye sebep olması, ancak iyiliği ve yetkinliği murad eden varlığın kendisine yönelmesiyle söz konusu olabilir.

Yine gâye sebebe, sebeplerin sebebi dediğimizde bu, Tanrı'nın gâye olmasının aynı zamanda fâil olan kendisini yönlendirmesi; tabiri caizse kendi fâilliğinin de sebebi olması gibi bir anlama gelmemelidir. Çünkü Tanrı'nın fâilliğini sevk eden kendinde ya da kendisi dışında hiçbir gâyesi ya da amacı (*garad*) olamaz. Tanrı için gâye sebebi olumladığımızda, gâye sebebin sebeplerin sebebi olması, ancak yükseliş ('*urûc/silsile-ti't-terakkî*) süreci için söz konusu edilebilir. Maddeden başlayarak İlk Sebeb'e uzanan bu süreçte Tanrı, bütün sebeplerin ulaşabileceği nihai sebeptir. Ancak Tanrı'nın gâye sebep olması, O'nun varlık vermesi anlamında fâil sebep olmasını önceliklemez. Çünkü öncelikli olan Tanrı'nın fâilliğidir. İbn Sînâ'nın *Şerhu Kitâbi Harfi'l-lâm*'daki sonsuz güç argümanına ilişkin yapılandırmasında da işaret ettiği gibi eğer Tanrı'nın varlık veren olarak fâil sebep olduğu kabul edilmezse tek başına bir gâye sebep olmasının anlamı yoktur. Zira öncelikle Tanrı bir şeyi var kılacak ki varlık kazanmış bu şey, O'nu bir gâye sebep olarak ittihaz etsin ve mahiyetini yetkinleştirsin. Tanrı'nın gâye sebep olması fâil sebep olmasından önce gelseydi bu durumda varlık kazanmamış şeylerin O'nun gâye sebepliğinin sebeplisi olduğunu söylemek durumunda kalırdık ki bunun mümkün olmadığı ortadadır.

Tanrı için fâil sebebin gâye sebebe karşı üstünlüğü hakkında bir başka nokta da şudur: İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*'ında Tanrı'nın fâil sebepliğiyle diğer fâil sebepler arasında bir ayrıma giderken Tanrı'nın fâil sebep olmasının O'nun zâtına nispetle söz konusu olduğunu belirtir. İbn Sînâ burada fâil adıyla nitelendirilen bir şeyin; ilki Tanrı, ikincisiyse O'nun dışındakiler hakkında söz konusu olan iki durumdan birine sahip olması gerektiğinden söz eder. İbn Sînâ'nın Tanrı'nın fâilliğinin niteliğine ilişkin ifadeleri şöyledir:

O şeyin [fâillik] mânâsı onun dışındaki bir şeyden değil de zâtından kaynaklanır ki bu şu bakımdandır: Ondandır bir şeyin var ve sâdır olması ona dâhil olan başka bir şey aracılığıyla ya da zâtı dışındaki bir gâye sebebiyle değil de zâtı gereği (*bizâtihi*) gerçekleşir. Böylece mezkur durum üzere bulunması bakımından [fâillik] sıfatıyla nitelenir.

Böyle bir şeyin, fâil olma niteliği açısından bir sebebi bulunmaz. Onun fâil ya da fâil sebep yerine geçen bir sebebi yoktur. Çünkü [fâil olması] zâtı gereği idi, böyle nitelenen hârici bir şey sebebiyle değildi. Onun sûret ya da sûret yerine geçen bir sebebi de bulunmaz. Çünkü ondan sâdır ve var olan şeyler, onun dışında bulunan bir sûret ya da sûret yerine geçen ve fâil olarak nitelenmesine sebep olan bir şey vasıtasıyla değil; zâtı gereği sâdır ve var olur. Onun heyûlâ ya da heyûlâ yerine geçen bir sebebi de yoktur. Çünkü bu sıfatla nitelenmesinin sebebi olacak şekilde ona dâhil olan bir sûret bulunmamaktaydı. Dolayısıyla onun için bir heyûlâ ya da heyûlâ yerine geçecek bir şey de söz konusu değildir. Heyûlâ

ya da heyûlâ yerine geçecek şey ancak sûrete kıyasla olur. Sûret yoksa, onun heyûlâsı diye nitelenecek bir şey de bulunmaz. Onun yakın ya da uzak bir gâye sebebi de yoktur. Çünkü bu sıfatla nitelenmesi, zâtı dışında bulunan ve zâtından başka olan bir gâye sebep dolayısıyla değildir. İşte böyle bir şeyin bu sıfatla [fâillikle] nitelenmesi, zâtı gereği, zâtı sebebiyle ve zâtı içindir (*li-zâtihi, bi-zâtihi ve li-ecli zâtihi*).<sup>53</sup>

İbn Sînâ burada Tanrı'nın fâil sebep olmasının hiçbir sebep ya da kendisi dışında hiçbir varlıkla ilişkili olmayıp zâtına nispetle söz konusu olduğunu açıkça belirtir. Burada Tanrı'nın fâilliğinin hiçbir sebebinin bulunmaması izahtan varestedir. Ancak bu pasajda en çok dikkat çekilmesi gereken husus, sadece zâtı bakımından düşünüldüğünde Tanrı'nın zâtı gereği fâil olarak adlandırılabilir olmasıdır. Buna göre Tanrı, kendi fâil sebepliğinin sebeplisi olan bir varlıkla ilişki içinde olmadan da fâil sebep olarak nitelenebilir. Çünkü Tanrı'nın zâtı gereği fâil olması sebeplisinden bağımsız olarak düşünülebilir. Aynı yaklaşım gâye sebeplik için sergilenmemiştir. Çünkü Tanrı'nın gâye sebepliği, sebeplisinin varlığını gerektirdiği için O'nun zâtına değil; sebeplisine nispetle gündeme gelir. Ayrıca İbn Sînâ, varlığın ilk ilkesinin sıfatlarına hasrettiği *Kitâbü'ş-Şifâ': Metafizik*, VIII.3'te "Zorunlu Varlık Bir'dir ve fâil ilke mertebesindedir" (*vâcibü'l-vücûdi vahidün ve hüve fi tabakati'l-mebdei'l-fâ'ilî*)<sup>54</sup> ifadesini kullanarak Tanrı'nın fâil niteliğinin önceliğine işaret etmektedir.

Tûsî, Tanrı'nın sadece fâil sebep olduğunu söylerken bu gerekçelerin yanı sıra yukarıda aktarılan İbn Sînâ'nın *Metafizik*, VI.1'deki hem hareketin ve hem de varlığın kaynağı olarak ifade ettiği metafizik fâil sebep vurgusundan hareketle Tanrı'nın hareketin sebebi olma anlamında gâye sebep olmaya ihtiyaç duymayacağını düşünmüş de olabilir. Şu durumda fâil sebep, varlığın sebebi olduğu gibi hareketin de sebebi olarak ortaya çıkmakta ve gâye sebebin, yetkinliğe ulaşması için sebeplisinde oluşturduğu hareketin sebebi olmasını da karşılamaktadır.

Her ne kadar Tûsî, muhtemelen yukarıda aktarılan gerekçeler sebebiyle İbn Sînâ açısından Tanrı'nın sadece fâil sebep olarak nitelenmesi gerektiğini düşünmüş olsa da Tûsî'nin bu düşüncesi, İbn Sînâ'nın pek çok yerde Tanrı'nın aynı zamanda gâye sebep olduğuna ilişkin ifadelerini görmezden gelmemizi gerektirmez. Fakat yine de Tûsî'nin, Tanrı'ya gâye sebep dediğimizde ortaya çıkabilecek söz konusu sorunlara ilişkin endişelerini nazarı itibara almadan, Wsinovsky'nin yaptığı gibi, Tûsî'nin *İşârât*'taki ilgili cümleyi "yanlış anladığını" ileri sürmek meseleye ilişkin eksik bir yorum olarak durmaktadır. Nitekim *İşârât*'ın sonraki şarihlerinden biri olan Hüseyin el-Hânsârî (ö. 1098/1686), Tûsî de dahil olmak üzere *İşârât* şarihlerinin, gâye sebebin sebeplisiyle olan mahiyet-varlık açısından öncelik-sonralık ilişkilerinin beraberinde getirebileceği birtakım problemlerden dolayı Tanrı'ya belirli bir türde gâye sebep nitelenmesi yapmaktan kaçındıklarını belirtir. el-Hânsârî'ye göre şarihlerin amacı, Tanrı'nın

<sup>53</sup> İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, s. 295-296.

<sup>54</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ': Metafizik*, II, s. 86.



mutlak anlamda bir gâye sebep olmasını reddetmek değil; fizik dünyada gördüğümüz mahiyeti bakımından sebeplisinden önce, varlığı bakımından ise ondan sonra olan bir gâye sebep türüyle Tanrı'nın fiillerine ilişkin olarak ortaya çıkması muhtemel bir gâye sebep türünü Tanrı için olumsuzlamaktır.<sup>55</sup>

Burada asıl mesele, İbn Sînâ'nın fâil sebepte olduğu gibi gâye sebeple ilgili olarak açık bir şekilde fizik-metafizik ayrımı yapmamasından kaynaklanır. İbn Sînâ'nın gâye sebebi, metafizik bir bağlamda kullandığı pasajlara bakıldığında metafizik gâye sebebin, (i) sebeplinin kendisi için olduğu sebep, (ii) varlığı ve mahiyeti bakımından sebeplisinden ve diğer sebeplerden önce olan sebep, (iii) ne mahiyeti ne de varlığı bakımından diğer sebeplerin sebeplisi olmayan sebep, (iv) sebeplisinin mahiyetini yetkinleştirerek onun tam olarak var oluşunu gerçekleştiren sebep olduğu söylenebilir.<sup>56</sup> İlk Sebep, bu özellikleriyle metafizik anlamda gâye sebep olarak görülüp onun fâil sebepliğinin gâye sebepliğinden önce geldiği düşünülürse Tûsi'nin kaygıları büyük ölçüde giderilmiş olur. Şu hâlde İlk Sebep olarak Tanrı, öncelikle metafizik anlamda fâil sebep olarak varlık verir ve yine metafizik anlamda bir gâye sebep olarak her hâlükârda sebeplisinden önce gelerek onun yetkinleşmesine sebep olur.

Ancak burada açıklığa kavuşturulması gereken bir başka mesele daha bulunmaktadır: Eğer Tanrı'nın gâye sebep olması, ancak fâilliğinden sonra geliyorsa şu durumda Tanrı'nın fâil sebepliğiyle gâye sebepliği arasında zamansal anlamda olmasa da ontolojik bir öncelik-sonralık ilişkisinin bulunması gerekecektir. Çünkü Tanrı, fâil sebepliğinin sebeplisi olan bir varlığı meydana getirecek; ardından Tanrı'nın iştiaak ve aşkın kaynağı olarak kendisine arzu duyulan bir gâye sebep olması söz konusu olacaktır. Dolayısıyla Tanrı'nın gâye sebep olması, zorunlu olarak fâil sebep olmasından sonraya kalacaktır. Tanrı'nın fâil-i muhtâr olduğu, irâdesi ve yaratması gibi konularda, O'nda bir öncelik-sonralık oluşturabilir kaygısıyla Tanrı'nın tenzihine hâlel getirebilecek her türlü yaklaşımı reddeden İbn Sînâ açısından fâil ve gâye sebeplik arasındaki bu öncelik-sonralık kabul edilebilir bir şey midir?

Bu soruya cevap verirken öncelikle göz önünde bulundurmamız gereken nokta, Tanrı'nın fâil ve gâye sebep olmasının, O'nun hangi niteliklerinden kaynaklandığı hususudur. Daha önce de belirtildiği gibi Tanrı yetkinlik üstü bir varlık olarak her şeyin kendisinden taşıdığı fâil sebep ve yetkin bir varlık olarak her şeyin kendisine yöneldiği gâye sebeptir. Yani Tanrı'nın fâil ve gâye sebep olması, sırasıyla O'nun yetkinlik üstü ve varlığı yetkin olmasıyla irtibatlıdır. O'nun fâil ve gâye sebep olmasını sağlayan yetkinlik üstü ve varlığı yetkin olması arasında kendi zâtı açısından düşü-

<sup>55</sup> Hüseyin el-Hânsârî, *el-Hâşiye 'alâ Şürûhi'l-İşârât*, II, nşr. Ahmed el-Âbidî, Kum: Merkez-i İntişârât-i Defter-i Teblîgât-i İslâmî, 1378, s. 39.

<sup>56</sup> İbn Sînâ'nın ay-üstü âlem bağlamında kullandığı gâye sebebe ilişkin ifadeleri için bkz. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*, II, s. 46; 143-144; a.mlf., *Kitâbü'n-Necât*, s. 299. Ay-üstü âlemdeki gâye sebebin, sebeplisinin mahiyetini yetkinleştirmesine ilişkin işlevi hakkında ayrıca bkz. Robert Wisnovsky, "Avicenna on Final Causality", doktora tezi, Princeton University, 1994, s. 139-155.

nüldüğünde bir öncelik-sonralık ilişkisi yoktur. Dolayısıyla Tanrı, zâtı açısından her zaman yetkinlik üstü ve her zaman varlığı yetkindir. Bir gâye sebep olarak Tanrı'nın varlığının yetkin olması, sebeplisine itibarla kazanılmış bir özellik değildir. Bir başka ifadeyle sebeplisi O'nu arzuladığında Tanrı'nın varlığı yetkin oluyor değildir. Bilakis Tanrı, varlığı yetkin olduğu için sebeplisi kendisini arzulamaktadır. Tanrı'nın gâye sebep olarak ortaya çıkması, sebeplisinin varlığını; dolayısıyla Tanrı'nın öncesinde fâil sebep olmasını gerektirse de Tanrı'nın gâye sebep olmasını sağlayan yetkinliği, O'nun fâil sebep olmasını sağlayan yetkinlik üstü olmasından önce ya da sonra değil; onunla her açıdan birliktedir. Dolayısıyla Tanrı'nın sebeplisine itibarla fâil ve gâye sebepliği arasında bir öncelik-sonralık ilişkisi söz konusu olsa da fâil ve gâye sebepliğinin altında yatan yetkinlik üstü ve varlığı yetkin olması arasında kendi zâtı açısından bir öncelik-sonralık ilişkisi olmadığından salt Tanrı açısından düşünüldüğünde O'nun fâil ve gâye olması arasında bir öncelik-sonralık ilişkisi yoktur. Nitekim İbn Sînâ *Ta'likât*'ında "[İlk'te] gâye ve fâil arasında hiçbir farklılık yoktur"<sup>57</sup> diyerek zâtı bakımından düşünüldüğünde, öncelik-sonralık ilişkisi de dâhil olmak üzere O'nun hakkında tenzih kaygısı uyandırabilecek her türlü nitelemeden uzak durmaya çalışır. Bu açıklamalardan hareketle İbn Sînâ'nın, Tanrı'nın fâil ve gâye sebepliğine ilişkin düşüncelerinin, Tanrı'nın sebeplisine nispeti açısından değil de kendi zâtı itibariyle düşünüldüğünde O'nda bir öncelik-sonralık ilişkisi doğurmadığı ve dolayısıyla O'nun tenzihine halel getirmediği söylenebilir.

## VII. Sonuç

İbn Sînâ, İlk Sebep olarak gördüğü Tanrı'nın sebepsel etkinliğini, fâil ve gâye sebeplikle açıklar. Tanrı, yetkinlik üstü (*fevka 'l-temâm*) bir fâil sebep olarak sebeplisine varlık verirken; varlığı yetkin (*temâmü 'l-vücûd*) bir gâye sebep olarak da kendisine yönelen sebeplisinin varlığını yetkinleştirir. İbn Sînâ bu düşüncesinde, Aristoteles'le olduğu kadar Yeni-Eflâtuncularla da bir diyalog içindedir. Yeni-Eflâtuncular, Aristoteles'in hareketin kaynağı anlamında gâye sebep olarak gördüğü İlk Sebep'in, aynı zamanda varlık veren bir fâil sebep olduğunu ispatlarken, yine Aristoteles'ten devraldıkları sonsuz güç argümanını kullanırlar. İbn Sînâ'nın bu argümanı işleyiş biçimi, hem Aristoteles hem de Yeni-Eflâtunculara nispetle birtakım farklar taşır. İbn Sînâ öncelikle, Yeni-Eflâtunculara benzer bir şekilde, Tanrı'nın gâye sebep olmasının mutlaka fâil sebep olmasını gerektirdiğini düşünür ve Aristoteles'in varlık verme niteliği olmayan Tanrı anlayışına karşı çıkar. Ardından, Tanrı'nın fâil sebepliğinin gâye sebepliğini öncelediğini düşünerek, Tanrı'nın gâye sebepliğini ön planda tutan Yeni-Eflâtuncu anlayışa karşı çıkar. Çünkü İbn Sînâ'ya göre Tanrı, bir gâye sebep olarak arzu ve yönelmenin konusu

<sup>57</sup> İbn Sînâ, *Ta'likât*, s. 51.

hâline gelmeden önce, bir fâil sebep olarak etki ve fiilin ilkesi olmalıdır. Dolayısıyla Tanrı, önce fâil sebep olmazsa gâye sebep olmasının hiçbir anlamı yoktur. Bu nedenle Tanrı'yı sonradan gâye sebep kılan şey, O'nun fâil sebep olmasıdır.

Tanrı'nın hem fâil hem de gâye sebep olarak görülmesinin ortaya çıkarabileceği birtakım problemlere yine İbn Sînâ felsefesi açısından birtakım cevaplar getirilebilir. Ancak fâil ve gâye sebebin bir arada bulunmasının doğurduğu kavramsal ikilik, İbn Sînâ felsefesinde çözümü bekleyen bir sorun doğurmaktadır. Tanrı için hem fâil hem de gâye sebep nitelmesi yapılması –her ne kadar İbn Sînâ Tanrı'da “gâye ve fâil arasında hiçbir farklılık yoktur” dese de– anlam bakımından ikili bir ayrımı çağrıştırmaktadır. Açıkçası bu, Ammoniusçu sentez filozoflarının Aristoteles'in hareketin kaynağı anlamında gâye sebep olarak belirlediği Tanrı'nın aynı zamanda varlığın kaynağı olarak fâil sebep olduğunu düşünürken ortaya çıkardıkları ve geride çözüme kavuşturulmamış bir şekilde duran bir sorundur. İbn Sînâ'nın Tanrı'yla ilgili olarak fâil sebebi, yer yer gâye sebebin işlevini de görecektir şekilde kullanması ve Tûsî'nin İbn Sînâ'da tam olarak görmek istediği Tanrı'nın sadece fâil sebep olduğuna ilişkin yorumları da bu kavramsal ikiliği ortadan kaldıracak kadar yeterli değildir. İbn Sînâ, Tanrı'nın hem fâil hem de gâye sebep olarak düşünülmesinin beraberinde getirdiği kavramsal ikiliği çözüme kavuşturmak için gâye ve fâil sebep nitelmelerinden ayrı olarak Tanrı'yı tarif edecek yeni bir formül önermiştir. Buna göre Tanrı, hiçbir sebebi olmaması anlamında zâtı gereği zorunlu varlık (*vâcibü'l-vücûd bizâtihi*) olarak nitelenir. Tanrı'nın hem fâil hem de gâye sebep olmasının ortaya çıkaracağı kavramsal ikilik, *vâcib*'in her iki sebebin zorunluluk türünü de tasvir edecek şekilde kullanılmasıyla aşılabilmektedir.

#### KAYNAKLAR

- Aristoteles; *Fizik*, çev. Saffet Babür, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.  
 ———; *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.  
 Bertolacci, Amos; “The Doctrine of Material and Formal Causality in the *Ilâhiyyât* of Avicenna's *Kitâb al-Şifâ*”, *Quaestio*, S. 2, 2002, s. 125-154.  
 Brown, H. Vivian B.; “Avicenna and the Christian Philosophers in Baghdad”, *Islamic Philosophy and the Classical Tradition Essays Presented to Richard Walzer (Oriental Studies)*, ed. S. M. Stern v.dğr., Oxford: Cassirer, 1972, s. 35-48.  
 Davidson, Herbert A.; *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, New York, Oxford: Oxford University Press, 1987.  
 Fakhry, Majid; “Al-Farabi and the Reconciliation of Plato and Aristotle Author(s)”, *Journal of the History of Ideas*, S. 4, c. 26, s. 469-478.  
 Fârâbî (?); *Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, çev. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2010 içinde, s. 151-181.  
 Gilson, Étienne; “Avicenna et la Notion de cause efficiente”, *Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia*, Florence: Sansoni, 1960, s. 121-130.  
 Gutas, Dimitri; *Avicenna and Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Leiden v.dğr.: Brill, 1988.  
 Haklı, Şaban; “İbn Sînâ Felsefesinde “Fâil Neden”in (Etkin Neden), Nedensellik Sorunu Açısından İncelenmesi”, *Marife*, S. 4 c. 1, 2004, s. 121-137.

- el-Hânsârî, Hüseyin; *el-Hâşiye 'alâ Şürûhi'l-İşârât*, II, nşr. Ahmed el-Âbidî, Kum: Merkez-i İntişârât-i Defter-i Teblîgât-i İslâmî, 1378.
- İbn Sînâ; *el-İşârât ve't-tenbihât*, III, nşr. Süleyman Dünya, Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1985.
- ; *Kitâbü'n-Necât*, nşr. Macit Fahri, Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1985.
- ; *Kitâbü'ş-Şifâ': Fizik*, I, çev. Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- ; *Kitâbü'ş-Şifâ': Metafizik*, I, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- ; *Kitâbü'ş-Şifâ': Metafizik*, II, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- ; *el-Mübâhasât*, nşr. Muhsin Bidâfer, Kum: İntişârât-i Beydâr, 1423.
- ; *er-Risâletü'l-'Arşîyye*, *Mecmû'u'r-resâili'ş-Şeyhi'r-Reis*, Haydarabad: Matba'atü Cem'iyeti Dâireti'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1354 içinde, s. 1-19.
- ; *Şerhu Kitâbi Harfi'l-lâm*, nşr. Abdurrahman Bedevî, *Aristo 'inde'l-'Arab*, Kuveyt: Vekâletü'l-Matbû'ât, 1978 içinde, s. 22-31.
- ; *et-Ta'likât*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Tahran: Mektebetü'l-İ'lâmî'l-İslâmî, 1404.
- İbnü'n-Nedîm; *el-Fihrist*, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1994.
- Kaya, Mahmut; *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul: Ekin Yayınları, 1983.
- Logan, J. D.; "The Aristotelian Teleology", *The Philosophical Review*, S. 4, c. 6, 1897, s. 386-400.
- Marmura, Michael E.; "Efficient Causality in Avicenna", *Islamic Theology and Philosophy*, ed. Michael E. Marmura, Albany: State University Press, 1984, s. 172-189.
- Philoponus, J.; *Against Proclus's on the Eternity of the World 6-8*, çev. Michael Share, Ithaca, New York: Cornell University Press, 2005.
- Pines, Shlomo; "An Arabic Summary of a Lost Work of John Philoponus", *Israel Oriental Studies*, S. 2, 1972, s. 319-341.
- ; "A Tenth Century Philosophical Correspondence", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, S. 24, 1955, s. 105-119.
- Plotinus; *Esûlücyâ*, nşr. Abdurrahman Bedevî, *Eflûtîn 'inde'l-'Arab*, Kuveyt: Vekâletü'l-Matbû'ât, 1978 içinde, s. 3-164.
- Proclus; *Commentary On Plato's Timaeus II*, çev. David T. Runia, Michael Share, Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2009.
- ; *Kitâbü'l-idâh fi'l-Hayri'l-mahd*, nşr. Abdurrahman Bedevî, *el-Eflâtuniyyetü'l-Muhdesse 'inde'l-'Arab*, Kuveyt: Vekâletü'l-Matbû'ât, 1977 içinde, s. 1-33.
- Rashed, M.; "On the Authorship of the Treatise *On the Harmonization of the Opinions of the Two Sages* Attributed to Al-Fârâbî", *Arabis Science and Philosophy*, S. 19, 2009, s. 43-82.
- Ross, David; *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan v.dğr., İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2002.
- Simplicius; *On Aristotle's Physics 8.6-10*, çev. Richard McKirahan, Ithaca, New York, Cornell University Press, 2001.
- Sorabji, Richard; *Matter, Space and Motion*, Londra: Duckworth, 1988.
- ; "Infinite Power Impressed: The Transformation of Aristotle's Physics and Theology", *Aristotle Transformed*, ed. Richard Sorabji, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1990, s. 181-198.
- Syrianus; *On Aristotle Metaphysics 13-14*, çev. John Dillon, Dominic O'Meara, Londra: Duckworth, 2006.
- Üçer, İbrahim Halil; "Antik- Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Fel-

- sefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi”, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013 içinde, s. 37-90.
- Verrycken, Koenraad; “The Metaphysics of Ammonius Son of Hermenias”, *Aristotle Transformed*, ed. Richard Sorabji, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1990, s. 199-222.
- Wisnovsky, Robert; *İbn Sînâ Metafizigi*, çev. İbrahim Halil Üçer, İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- ; “Avicenna on Final Causality”, doktora tezi, Princeton University, 1994.
- ; “Final and Efficient Causality in Avicenna’s Cosmology and Theology”, *Quaestio*, S. 2, 2002, s. 97-123.

## HEIDEGGER FELSEFESİNDE TEKNİĞİN ÖZÜNE GİDEN YOL

Hatice İrem Eker\*

### THE WAY TOWARDS THE ESSENCE OF THE TECHNICS IN THE PHILOSOPHY OF HEIDEGGER

#### ÖZ

Yirminci yüzyıl felsefesini derinden etkilemiş bir filozof olan Heidegger, yaygın felsefi düşünmeyi onun için hakiki bir ontolojik araştırma olan Varlığı düşünmekten ziyade var olanların düşünülmesini ele alan bir düşünme olarak okur. Modern düşünme ve çağcıl teknik anlayışına da yansıyan bu düşünme ile insan, nesne-özne, öz-görünüş, Varlık-var olan gibi metafizik ayrımlarla Varlığın kendisinden uzaklaşmış, evren içinde evrene ve Varlığa yabancı kalmıştır. Heidegger, felsefeye, Varlık ile kurulacak yeni ilişkinin yolunu, Grek düşünürlerinin ‘kavram’larına bakarak döşeme görevini verir. Böylece felsefe, metafizik/modern düşünümünden ve bu düşünümün tüm görüşlerinden kurtulabilir ve Varlık ile yeni bir ilişki kurabilme imkânına sahip olur. Bu çalışma, Heidegger’in, bu kavramlardan biri olan ‘tekhne’nin özünü arayışındaki düşünme yolunu ele alır. **Anahtar Kelimeler:** Teknik, öz, tekhne, poiesis, aletheia, Varlık.

#### ABSTRACT

Heidegger, the philosopher who has the great effects on the philosophy of twentieth century, takes the broad philosophical thought that is thinking of beings rather than thinking of The Being itself which is the true ontological search for him. With this way which also reflects to the modern and contemporary thinking way, human has become distanced from The Being itself and is alienated from The Being itself and from nature while he himself is in this nature by metaphysical distinction of notions as subject-object, essence-appearance, The Being-beings. For Heidegger, philosophy has the mission of the paving the way for a new

\* Arş. Gör., Ondokuz Mayıs Üniversitesi Felsefe Bölümü, h.iremeker@gmail.com. Yazı geliş tarihi: 13.11.2017; kabul tarihi: 04.12.2017.

relationship between the Being and human by contemplating the notions of the philosophers before Plato. Thereby, philosophy sets itself free from the metaphysical/modern thinking and the all appearances of this thinking way thus has the opportunity of a new relation with the Being. This study discusses the way of thinking on looking the essence of the concept 'techne' which is one of these notions in Heidegger.

**Keywords:** Technics, essence, tekhnē, poiesis, aletheia, the Being.

...

## I. Giriş

Yirminci yüzyılın verimli felsefi düşünme yolları arasında, varlık sorusundan uzaklaşarak felsefeyi özne ile nesne arasındaki bilgi, anlam ve doğruluk problemlerine yönelten Kant-sonrası analitik gelenek, Alman İdealistleri ile onların aşmaya çalıştığı ontolojik düalizmi, insanı akıl varlığı olmanın yanı sıra sezgisel bir varlık ve eylem varlığı olarak yeniden inşa etmeye çalışan çağdaş metafizik gelenek ve pragmatik gelenek bulunur. Heidegger'in ilk felsefi eğitiminde etkisi bulunan fenomenolojik gelenek ise Husserl ile başlar ve Heidegger'in fenomen kavramına verdiği yönün de katkısıyla varoluşçu felsefeyi ve dil felsefesini etkiler. Husserl'in fenomen görüşü, transandantal felsefenin düalizmine sadık kalarak nesne ile özne arasındaki ilişkinin nasıl olduğu sorusuna bağlı gelişir. Heidegger'in Husserl'in fenomen kavramından kopuşu, insanın Varlıkla ilişkisini bir karşılıklı ilişki olarak değil, birliktelik ilişkisi olarak kurmasıyla başlar. Heidegger'i Varlık sorusuna içinde insanı, var olanları ve tarihsel akışı içerecek bir bütün olarak bakmaya yönelten Hegel düşüncesi olduğu söylenebilir.<sup>1</sup> Böylelikle Heidegger, felsefi düşünce yolculuğu boyunca bu bütünselliğin koptuğu tarihsel momentini aramayı seçer.<sup>2</sup> Heidegger'e göre modern düşünümüne öncülük eden bu kopuşun üstesinden geriye bakarak, insanın Varlık ile bütün olduğu Presokratik dönemlerdeki kökensel ve başlatıcı (*primitiv*) düşünme yolu soruşturularak gelenebilir. Heidegger'e göre, felsefenin metafizik bir düşünüm olarak başladığı

<sup>1</sup> Charles B. Guignon, ed., *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, s.2.

<sup>2</sup> Bu çalışmada, Heidegger felsefesindeki 1930'larda başladığı yaygın kabul gören *Dönüş* (*die Kehre*) olarak adlandırılan kavşaklara yer verilemeyecektir. Heidegger, *Varlık ve Zaman*'daki (1927) Düşünmenin metafizik dilinden yardım aldığı için başarıya ulaşamadığını ifade eder. Ancak *Varlık ile Zaman* arasındaki öncelik ilişkisinin Zaman ve Varlık olarak dönüşümüne işaret eden bu dönüş, "öznelliği terk eden Düşünmenin yeterince gerçekleştirilmesi ve yinelenmesi"dir ve "Varlık ve Zaman'ın bakış açısının değiştirilmesi değildir; 'Varlık ve Zaman'da denenen Düşünme, bu dönüşle 'Varlık ve Zaman'ın tecrübesinin yani Varlığın unutulmuşluğunun temel tecrübesinin edinildiği boyutun yerine varır." Martin Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, çev. Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2013, s. 19-20. Bu çalışmada 'Tekhnē' soruşturmasına ilişkin yararlanılan metinlerin Heidegger'in *Dönüş* sonrası çalışmalarına ait olduğu belirtilmelidir.

süreç modern düşünümün temelinde yer alır. Bu anlamda Heidegger, metafizik ve modern düşünmeyi birbirinden özsel olarak ayırmaz.<sup>3</sup> Modern bilimi temel alan modern düşünümün kökeni de metafiziksel ayrımlara dayanmaktadır. “Çünkü modern bilim, tüm var-olanları sayıların dünyasına indirgemekte ve onları bu sayısal temelde tanımlamaktadır. Bu nedenle onun için bilim, metafizik bir düşünme biçiminin çağdaş tanımı olarak ortaya çıkmaktadır.”<sup>4</sup> Böylece Heidegger, felsefeye, Varlık ile ilişkili ontolojik olarak yeniden kurma ve bu kurmayı da Platon öncesi düşünme yollarının dile gelmesi olarak ele alınan kavramların izini sürerek, kavramların metafizik/modern anlamlarından kurtulma ve şeylerin özüne ilişkin kavrayışı bu yeniden düşünme yoluyla yenileme görevini verir.

Bu araştırma metni, Heidegger’in, modern bir kavram olarak ‘teknik’ teriminin, ilksel düşünmeye ait olan kavramlardan biri olan ‘tekhne’ terimine doğru özünü arama teşebbüsünün izini sürmeyi hedefler. Ancak bu iz, Heidegger’in yolunu betimlemeksizin sürülemediğinden, ilk olarak modern/metafizik düşünme eleştirisi olarak ‘Yeni Düşünme’ yolu anlatılacaktır. İkinci olarak ‘Yeni Düşünme’ ile ‘Öz’, ‘Varlık’, ‘Görünüş’ gibi kavramlara yaklaşımın modern/metafizik düşünümdeki kavrayışları bertaraf etme yolu belirtilerek, Heidegger’de Tekniğin ‘tekhne’ olarak özünü anlamaya giden yol metinsel düzeyde inşa edilmeye çalışılacaktır. Son olarak da Heidegger’in Teknik ile ‘tekhne’ arasındaki modern ve ilksel kavrayış farklarını açıklama ve böylelikle kökensel olana bakışla ‘Tekniğin Özünü’ inşa etme çabası anlatılacaktır.

## II. ‘Yeni Düşünme’ Yolu

Heidegger modern/metafizik düşünmenin kaynağının eyleme ilişkin kavrayışla belirlendiğini düşünerek eylemin özüne ilişkin kavrayışı irdeler ve *Hümanizm Üzerine* metninin başında “Eylemin özü hakkında hiç de yeterince kafa yordüğümüz söylene-  
mez”<sup>5</sup> tespiti ile eylemin kökenine ilişkin bir soruşturma başlatır. Eylem, Heidegger için “bir şeyi kendi özünün dolgunluğuna erdirmek tamamlamak, producirere”<sup>6</sup> anla-

<sup>3</sup> Modern/metafizik düşünme olarak atf yapılan düşünme, insanı doğa karşısında konumlandıran düşünme yoludur. Modern düşünme, temel olarak düalist ontoloji ve epistemoloji anlayışıyla belirli düşünmedir. Akıl-beden, pratik-teorik akıl, nesne-özne, öz-varoluş gibi ayrımlarla beliren bu düalist yaklaşımların ilk eleştirisi, sistemli bir şekilde Hegel tarafından gerçekleştirilir. Frankfurt Okulu düşünürleri, varoluşçular ve fenomenolojik gelenekteki düşünürler, modern düşüncenin eleştirisinde bu teknik düşünme olarak adlandırılan, aklın araçsal işlevine işaret eden, özne ve nesneyi ayıran bu düalizmi açacak bir ontoloji hedefler. Heidegger’in metinde ‘Yeni Düşünme’ olarak ifade edilecek düşünme yolunda, teknik düşünmeye karşıt olacak biçimde bu düalist ilişkinin felsefi dilde yeniden kurulması çabasını imlemektedir.

<sup>4</sup> Didem Delice, “Heidegger’in Tekniğin Kökenine İlişkin Soruşturma”, *FLSF: Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, ss.307-328, S. 23, 2017, s. 322.

<sup>5</sup> Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, s. 5.

<sup>6</sup> Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, s. 5.



mına gelir. Eylem, olan bir şeyin ancak yerine getirilmesi, tamamlanması (*vollenden*) olabilir. Burada tamamlanma, bir işlevin yerine getirilmesi, önceden potansiyel hâlde bulunan bir hareketin, devinimin tamamlanması anlamında bir tamamlanma olarak ele alınmaz. Çünkü bu bakışa göre olmayan bir şey, başka bir etken tarafından meydana getirilebilen, var kılınabilen bir şey olarak yorumlanır. Eylem, belirli bazı etki-tepki ilişkisinin ortaya çıkmasında yer alan bir ara-durum olarak ele alınmaması gerektiğinden, bir süreç olarak bakıldığında kendisi olan şeydir. Eylem, bir şeyin kendi özünü, özünü, özü için gerçekleştirilmesi (*vorbringen*) ve süregitmesidir. Olagelen (*presencing*) şeyin yerine getirilmesi ve bu yerine getirilme sürecinin süreç olarak kendisi, eylemin özü-kökensel (*die Ursprung*) anlamıdır. Modern anlamında eylem, bir etki-tepki ortaya çıkarmak için yapılan bir şey olarak tanımlanarak kökeninden özsel içeriğinden uzaklaşır. Eylemi salt neden-sonuç ilişkisi içerisinde bir adım, salt bir hedefe yönelik bir adım ya da salt bir fayda için gerçekleşecek bir devinim olarak ele almak, onun kendi kökenine yönelik düşünmeden uzaklaşarak modern bir düşünme halini alır.

Eylemin kökenine ilişkin bu yeni anlama, eylem olarak tanımlanan diğer süreçlerin yorumunu da dönüştürür. Düşünme, bir eylem olarak tanımlandığında kökenselliği bakımından bir süreç olarak ele alınır. Bu da ancak ilksel düşünmede bulunabilecek bir düşünme tarzıdır. Bu ilksel (*primitiv*) Düşünme kendisini Söz/Akıl/Logos olarak, üzerine düşünmek (*überlegen*) olarak değil, *birlikte düşünmek/ile-düşünme (mitdenken)* olarak dile getirmekteydi. İnsan Varlığı (*Dasein als Mann*), tüm var olanlar (*die Seinendes*) arasında dile sahip olmakla Varlığın Hakikatini (*Wahrheit des Seins*) açığa çıkarma açıklığını kendisine bahşedilmiş olarak taşımaktadır. Bu açığa çıkarmada Varlık kendisini Logos olarak insanda *ile-düşünmek* olarak dile getirmekteydi. Bu Düşünme, kendisine insan aklını yahut bilgisi edinilen, nesneleştirilmiş dil yapısı olarak grameri (*die Grammatik*) temel almamış (Heidegger için bunlar düşünmeye sonradan dâhil olmuş, bozulmuş biçimlerdir) dünya-içinde-olma-hâlinin verdiği bir evren-dil-insan bütünlüğü içerisinde duran düşüncedir. Heidegger'in bakışında Felsefenin özü, bu ilksel (*primitiv*) Düşünmenin kendisidir. "Heidegger'in anladığı anlamda felsefe, fenomenin 'gizlenmemişliğinin' Grek başlangıcının ardından yaşar, felsefenin bu başlangıcın farkında olup olmadığını ya da kavramlarının bununla uygun olup olmadığına bakmaksızın."<sup>7</sup> Heidegger için kavram ile düşünme arasında aranan bu uygunluk, felsefenin metafizik ile düşünmeyi hesaplayıcı bir işlem haline getirmeye yol açar. Böylece düşünmenin bu kökensel boyutu, Batı'ya hâkim olan metafizik/modern düşünme süreci ile kesintiye uğrar ve düşünme eylemi teknik bir iş olarak kavranır. Düşünme, Aristoteles ve Platon'dan beri teknik bir eylem hâlinde ilerlemiş, tüm Batı Metafiziğini de bu yönde etkilemiştir. Modern düşünmedeki dönüşüm, *birlikte-düşünmeden üzerine-düşünme* sürecine geçişle birlikte nesne ile özne arasında keskin

<sup>7</sup> Günther Figal, "Phenomenology: Heidegger after Husserl and the Greeks", *Martin Heidegger: Key Concepts*, ed. Bret W. Davis, Durham: Acumen Publishing, 2010, s.35.

bir ayırım yaparak, düşünmeyi teknik bir eylem sürecine indirger. Teknik düşünme, araçsal düşünme olarak, insan ile nesne arasındaki karşıt konumlanışı imler. Teknik bir eylem olarak düşünme, e.d. varlığa var olanların niteliksel ve niceliksel özellikleri olarak yaklaşan ve onu tanımlayan metafizik düşünme, Varlığın var olanda kendisinin dile geldiği ilksel düşünmeden kopuşu gösterir ve insan bu düşünmede Varlığın unutulmuşluğuyla (*die Seinsvergessenheit*) karşı karşıya kalır<sup>8</sup>. Böylece Varlığa ait olan Düşünme, Varlıktan ayrılarak Varlığı düşünme olarak gelişir ve karşısında ancak var olanı bularak Varlığı unuttur. “Düşünmenin teknik yorumlanması sırasında Düşünmenin ait olduğu şey olan Varlıktan vazgeçilir.”<sup>9</sup> Modern/metafizik düşünümle insan kendisini bir değerlendirme ve yorumlama hastalığına tutulmuş akıllı bir hayvan (*animal rationale*) olarak görmüş ve kendisinin Varlığı anlamlandırabilecek bir canlı olduğunu düşünerek Varlığı dinleme yolundan sapmıştır. “Akıl Yürütme ve hesap yapmaya dayalı düşünme, her tür iç-duyum (*die Stimmung*) hâlinde tamamen uzaktır.”<sup>10</sup> Bu tür bir düşünme, *birlikte-düşünmeyi* sürdürme imkânı olan iç-duyum hâlinde uzak tavırla insana yabancı kalır.

Heidegger’in *Dasein* ile imlediği insan, Varlık ile olan ilişkisini yeniden kurabilir, hakikatin bilgisini edinebilir. Ancak insan bunu düşünme etkinliği ile gerçekleştirebilir. Bu ise, teknik düşünüşten sıyrılıp, özlü düşünüşe başlamakla, Varlık’ı yeniden düşünmeye başlamakla mümkündür.<sup>11</sup>

Varlığa ve onun Hakikatine ulaşmak yolundaki ilk adım bu düşünme biçimlerinden kurtulmak ve başlatıcı Düşünmeye yaklaşmak olur. Tüm kavramlaştırmalar ve değerlendirmeler, belirli ölçütlere göre yapıldığı sürece Varlığın ve varoluşun gizemi kendisini saklı tutmaya devam edecektir. Düşünme araştırmaya yönelik sorular sormak değil, olageleni dinlemeye katılmak ile yeni Düşünme olabilecektir. Platon ve Aristoteles öncesi düşünürlerin dilinin henüz kozmos bütünlüğündeki insanın Logos’a daha yakın olduğunu vurgulayan Heidegger’e göre *birlikte-düşünmenin* başlatıcısı Varlığı nesne haline getiren modern/metafizik düşünme değil, onu Dinleme uğraşısıdır. Heidegger için dinleme, *birlikte-düşünmenin* ilksel kökenine ulaşma ve özleri ifşa etmek, konuşmak, duymak gibi nesnel belirlenimlerinden uzak bir Varlık dinlemesidir.

Konuşma, kendisinde tutulduğunda, duymadır. Konuştuğumuz dili dinlemedir. Konuş-

<sup>8</sup> Heidegger, var olanların nesnel niteliklerinden hareketle neliklerini/özlerini betimleyen felsefelerin yaklaşımını ontolojik olandan ayırarak, ‘ontik’ kavramı ile tanımlar. Ontolojik olan ise Varlığa bütünsel olarak yani Varlığın kendisi olarak, varoluş olarak yönelmeyi imler. Bu anlamda var olanları düşünmede takılı kalmayan düşünme, üzerine düşünme değil, Varlık içinde onunla birlikte düşünme olarak ancak gerçek ontolojik soruşturmadır. Bu soruşturma, düşünülen nesne ve düşünen özne düalist ayırımını ortadan kaldırmaya yönelik bir kavrayışı ifade eder. *Dasein* kavramı bu anlamda ontik-ontolojik bir varlığı imler.

<sup>9</sup> Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, s. 7.

<sup>10</sup> Martin Heidegger, *Nedir Bu Felsefe?*, çev. Ali İrgat, İstanbul: Afa Yayınları, 1995, s. 53.

<sup>11</sup> Berfin Kart, “Aristoteles ve Heidegger’in Sanat Kuramlarında ‘Poiesis’ ve ‘Phronesis’”, *Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, ss.77-88, S. 25, s. 84.

ma, eş zamanlı olarak dinleme olmadığından, öncesinden öyledir. Dili öyle bir dinleme, duymanın tüm diğer aşamalarını önceler, gerçi büsbütün göze çarpmayan bir yolda. Biz sadece dil konuşmayız, onun dışından konuşuruz. Biz sadece böyle yapmaya muktediriz, çünkü her durumda zaten dili dinlemiştir.<sup>12</sup>

Böylece Varlığın kendini açtığı bir alan olarak dil, 'Dasein' olarak İnsanda Varlığı kökensel olarak açığa çıkarır. Bu Dinleme yolundaki düşünme Grek düşüncesinin başlangıcındaki kavramlarda bulunur. Böylece kavramların kökensel anlamlarına yönelik araştırma, konuşma, dinleme ve düşünme eylemlerine ilişkin bakışımızı da dönüştürür. Heidegger açısından kavramların izini sürerek, kökensel özlere ulaşmak, ilksel düşünmeyi anlamayı ve insan ile Varlık arasındaki birlikte-düşünme ilişkisinin yeniden kurulma olanağını sağlar.

## II. I. 'Öz'ü (das Wesen) Yeni Düşünme

Eylemin kökenine ilişkin oluşturulan yorumun, düşünmeyi dönüştürdüğü belirlendi. Bu dönüşüm özün kökenine ilişkin olarak da Yeni Düşünmeyi doğurur. Eylem kavramındaki yorum farkı, öze ilişkin yorum farkına bağlıdır. Bu bakışla eylem, artık Aristoteles'ten beri süregelen bir kavrayışla, bir 'actualis' (*energeia*) olarak ele alınan bir eylemsellik değildir. Eylemsellik (*actualis*), kendisini potansiyel (*potentia*) kavramıyla belirlerken, bir şeyin 'öz'ü gereği ne olduğunun, nasıl belirlenebileceğinin ve onun 'existentia' olarak 'varoluş'una da işaret etmektedir. Bir 'actualis'ten söz etmek, bu kavrayış doğrultusunda bugüne kadar Batı metafiziğinin düşmüş olduğu Varlığın unutulmuşluğuna düşmek demek olacaktır. Varlık, öz (*essentia*) ve varoluş (*existentia*) olarak ele alınmaya çalışıldığında, salt bir var olan (*essent*) olarak karşımıza çıkar. Böylelikle, bir şeyin özü onun var olanlar arasındaki yerinin tanımlamalarından ve görünümünden çıkarılamaz. Öz, Heidegger için Batı metafiziğinin ele aldığı gibi *de facto* bir şey değildir. Heidegger'e göre, 'ousia', 'idea', 'energeia', 'substantia', 'monad' olarak metafiziğin belirlenimleri içerisinde özler olarak belirlenmiş tanımlamalar, Varlığın görünüşlerinin tarihi olmakla beraber, Varlığın Kendisinin Tarihi değildir. Bir şeyin hakiki özü yahut kökeni, verili, belirli yahut tanımlanmış ve böylece sınırlanmış, bitmiş bir hareketi (genel anlamda bir şeye etki eden ve onu var eden bir eylemi) ifade etmez. Kökensellik, bir şeyle ilk karşılaşma anlarında tanıklık edilen varoluşsal bir durum olarak karşımıza çıkar. Ne bir şeyin Aristoteles felsefesindeki potansiyel (*dynamis*) olanın aktüelliğe (*energeia*) dönüşmesi ne de Descartes felsefesindeki akıllı insanın özü olarak belirleyen 'cogito ergo sum' düşüncesi gibi temelde olan ve zamansal olarak bir art-ardalıktan söz edilebilen bir öz değildir. Çünkü zamansallık, geçmiş-şimdi-gelecek olarak tasarılanmakta ve şimdi'nin içinde bulunma durumundan uzaklaşmaktadır. Bu bir şeyin şimdide varoluşunu mevcudiyet olarak adlandıran

<sup>12</sup> Martin Heidegger, "The Way to Language", *Basic Writings*, .ed. David Farrell Krell, New York: Harper Collins Publishers, 1993, s. 411.

Metafiziğin düşünme yoludur. Ancak mevcut olagelme dediğimizde kökensel olarak süregitmeden bahsedilir. Bu süregitmek ise zamansal bir art-ardılığı değil, mevcudiyetin ardındaki Mevcut'luğun Varlığının hüküm sürmesi anlamında bir olagelmedir.

Heidegger, bu tarihi Grek kökenselliğinin yüceliğinden bir sapma olarak düşünmeye eğilim gösterirken, aynı zamanda Aristoteles'in 'ousia'sını 'presence' (*die Anwesenheit*) olarak çevirirken Grek töz kavramının düşünülmemiş geçici belirlenimine de dikkati çeker. Heidegger, Greklerin deneyimledikleri, ancak tam anlamıyla düşünemedikleri şeyin var olanların (*presences*) var oluşları (*presencing/Anwesen*) olduğunu iddia eder, bu, bir ortaya çıkma (*emergence/tekhne*) ve gizini-açma (*unconcealment/ale-theia*) durumu olarak varlığın geçiciliğidir.<sup>13</sup>

Öz, kökensel anlamda bir şeyin salt kendisi oluşu ile ilgili bir durumdur. Heidegger, eski öğretiyeye göre, bir şeyin özünün, onun olduğu şey (*was, etwas ist*) olması sayıldığını ifade eder.<sup>14</sup> Bu var olan ile Varlık arasındaki ayırmadır aynı zamanda. Var olanları düşünmek, tanımlamak ya da tasarımılamak, Varlığın Hakikatini düşünmek değildir. Felsefe, Varlığı var olana indirgeyerek tanımlamaya çalıştığı için metafizik olarak kalmıştır. Bir şeyin ne olduğunu sormak (*ti estin*), ancak onun o şey olduğu ile yanıtlanabilir. Yeni Düşünme ile denilebilir ki bir şeyin neliği, onun sabitlenen bir özü değildir, var olagelen anlamında bir öz (*das Wesen*) onun bitmemişliğine işaret eder.

## II.II. Görünüşü (die Erscheinung) Yeni Düşünme

Buradan hareketle Özü Yeni Düşünme, Varlık ve görünüş arasındaki metafizik ayrımı da yeniden düşünmeye yol açar. Heidegger, düalist ontolojide kabul edildiği şekliyle 'fenomen'i arkasında yatan bir özü olan görünüş anlamından çıkarır. Çünkü Grek metafizik düşünme Varlık-var olan ayırımında olduğu gibi Varlık-görünüş ayırımını da yaparken, onların birliğinden uzaklaşmış, iki ayrı töz gibi varsaymıştır. Bir şeyin kendisinden ve görünüşte neliğinden bahsetmek, onu iki töz haline getirmektir. İlk düşünme yani hesaplayıcı ve değerlendirici düşünme yolu olan felsefeden önceki ilksel düşünme, dinleme yolundaki düşünme bütünlüğü kavramaya yönelik bir düşüncedir, üstelik amaçsızca gerçekleşen bir deneyim olarak kendisini gösterir.

Heideggerci anlamda fenomenal olan, bilgi nesnelere değil, kendi anlamları içerisinde deneyimlenebilecek dünyanın momentleridir ve refleksif düşünme ile değil Dasein'da verildiği gibi içe kapanık olmayla kavranılır. Kendisinde ne eksikse, neyi inkar ediyorsa ya da saklıyorsa, kendisini daha da yoğun bir biçimde gerçek olarak verili olanda gösterir. Artık o gerçekte görünen bir şey değildir, o Dasein içinde görünüşe gelir.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Bret W. Davis, "Introduction: key concepts in Heidegger's thinking of being", *Martin Heidegger Key Concepts* ed. Bret W. Davis, Durham: Acumen Publishing, 2010, s. 15.

<sup>14</sup> Martin Heidegger, *Tekniğe Yönelik Soru*, çev. Doğan Özlem, İstanbul: Afa Yayınları, 1997, s. 56.

<sup>15</sup> Figal, "Phenomenology: Heidegger after Husserl and the Greeks", s. 37.

Varlık ve görünüşü arasındaki ilişki, Varlık-Var olan arasındaki ayrık ilişkiye indirgenmiştir. Bir şeyin görünüşünden fazla bir şey olduğunu söyleyen ve görünüşü Varlığa eklenen bir şey olarak ele alan Metafizik düşünme biçimi, onun Hakikatinden bir kez daha uzaklaşmıştır. Görünüş ile Varlık birbirinden ayrı iki töz olarak ele alınmadığında onların birliği ve özsel ilişkisi yüzeyle çıkmaktadır.

Var olan her zaman Varlıkla bağında ve tarihsel bir bağlamda görünecek ve bu görünme kendi içinde gizliliği de taşıyacak demektir. Var olanın anlamının değişmesi, ona verilen adların değişmesiyle karşılıklı bir ilişki içindedir; yani hem var olanın anlamı öyle açığa çıktığı için o ad verilir hem de o ad verildiği için var olanın anlamı öyle açığa çıkar. Bu bağlamda var olanların adlarının değişmesiyle orada açığa çıkan dünyanın anlamlarının da değiştiği görülür.<sup>16</sup>

Böylece Heidegger düşüncesinde, tekniğin özüne giden yol kurulmuş olur. Eylemin özünün soruşturulmasıyla dönüşen düşünme, Varlık olarak Varlığa bütün olarak yaklaşarak, onu görünüşlerinde yahut var olanlarda aramayı bırakır. Bu bütünsellik içinde kurulduğu hâliyle bir eylemin özü onun işlevleri, gereç olarak kullanımları ve biçimleriyle sınırlı kalmaz. Varlık ile fenomenler arasındaki ilişki, dilin Varlığın açıklığı olarak kendisini ifşa ettiği momentlerinde (i.e. Platon öncesi düşünürlerinde) arandığında ilksel düşünme yoluyla dile gelen Varlık olarak yeniden kurulur. Böylelikle Varlık insan tarafından soruşturulacak bir nesneye dönüşmesi engellenerek üzerine-düşünme, birlikte düşünmeye dönüşür.

### III. Tekniği (Die Technik) Yeni Düşünme

Modern teknik, var olanlar ile Varlık arasında, öz ile görünüş arasında modern/metafizik düşünme yoluyla yapılan ayrımlar sonucu, görünüşleri ve var oluş biçimleri üzerinden tanımlanır. Böylece teknik ya insan etkinliği ya da bir amaç için araç olarak betimlenir. Heidegger bu iki tanımın da belirleniminin birbirine bağlı olduğunu, tekniğin kendisini bir donanım bir '*instrumentum*' olarak ele aldığını ifade eder.<sup>17</sup> Bu yaklaşım, bir şeyin özüne giden yolun, onun görünüşlerinden, biçimlerinden yola çıkılarak ifade edilmesini imler. Böylece teknik de araç hâline getirilmiş, nesne-özne bölünmesiyle kesin hatlarla ayrılmış ve hakiki özünü gizlemiştir. Oysa varlık ile ilişkinin bir görünümü olması gereken teknik, insanın varlık ile ilişkisinin engeline dönüşmektedir. Heidegger, tekniğin tehdidi altında olan insana bir çağrıda bulunur. Bu çağrı varlığın yoluna davettir.<sup>18</sup> İnsan metafizik düşünmeyle nasıl bir özne olarak nesne karşısında tasarlanıyorsa teknik de betimlemelerinde araç ve eylemler olarak tasarlanır. Söz ko-

<sup>16</sup> Aysun Gür, "Heidegger'de Varolanlar ile Dünyanın İlişkisi Üzerine", *Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, ss. 128-143, Sayı 28, Bahar 2017, s. 139.

<sup>17</sup> Heidegger, *Tekniğe Yönelik Soru*, s. 56.

<sup>18</sup> Delice, "Heidegger'in Tekniğin Kökenine İlişkin Soruşturması", s. 308.

nusu olan tekniğe ilişkin tanımlar doğru görünmekle beraber tekniğin özünden değil, sadece nedensel ilişkilerden bahseder. Modern tekniğin ele aldığı biçimde bir etken olarak araç ve bir etkenin sonucu olarak amaçların bulunduğu her yerde ise sadece bir nedensellikten (*causalite*) bahsedilebilir. Heidegger'e göre nedensellik felsefede dört şekilde ele alınmıştır; bunlardan birincisi maddesel neden (*causa materialis*), ikincisi formel neden (*causa formelis*), üçüncüsü ereksel neden (*causa finalis*), dördüncüsü ise etken nedendir (*causa efficiens*).<sup>19</sup> Ancak Heidegger bir şeyi oldurma tarzının bu dört nedensel öğeden bir araya gelen bir olma tarzı olduğuna hüküm vermeden önce neden (*causa*) kavramının kendisi ile ilgilenmektedir. Bir şeyin başka bir şeye neden olması ne anlama gelmektedir? “Causa, casus, zaman bildiren cadere filinden gelir, yani belli bir anda vuku bulmaktan, aynı zamana rastlamaktan gelir ve bir şeyi meydana getiren şeyin aynı zamanda sonucun içinde şöyle şöyle bir tarzda vukua gelmesi demektir.”<sup>20</sup> Ancak neden (*causa, die Ursache*) kavramı Grek dilinde ‘*aition*’dur.<sup>21</sup> ‘*Aition*’, başka bir şeyin kendisine borçlu olduğu şey anlamındadır. Heidegger, bu borçluluk anlatımı ile nedenlerin hepsinin bir araya gelme ve bir bütünsellik içerisinde birbirlerine bağlanma tarzlarını vurgulamak istemektedir. İki şey birbirine dokunduğunda, ortada ikiden fazla şey vardır. Biri bu dokunuşun bir ucu diğeri öteki ucu ise üçüncü olarak ortaya çıkan şey ise karşılıklı dokunma tarzıdır. Varlık ve İnsan’ın bir aradalığı (birlikte-düşünme yoluyla) ancak bu karşılıklı ilişkinin hem Varlık tarafında açıkta duranla (*aletheia*) hem de İnsan tarafında açıkta duranla (*Ek-sistenz*) olanaklıdır. Oysa Aristoteles öğretisinde diğer üç nedenin bir araya gelmesinin temel nedeni tek bir nedenin (*causa efficiens*) onları bir araya toplamasıdır. Ancak Heidegger Grek dilindeki borçlanmayı bu nedenlerin hepsinin birbirine bağlanma tarzı olarak ele almaktadır. ‘*Causa efficiens*’ bir şeyin etmeni olarak değil, ona yol açan olarak diğer üç neden gibi bu ilişkinin içerisinde yer alır. Onun sayesinde değil, onunla birlikte bir şey vuku bulur.

Heidegger, böylece var olanlardan yola çıkan düşünmenin, e.d. tekniği bir amaç için araç olarak tasarlayan ve böylelikle Varlığı değil var olanları betimleyen düşünmenin vardığı doğruluk/hakikat tanımından sıyrılır ve doğruluğun/hakikatin kökensel betimlenişine doğru ilerler. Böylece teknik bir yorumlama tarzı olarak araçsallık olarak düşünülemez olan tekniğin özü kendisini Yeni Düşünme yoluyla gösterecektir.

### III. I. *Aletheia/Hakikat ve Poiesis/Yaratma* olarak *Tekhne*

Yeni Düşünme ile var olandan Varlığa, ‘*causa*’dan ‘*aition*’a giden yolda, hakikat kavramı da bir şeyin kendi özünü sürdürmesi olarak okunur. Bu özü sürdürme, nesne ile özne, var olanlar ile Varlık, araç ile amaç arasındaki metafizik bölünmelerin

<sup>19</sup> Heidegger, *Tekniğe Yönelik Soru*, s. 58.

<sup>20</sup> Heidegger, *Tekniğe Yönelik Soru*, s. 59.

<sup>21</sup> Heidegger, *Tekniğe Yönelik Soru*, s. 60.

yeniden kuruluşunu imleyerek, özün bir süreç olarak anlamına işaret eder. Buna göre tekniğin araçsal tasarımı e.d. belirlenimi bize tekniğin özünü göstermez.<sup>22</sup> Bu; bitmiş, tamamlanmış metafizik bir töz olarak değil, sürecin kendisi olarak yeniden düşünülen öz, ‘*aletheia*’ olarak dilde açığa çıkar. Grek dilinde ‘*aletheia*’ (açığa çıkma), bir şeyin olagelen olarak kendi gizini açmasıdır. ‘*Aletheia*’, Roma dilinde ‘*veritas*’, Almanca ‘*die Wahrheit*’, Türkçe ‘doğruluk’ terimleriyle karşılığını bulur. Süreç, başlangıç ve bitiş olarak değil, birliktelik durumunu imler. Bu izleri takip ederek bir şeyin hakikatinin, kökensel olarak olagelenin açığa çıkması olduğu söylenebilir. “Açık olanın açıklığı, yani hakikat ne ise odur, ancak bu açıklık eğer kendini açıklığa koyarsa ve koyduğu sürece... Açıklığın aydınlığı ve açık olmayana yönelme birbirlerine aittir.”<sup>23</sup> ‘*Aition*’ a yüklenen birliktelik ilişkisi, burada olagelene yüklenir. Gizli olandan görünür olana çıkma sürecinin kendisi hakikatin kendisini imler. Açığa çıkma gizli olmaktan gizli olmamaya doğru çıkıştır. Açığa çıkma, yalnızca bir şey gizlilikten kurtulduğu ölçüde vuku bulur.<sup>24</sup> Heidegger’e göre, Grek düşüncesinde hakikat, kendisini ilk olarak ‘*physis*’ olarak açar.

Physis de, yani bir şeyin kendisinden hareketle ortaya çıkması da bir açığa çıkma-dır, poiesis’tir. Physis, aslında en yüksek anlamda poiesis’tir. Çünkü physis sayesinde mevcut-olan şeyde- açığa çıkmaya ait bir patlayıp açılma vardır; örneğin bir çiçeğin kendi içinde (on he auto) patlayıp çiçeklenmesi gibi.<sup>25</sup>

‘*Aletheia*’ olarak ‘*physis*’, modern teknik yorumdan uzaklaşıldığında, e.d. tekniği doğayı dönüştüren öznenin amaca yönelik bir aracı olarak görmekten uzaklaştığında, hakikatin kendisini görünür kılmasına olanak sağlar. Hakikat, ‘*physis*’ olarak ‘*aletheia*’ dan başka bir şey değildir. ‘*Poiesis*’, varlığa getirme olarak anlaşılır. “*Tekhne*, öne-çıkarmaya, *poiesis*’ e aittir, o poetik bir şeydir.”<sup>26</sup> ‘*Tekhne*’ kavramı Grek dilinde el becerisine dayalı etkinlikler, zihin sanatları ve güzel sanatlar için (*art*) ortak kullanılan bir addır. Heidegger, ‘*tekhne*’nin metafizik düşünme ile araç hâline henüz gelmemiş anlamına yönelir. Tüm sanatları kapsayan bu terim, henüz belirli bir biçim yahut formu kendisinin özü olarak belirlenmediği kökensel durumunda hakikatin ortaya çıkışını imler. Heidegger Platon zamanına kadar ‘*tekhne*’ teriminin, ‘*episteme*’ ile bağlantısına dikkat çeker. Bu henüz kökensel düşünmeye ait olan ‘*episteme*’, açılma olarak bilme’dir.<sup>27</sup>

Yunan düşüncesine göre, bilginin varlığı “*ἀλήθεια*” yani var-olanın açığa çıkarılmasına dayanır. Bu var-olana yönelik her davranışı taşır ve yönetir. “*τέση*” Yunanca deneyim edilmiş bilgi olarak, var olanın ortaya çıkarılmasıdır, yalnız bunun koşulu

<sup>22</sup> Heidegger, *Tekniğe Yönelik Soru*, s. 58.

<sup>23</sup> Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*, çev. Fatih Tepebaşı, Ankara: De Ki Basım Yayım, 2011, s. 58-59.

<sup>24</sup> Heidegger, *Tekniğe Yönelik Soru*, s. 64.

<sup>25</sup> Heidegger, *Tekniğe Yönelik Soru*, s. 63.

<sup>26</sup> Heidegger, *Tekniğe Yönelik Soru*, s. 65.

<sup>27</sup> Heidegger, *Tekniğe Yönelik Soru*, s. 66.

o, böyle olarak mevcut olanı gizli olandan alarak onun dış görünümünün açıklığına getirmesi gerekir. “τέυη” asla yapabilme faaliyeti değildir.<sup>28</sup>

‘*Tekhne*’, Grek düşüncesinde bir yaratma süreci olarak eylemin kendisini imleyerek, modern teknikten farklı durur. Modern teknik bir araç olarak yapma, insanın üretme faaliyeti olarak nedensellik ve insanın amaçlı etkinliği ile belirliken, ‘*tekhne*’ Varlığın açığa çıkma yolu olarak ‘*poiesis*’dir. Bu nedenle aynı zamanda o, doğruluk olarak ilksel açılmadır. ‘*Tekhne*’ ancak bu anlamda kavrandığında, Grek Düşüncesinde Hakikatin kendi gizini açmasının ‘*aletheia*’ olarak dile getirilişi olarak okunabilir. Böylelikle Hakikat (*die Wahrheit*), Varlığın kendisini açması ‘*aletheia*’ olarak ‘*tekhne*’ye bakıldığında, onun bir açılma olarak kendini sergilediği alanda görülür. “Teknik, gizini-açmanın bir tarzıdır. Buna dikkat ettiğimiz takdirde, tekniğin özü hakkında tamamen başka bir alan bize kendini açar. Bu alan, gizini-açmanın, yani Doğruluk’un alanıdır.”<sup>29</sup> Öyleyse ‘*poiesis*’ olarak ‘*tekhne*’, ‘*aletheia*’ olarak tekniğin özünü verir. ‘*Tekhne*’ durumunda kendiliğinden ‘*aletheia*’ vardır. ‘*Tekhne*’ olarak açılan Varlık’tır. Bu açılmanın kendiliğindenliği, insanın buyurganlığından uzaktır. ‘*Tekhne*’ o halde, imal etme olarak değil, gizini-açma olarak bir öne çıkmadır. Heidegger, sanat olarak ‘*tekhne*’ye sanatçının ve sanat eserinin kökeni olarak bakar. “Hakikatin gerçekleşmesi, sanat eserinde iş başındadır.”<sup>30</sup> Sanat, Varlığın var olanda açılmasının olagelen olarak kökenidir. Platon düşüncesinde sanat, birebir doğanın yani gelip-geçici olanın bir yansıması, taklit (*mimesis*) olarak<sup>31</sup> tanımlanır. Her ne kadar Aristoteles de, ‘*mimesis*’ terimini sanat için kullansa da onu Platon’un düz bir yansıtma/taklit olarak ‘*mimesis*’ anlayışından çıkararak onu, bir öğrenmenin bir aracı olarak tanımlar.<sup>32</sup> Aristoteles, özellikle şiir ve tragedya sanatlarının da içerisine doğruluk, zorunluluk, olabilirlik, akla uygunluk gibi öğeleri katarak, sanatı nesnel bir betimleme içerisine getirir. Sanatın özü, doğruluğu onun ereğe uygunluğu ile belirlenir.<sup>33</sup> Örneğin tragedyanın ereği ‘*katharsis*’tir. Bu aşamalarla ‘*poiesis*’ olarak ‘*tekhne*’ye bakış Presokratik düşünmedeki ‘*poiesis*’ten farklılaşır. Öz, erek, doğruluk ayrılığı ‘*physis*’te bir arada duran ‘*aletheia*’, ‘*poiesis*’, olarak ‘*tekhne*’nin düşünülme yolunu dönüştürür. Sanatın özüne ilişkin bu ilk belirlenimler, üzerine düşünme olarak adlandırılırsa, sanatı olagelen Varlık birlikte-düşünme olarak bir ‘*poiesis*’ etkinliği olmaktan çıkararak, yaratan insan ile yaratılan nesneyi karşı karşıya konumlandıran bir yaklaşıma dönüşürler. Bu, özü niteliklerden yahut işlevlerden belirleme ile nesnel olanı aramaya dönük düşünme, sanatın ‘*poiesis*’ olarak varlığını tehdit eder. Bu nesnel ölçütler arayışı ile sanat eserinin özü, sanatsal olanı içermesi gereken bir üst yapıya izin veren araçsallığıyla belirlenmeye başlar.<sup>34</sup>

<sup>28</sup> Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*, s. 56-57.

<sup>29</sup> Heidegger, *Tekniğe Yönelik Soru*, s. 65.

<sup>30</sup> Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*, s. 55.

<sup>31</sup> Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995, s. 287.

<sup>32</sup> Aristoteles, *Poetika*, çev. Samih Rifat. İstanbul: Küçük Kitaplar, 2003, s. 25.

<sup>33</sup> Aristoteles, *Poetika*, s. 71.

<sup>34</sup> Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*, s. 32.



### III. II. Modern Tekniğin Özü

'*Tekhne*' olarak tekniğin özünü Presokratik Düşünmenin dilinde bulan Heidegger, modern tekniğe de bu özü arayarak bakar. '*Tekhne*'yi bulan düşünme yolu ile modern teknik nasıl ifade edilebilir? Heidegger böylece modern tekniğin özünü üç kavramsal bağlantı içerisinde açıklar. Bunlardan ilki olan Çatı kavramı, bir şeyin iskeleti, onu ayakta tutan şey olarak tanımlanır. Heidegger, çatı kavramını '*aletheia*'nın insanı '*tekhne*' ile buluşturan yazgısallığın toplayıcılığı anlamında kullanarak insanı, kendi gizini-açanı el altında-duran olarak düzenlemek için oraya toplayan meydan okuyucu talebini, '*Gestell*' olarak adlandırır.<sup>35</sup> Bu yazgısallık, kendiliğinden açığa çıkanın, açılma serüvenidir. '*Gestell*' modern tekniğin, yani nedensellik ile belirlenen etkinlik olarak tekniğin özü olarak karşımıza çıkar. '*Gestell*' '*poiesis*' olarak yaratma etkinliğinden uzaklaşarak, neden ile etki arasındaki zorlayıcı ilişkinin modern tahakkümün kavramını ifade eder.

İşte çerçeveleme var olanların bir tasarım içinde, istenen amaçlar doğrultusunda açığa çıkmasını dayatarak bunun dışındaki açığa çıkma imkânlarına engel olur. Bununla da kalmaz, onun başka türlü açığa çıkabileceği düşüncesini de ortadan kaldırır. Yani kendi bakışını tekleştirir. Bu ise bir olumsuz sonuç daha doğurmaktadır ki o, çerçevelemenin Varlığın açığa çıkma tarzlarını örtüyor oluşunun da örtülmesidir. Böylece iki tür kapalılıktan söz edilebilir. Doğanın istenen çerçevede kendini açmaya zorlanması ve bu zorlamanın kendi biricik yeni hakikatini ilanı.<sup>36</sup>

Greklerin doğruluğu açığa-çıkanın içinde ıslık ıslık görmeleri '*tekhne*' idi, '*physis*' kendiliğinden açılma olarak en yetkin ifadesini '*tekhne*'de gösteriyordu. Zihin, sanat ve el etkinliklerinin tümünü içeren '*poiesis*' kavramı bu yaratma etkinliklerini bir süreç olarak '*aletheia*'nın bir tarzı olarak ortaya koymaktaydı. Bununla birlikte, '*poiesis*' de '*Gestell*' de kader karakterine sahip bir gizini-açmadır. Modern teknik ise kendisini çerçeveleme biçiminde göstermektedir. Bu çerçeveleme, üretken alanın sadece egemen biçim ve tarzlar altında ortaya çıkmasına yol açarak, olagelenin Hakikatini ve özünü gizler, onu bozar, çarpıtır. Bu çerçeveleme, '*poiesis*'i tehdit eder.

Burada '*tekhne*'nin anlamı ciddi şekilde değişir. Öncelikle şimdi onun doğayla/var olanlarla kurduğu ilişki biçimi tamamen yenidir. Doğa, artık kendi giziyle birlikte açığa çıkan değil, kontrol edilen, zapt edilen, düzenlenen ve kontrol edilerek güvence altına alınan bir şeye dönüşür. Doğa tüm anlamlarını bu ve benzeri bağlarda açar. Yani doğa, ondan talep edilen hatta ona dayatılan isteklere uygun olup olmamaya görünür hâle gelir. Bununla birlikte canlılığın da anlamı değişir; mekanik tasarım iş başındadır.<sup>37</sup>

İkinci kavram el altında-duranı imleyen '*Bestand*' kavramıdır. Bu el-altında durma

<sup>35</sup> Heidegger, *Tekniğe Yönelik Soru*, s. 75.

<sup>36</sup> Gür, "Heidegger'de Varolanlar ile Dünyanın İlişkisi Üzerine", s. 136.

<sup>37</sup> Gür, "Heidegger'de Varolanlar ile Dünyanın İlişkisi Üzerine", s. 135.

durumu, bir şeyin nesne olarak karşıda-durma durumundan (*der Gegenstand*) ayrılır. ‘*Bestand*’, yani el-altında-hazır-bulunan nesnenin işlenebilir ve düzenlenebilir bir halde hazır olarak depolanabilir hâlde bulunmasıdır. ‘*Gestell*’ ile birlikte açığa çıkmayı ve onun hazır-oluş hâline getirilmesi sürecini ifade eder. Oysa modern tekniğin özünü açma tarzı da İnsanla ancak onun Varlığın açıklığındaki tanıklığıyla gözler önüne serilebilir. İnsan, bir etmen, bir yönlendirici, bir araç olarak bulunmaz bu ilişkide. Ancak o, modern tekniği de özünde açığa çıkma etkinliği olanın insan aracılığıyla olan bir şey olarak görmekle Varlığın unutulmuşluğu sorununun kökenine düşer. “Her şeyden önce, yalnızca gözümüzü dikip teknik-olana bakmak yerine, teknik içerisinde mevcudiyete-çıkan şeyi kavrayıcı bir bakışla olur bu. Tekniği bir araç olarak tasarımladığımız sürece, tekniğe hâkim olma iradesinde takılıp kalırız. Tekniğin özünün hızla dışına düşeriz.”<sup>38</sup> Nasıl Varlığı var olanlar üzerinden arayan insan ona kendi ölçütlerini koyarak kendini özne hâline getirdiğini varsayarsa Tekniği de teknik olanı belirlemekle ve bu belirlenenin onun özü saymakla sınırlı kalır. Kendi öznelliğini de nesne olarak elde bulunan olarak yorumlayan özne temelli modern düşünüm, insanın özünün düşünülmesinin de yitimine doğru ilerler. İnsan ‘*Dasein*’ olarak varlığını *animal rationale* olarak varsayar ve böylece bu yitim tehlikesinin tam ortasında yer alır. Ancak Heidegger bugün adamların çokluğundan (*Das Man*) ancak insanın (*Da-sein*) yokluğundan bu var olanlar ve varlık ilişkisi temeline gönderme yaparak değinir. Bununla birlikte Heidegger için insan, bugün artık hiçbir yerde kendisiyle, kendi özünüyle karşılaşamaz.<sup>39</sup> İnsanın özü de bilgi ve akıl temelli bir kavrayışta değil, eylem ve irade alanında, şeylerin kökensel ortaya çıkışlarının özüne yaklaşan bu alanlarda bakarak yeniden düşünülebilir.

Üçüncü kavram olay, ‘*das Ereignis*’ kavramıdır. ‘*Ereignis*’, ‘*aletheia*’ ile insanın arasındaki ilişkinin karşılıklı bütünlüğünü düşünmedir. ‘*Ereignis*’, oluş hâlindeki (*occurrence*) bir olay olarak yorumlanabilir. İnsan ile Varlık arasındaki bu kökensel ilişkide ne dilbilimsel açıdan ne de ontolojik farklılık açısından, etken ve edilgen öge olarak özne ve nesne ayrımı yoktur. ‘*Ereignis*’, Varlığın açılmasındaki yazgısallığın olayıdır. Var olan olarak tanımlanan Varlık’tan (metafizik düşünmenin ürünü olan varlıktan) Varlığın kendisi hakkında düşünmeye başlanıldığında bu olayın bir sahiplenme olduğu izlenecektir. Modern teknik böylelikle yazgısal bir çerçevelenme olarak açığa çıkmanın tehlikesini içinde barındırır. Ancak tehlike aynı zamanda dönüşü de içinde barındırır. Çatı kavramı modern tekniğin özü olarak, ‘*poiesis*’ kavramına bağlanılarak yeniden yorumlandığında, onun bir ‘*aletheia*’ olarak okunmasına olanak verir. Bu olanak, olana bakış olarak, “varlığın özünün reddedilmesinin korunmaya dönüşünü tanımlamaktadır.”<sup>40</sup> Böylelikle tehlikenin kendisi, dönüşün olanağını açığa çıkarmakla aynı zamanda çaredir de. “Tehlike, tehlike olarak durduğunda, unutulmanın dönüşünden

<sup>38</sup> Heidegger, *Tekniğe Yönelik Soru*, s. 94-95.

<sup>39</sup> Heidegger, *Tekniğe Yönelik Soru*, s. 86.

<sup>40</sup> Martin Heidegger, “Dönüş”, *Teknik ve Dönüş*, çev. N. Aça, Ankara: Pharmakon Yayınları, 2015, s.62.

dolayı varlığın korunması başlar; dünya olup biter.”<sup>41</sup> Tehlike, yazgısal olarak ortaya çıkan Varlığın açınımlarının kendisinde değil, onlara dair insan kavrayışında bulunur. Bu nedenle kavrayışın özünü bir açığa çıkma etkinliği olarak yeniden yorumlama imkânı, düşünmedeki dönüşüm olanaklarını da içinde barındırır.

#### IV. Sonuç

Yirminci yüzyılı derinden etkileyen Heidegger, teknik ve bilimdeki ilerlemelerle insanlığın yaşamlarını kolaylaştırma hedefleriyle doğru orantılı olmadığını gözlemleyen düşünürlerdendir. Modern düşüncenin, düalist töz anlayışıyla belirlenen ontolojisini aşmanın yolları üzerine diğer yirminci yüzyıl düşünürleri gibi kafa yoran Heidegger’in felsefesi çok bağlamlı bir felsefe olarak durur. Bu felsefede *Varlık, Dasein, poetik dil, hümanizm, teknik* gibi birçok kavram birbiriyle bağlantılı olarak geliştirilir. Ancak bu makale sınırları içerisinde Heidegger’in modern/metafizik düşünmeden ayrılan Yeni Düşünme yoluyla soruşturulan kökenini ‘*tekhne*’ kavramında bulan ve modern tekniğin özünü yeni bir kavramsal perspektifle ifşa etme çabalarına değinilebildi. Heidegger’e göre, modern/metafizik düşünme ile insan kendisini doğaya karşıt bir varlık, diğer var olanlar arasında bir varlık olarak konumlandırarak, Varlığın kendisini düşünmeyi unuttur. Öz bu düşünmede var olanın özü olarak kalır ve sınırlanır. Oysa bir şeyin hakiki özüne giden yol, insanı *Da-sein* olarak tanımlama ile başlayarak, onun Varlıkla kurduğu ilişkiyi anlama çabasıyla ve bunu modern/metafizik düşünmenin yaptığı gibi ayrıştırıcı bir üzerine-düşünme yoluyla değil, birlikte-düşünme yoluyla bütünsel bir Hakikat anlayışının yeniden kurulmasıyla kat edilebilir Modern teknik her şeyi hesaplanabilir ve düzenlenebilir hâle getirmişse de ondaki kökensel olarak ‘*aletheia*’ olarak kendini açan oluşu dinlemeye yönelen Yeni Düşünme Varlığın unutulmuşluğundan bir dönüş olanağı olarak durur.

#### KAYNAKLAR

- Aristoteles; *Poetika*, 1. Baskı, çev. Samih Rifat, İstanbul: Küçük Kitaplar, 2003.
- Davis, Bret W.; “Introduction: key concepts in Heidegger’s thinking of being”, *Key Concepts: Martin Heidegger*, ed. Bret W. Davis, Durham: Acumen Publishing, 2010.
- Delice, Didem; “Heidegger’in Tekniğin Kökenine İlişkin Soruşturması”, *FLSF: Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, ss. 307-328, S. 23, 2017.
- Figal, Günter; “Phenomenology: Heidegger after Husserl and the Greeks”, *Key Concepts: Martin Heidegger*, 1.Edition, ed. Bret W. Davis, Durham: Acumen Publishing, 2010.
- Guignon, Charles B.; “Introduction”, *The Cambridge Companion to Heidegger*, 1.Edition, ed. Charles B. Guignon, Cambridge University Press, 1993.
- Gür, Aysun; “Heidegger’de Varolanlar ile Dünyanın İlişkisi Üzerine”, *Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Dergisi*, ss. 128-143, S. 28, 2017.

<sup>41</sup> Heidegger, “Dönüş”, s.59.

- Heidegger, Martin; "The Way to Language", *Basic Writings*, David Farrell Krell, New York: Harper Collins Publishers, 1993.
- ; *Nedir Bu Felsefe?*, 1. Baskı, çev: Ali İrgat, İstanbul: Afa Yayınları, 1995.
- ; *Tekniğe Yönelik Soru*, 1. Baskı, çev. Doğan Özlem, İstanbul: Afa Yayınları, 1997.
- ; "Dönüş", *Teknik ve Dönüş&Özdeşlik ve Ayrım*, 1. Baskı, çev. N. Aça, Ankara: Pharmakon Yayınları, 2015.
- ; *Sanat Eserinin Kökeni*, 2. Baskı, çev. Fatih Tepebaşı, Ankara: De Ki Basım Yayım, 2011.
- ; *Hümanizm Üzerine*, 1. Baskı, çev. Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2013.
- Kart, Berfin; "Aristoteles ve Heidegger'in Sanat Kuramlarında 'Poiesis' ve 'Phronesis'", *Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Dergisi*, ss.77-88, s.25, 2015.
- Platon; *Devlet*, 8. Baskı, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995.



**TARİH – TOPLUM – SİYASET – SANAT**  
**ARAŞTIRMALARI**  
**HISTORICAL – SOCIAL – POLITICAL – ARTISTIC STUDIES**



## KRİPTO-POZİTİVİST BİR ÇAĞDA SANATIN İŞLEVİ

Özkan Gözel\*

### THE FUNCTION OF ART IN A CRIPTO-POSITIVIST ERA

Hayat yaşanması gereken bir gizemdir, yoksa  
çözülmesi gereken bir problem değil.  
Gandhi

Hayat hiçbir surette bayağı değildir, yaşadığımız  
her olay izah edilemez bir gizem barındırır.  
Boris Vian

Her sanat eseri bir gizem olarak kalır,  
eser sahibi için de.  
Iouri Mamleyev

#### ÖZ

Bu çalışma, kriptopozitivist olarak adlandırdığımız bu çağda sanatın işlevini sorguluyor. Çağımıza hâkim ideoloji olarak zihinlerimizi belirlemekte olan kriptopozitivizm kartezyen açıklık ve seçiklik ilkesine dayanarak gizemli olanı indiriyor ve metafizik olanı inkâr ediyor. İmdi sanat “açık seçiklik”ten “açık saçıklık”a geçildiği ve neredeyse her şeyin pornografikleştirildiği çağımızda gizemle teması yeniden sağlayabilir mi? Sanat dünyamıza kaybettiği gizemi iade edebilir mi? Bu çalışmada bunlar ve bunun gibi sorular ele alınacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Apaçıklık, açıklık ve seçiklik, sanat, kriptopozitivizm, gizem, gizeme açıklık, afyon, vecd, metafizik.

#### ABSTRACT

This work investigates the function of art in this era which we call cripto-

\* Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, ozkangozel@gmail.com. Yazı geliş tarihi: 30.10.2017; kabul tarihi: 04.12.2017.



positivist. The cripto-positivism which as the dominant ideology determines our minds reduces the mysterious and denies the metaphysical by being based on the cartesian principal of “clarity and distinctiveness”. Now, can art reassure the contact with mysterious in our era of transition from “clarity and distinctiveness” to “obsenity”, where almost every thing is pornografied? Can art bring back the mystery to our world, the mystery which it has lost? In this work these issues and similar ones will be examined.

**Keywords:** Evidence, clarity and distinctiveness, art, cripto-positivism, mystery, openness to mystery, opium, extasis, metaphysics.

...

## Giriş

Her ne kadar kurumsallaşmış biçimini 19. asırda aldığı kabul edilse de sanat, insanlığın başından beri şu veya bu şekilde var oldu. Bu durum, sanatın, insana ve topluma özsel olduğunu gösterir. İnsan sanatla daima hemhal olmuş bir varlıktır. Sanat ona bir yandan kendini ifade imkânı, diğer yandan da kendilik bilgisi sağlıyor. Keza sanat ikircikli bir biçimde insan için bir yandan bir nevi hakikat araştırması olurken, diğer yandan onun için oyun ve oyalanma işlevi görüyor.

Bu makalede biz metafizikten yoksun ya da metafizikçe yoksul saydığımız bu çağı alttan alta karakterize eden ideolojiyi kripto-pozitivizm olarak nitelendiriyoruz. Bu ideoloji, Althusser’in tabiriyle, biz *öznelere* (*sujets*) kendine *tâbiler* (*sujets*) olarak kuruyor.<sup>1</sup> Gündelik hayatlarımız olgularca belirleniyor ve zihinlerimiz *öte* fikrine yabancı bırakılıyor. Yeknesak ve yalınkat bir hayat yaşıyoruz ve varlığın bize kapalı veya örtülü bölgelerinden bihaberiz. Bizim için olgusalığın dışı yok sanki, öyle ki olgular arasına sıkışmış ve orada mahsur kalmışız. Bir içkinlik rejimine o kadar gömülüyüz ki aşkınlık ya da dışsallık duygusu bize yabancı. Gizem deyince buradan afsun gibi, hurafe gibi bir şeyi ya da mistifikasyonu anlıyoruz olsa olsa.

Kripto-pozitivizmin hâkim olduğu bu çağda metafizik olanla ilişkimizi yeniden nasıl kurabiliriz? Varlıkla bağımızı nasıl tazeleyebiliriz? Her şeyin açık, kendiliğinden açık, hatta pornografik olduğu bu çağda sanat gizemle, dolayısıyla metafizik olanla temasımızı sağlayabilir mi yeniden? Gizli-olguculuğun hâkimiyetindeki zamanımızda sanat bize olguların kesafetini aralayıp metafizik bir esinti yaşatabilir mi? Bu makalede bunları ve bunlara benzer soruları ele alacağız.

<sup>1</sup> Althusser’e göre öznenin ideolojide ve ideoloji aracılığıyla nasıl kurulduğu ile ilgili olarak bkz. Althusser, L., *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Y. Alp & M. Özışık, İletişim, İstanbul, 1994; ayrıca bkz. Gözel, Ö., *Öznenin Hakikat Kaygısı*, İz, İstanbul, 2017, s. 207-246. Burada “ideoloji”den kastımız elbette kriptolu veya kriptosuz pozitivizm ile bilimciliktir.

## 1. Gündelik uyku

“Sanat, diyor René Magritte (ö. 1967), gizemi, onsuz dünyanın var olamayacağı şu gizemi uyandırır.”<sup>2</sup> Demek ki dünya bize ne denli âşına olursa olsun, ona içkin bir gizem (A. Sır; Fr. *Mystère*; Alm. *Geheimnis*) var ve sanat bu gizemi uyandırıyor yani duyumsatıyor ve duyulur kılıyor. Başka bir ifadeyle, dünyanın gizemliliğinden biz sanat yoluyla haberdar oluyoruz. Pablo Picasso (ö. 1973) ise “Sanat ruhlarımızın üzerinden gündelik hayatın tozunu siler” diyor.<sup>3</sup> Türlü ahvaliyle gündelik hayat demek ki ruhlarımızı tozlandırıyor mütemadiyen, bizde meknuz esaslı bir şeylerin üstünü örtüp duruyor. Üstü örtüleni –tozlanana– kendine mahsus bir tarzda görünür kılan veya görüşe getiren sanattır. Sanat burada hergünkü koşturmaca esnasında fark edilmeden kalanı, detay ya da nüans gibi duranı, dokunulmamış olarak orada yatanı görünürleştirip şuur katına çıkarıyor.

Sanatın işlevini anlama çabasında bu iki iktibas birlikte düşünmekte fayda var: Gündelik hayhuy içinde biz dünyanın gizemliliğini, giderek gizemlilik diye bir şeyi ıskalıyoruz mütemadiyen yani dünyaya içkin gizemliliğin üstünden atlıyor, onun farkına bile varmıyoruz. Gündelik akışta her şey bize “zaten-öyle” ya da “kendiliğinden-açık” olarak yani kısacası “olağan” ya da “sıradan” olarak görünüyor. Duyarlılığımız köreliyor bu rutin, bu yeknesak hayat içinde, duyargalarımız dumura uğruyor. Sanat ise ruhlarımıza sinen tozu siliyor şöyle bir, bu surette bizi varlığın gizemine açıyor, her şeyi alelade bulup bundan bunalan bizlere alelade olanda yatan fevkaladelikliğini duyumsatıyor. Denebilirse sanatın bir imkânı da burada yatıyor: gizeme açılarak gündelik sıradanlığın fevkine yükselmek.

Gündelik hayat öyle bir şey ki onda “kendi”mizi ekseriya kaybediyor ve “herhangi biri” olup çıkıyoruz.<sup>4</sup> Gerek içine daldığımız maişet gaileleri gerekse peşine düştüğümüz türlü oyun ve oyalanmalar yani kâh yeknesak bir şekilde seyreden kâh ise bir parça heyecan yüklü olabilen tüm bu meşgaleler bizi “kendi”miz olmaktan alıkoyuyor. Kendimizi kaybettiğimiz gündelik olaylar ve ilişkilerde yuvarlanıp gidiyoruz ta ki bir travma, bir şok, bir sadme bizi ayıltana dek uyuşmuşluğumuzdan. İşte sanat böyle bir ayıltıcı müdahaleyi sağlıyor, sağlayabiliyor bize. Bizi hergünkü alelade uykumuzdan uyandırıyor, uyandırabiliyor. Peki ama neye? Fevkalade olana. Yani, gündelik akış esnasında hiçbir şekilde fark etmediğimiz şu *gizeme*, bağırında bir aşkınlık imkânı barındıran *gizeme*. “Gizem”e yani normal koşullarda akla ve duyulara “kapalı”, onlardan

<sup>2</sup> <https://www.goodreads.com/quotes/187602-art-evokes-the-mystery-without-which-the-world-would-not> (Erişim: 15.10.2017)

<sup>3</sup> <https://www.goodreads.com/quotes/tag/art> (Erişim: 15.10.2017)

<sup>4</sup> Heidegger’deki *gündelik hayat (Alltäglichkeit)* ve *das Man* analizlerine gönderme. Bkz. Heidegger, M., *Being and Time*, çev. J. Macquarrie & E. Robinson, Harper& Row Publishers, New York, 1962, § 27, ss. 163-168; Heidegger, M., *Varlık ve Zaman*, çev. K. H. Ökten, Agora, İstanbul, 2011, § 27, ss. 132-137.

“gizli” ya da “saklı” olana. Gizem, gizem olarak, “bura”dan değil, “ora”dandır, yine de kendini “burada” duyurur. Gizem, gizem olarak, kendini bütünlüğünde vermez hiçbir şekilde, yine de “oralı” varlığını “buradaki” bizlere duyumsatır ya da ihsas ettirir şu veya bu şekilde. Gizemin yeri, yer-olmayan yeri, “ora” yani başka bir ifadeyle “beri” ya da “öte”dir o halde. Bu bakımdan, “bura”yı aşkın olan gizemle kurulan ilişki *ipso facto* aşkınlıkla kurulan bir ilişkidir. Bu ilişki bizi içine gömülü kaldığımız içkinlik rejiminin “üstüne” yükseltir ya da “dışına” çıkartır: Gizem, bizi “bura”dan alıp-götürür; bizi tutup “öte”ye (ya da “beri”ye) cezp eder. Gizemin varlığını duyumsayan ve bu surette kendini onun te(s)hirine bırakan kişi, ortalama anlayışın üstüne çıkar ve/veya altına düşer. Bu çıkış ve/veya düşüş gündelik hayatın rutin akışında –uyumsuzluk ve/veya uygunsuzluk suretinde– bir dalgalanmaya veya çalkantıya neden olur. Sonuç itibariyle bu durum, aşkınlıkla sahici ve verimli bir ilişkiye dönüşebilir de dönüşmeyebilir de. Sanatın işlevi burada biter denebilirse. Bu işlev gizeme açıklığı sağlamak ve aşkınlığın imkânını duyumsatmaktan ibarettir.<sup>5</sup>

Evet, gündelik hayatta, o olağan akışta biz “herhangi biri”yizdir, “kendimizde” değildir. İşte sanat bu kendi-siz-leştirici sıradan ve olağan çerçeveden tutup-çıkartır bizi. Tutup-çıkarmakla kalmaz alıp-götürür. Nereye? Ortalama anlayışın eriminde olmayan bir yere. Rutinin dışına. Aşkınlığın eşiğine. Hangi sanat peki? Cins sanat elbette. Sıradan olanın aşıldığı yerde bu sanat kendini elit işi olarak gösterir. Böylece bir parça ayırırız gündeliğin çarkına kapılmış avamlık hâletinden. Hâsılı cins sanat seçkinleştirir bizi, biz sanatseverleri.

Şu hâlde sanat, dünyanın gizemine dair bir şuurulluk hâli peyda eder bizde. Gizeme açıklık uyanıklığı getirir beraberinde. Olağan akış üzerimize bir uyuşukluk, bir sersemlik salarken, sanat yoluyla kazanılan uyanıklık bu yalınkat uyuşukluğu dağıtır ve gizemle hemhâl olabilelim diye ek-statik bir alan açar önümüze.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Buradaki tasvirler gizemin örtüsünü-açıp onu faş etmeye yönelik değildir hiçbir şekilde. Kaldı ki gizem, gizem ise buna imkân yoktur. Burada gizemin ne olduğunu tespit ve tarife kalkışmıyor ve tasvirten öteye gitmiyoruz. Serdettiğimiz çaba, bu ‘fenomeni’ bilincimize ve/veya buluncumuza “belirdiği hâliyle”, dolayısıyla bizdeki “etkileri itibariyle” ele almaya yöneliktir. Denebilirse burada biraz hızlı, biraz da aceleci bir tarzda “görünmeyen fenomenolojisi”ni yapmaya çalışıyoruz. İnkircikli bir çabadır bu. Gizem gizem deyip de bir türlü sadede gelemiyoruz ve kaçak güreşmeyi tercih ediyoruz gibi bir intiba oluşuyorsa bu esasen *konunun tabiatından* kaynaklanmaktadır: Gizem ele avuca gelmez ve her zapturapt çabamızı boşa çıkarır. “Görünmeyen”in (*l’invisible*) nasıl fenomenolojisi yapılabilir ki? Yapılabilir mi? Yapılabilirse nasıl? Gizem, gizem dediğimiz perçeminden yakalayıp gösterebileceğimiz bir şey değil sonuçta. Tasvirler yoluyla yaptığımız, daha doğrusu yapmayı umduğumuz şey, muhatabımızın zihninde/kalbinde gizeme dair bir *intiba(h)* meydana getirmektir. Böylece onu gizem duygusuyla buluşturmak ya da yeniden buluşturmak. Şu da var ki bu tasvirlerin asıl muhatabı gizeme *zaten* açık olanlar yani onu *zaten* bir şekilde tanımış olanlardır, yoksa onu yakalayıp derdest etmek ve böylece rahatlamak isteyenler değil. Gizemin ne idüğünü *açık ve seçik* bir şekilde ortaya koyamayız. Bununla birlikte, gizem gibi bir şeyin varlığından bir yolla (mesela sanat yoluyla) haberdar olabiliriz.

<sup>6</sup> Şuurulluk/uyanıklık hâliyle vecd/esrime (*extase*) hâlinin bir arada anılması belki tuhaf karşılanabilir. Burada “uyanıklık içre sarhoşluk” (“sahv içre sekr”) olarak özetleyebileceğimiz tasavvufi bir istilahtan ilham alıyoruz. Bu bakımdan aklımıza ilk gelen isim Cüneyd-i Bağdâdî’dir burada. Cüneyd’in “sahv”ı

## 2. Sanatın ikircikliği

*Kültü[r]el* bir faaliyet olarak sanat yani ki cins sanat, –tıpkı ibadet gibi– bir vecd (*ek-stase*) imkânı sunuyor, sunabiliyor insana.<sup>7</sup> Burada insan kendine gelmek üzere kendinden çıkıyor ve gizemli olana temas ederek kendine dönüyor. Ve fakat kendini eski yerinde bulamıyor. Sonuçta cins sanat bir “kendilik bilgisi” sağlıyor bize. İşbu sanatın cinsliği bu bilgide, bu bilgiyi sağlama derecesinde yatıyor evveleminde. Varlığın gizemiyle temas eden ve bu temasta olgusalılığı aşkın bir gizemliliğin farkına varan insan şöyle bir silkinip ayılıyordur gündelik hâletin verdiği uyusukluktan.

Ayılmak, kendine uyanmak demek esasında, kendine ve varlığa. Olan-biteni başka gözle görmek demek hakeza. Ama –dikkat!– ayılmak, başka bir uykuya dalmanın başlangıcı da olabiliyor aynı zamanda.

Nitekim kendini “sıradanlığın” katarından ayrı düşüren sanatkar, sırf bu katardan ayrıldı ve bazı işaretleri yakaladı diye nihai menzile varacak değildir. Gizemin şifreleri yoktur, olsaydı gizem olmazdı zaten. Gizem, bazı işaretler salmakla birlikte, gizem olarak kaldığı için gizemdir. Sanat, varlığa serpilmiş gizemli işaretlere dair bizde bir şuur uyandırır uyandırmasına, ne var ki onların anlamını bize tam tekmiil sunmaz, sunamaz hiçbir şekilde. Hem işaretleri çözmekten ziyade, onların farkına varmak değerlidir ilk elde. İşaretlerle teması sağladığı noktada sanatın işi bitiyor denebilirse. Peki ama sanat noktainazarından ne işe yarıyor bu işaretler?

Sanat yoluyla kendini gösteren işaretler, içine daldığımız gündelik ve olağan uykumuzu bölmeye yarıyor haddizatında. Onları temaşa etmek, onları göz önünde bulundurmamak, onlarla hemhâl olmak uykusu bölünmüş hâlde tutuyor kişiyi. Olağan-olan’da boylu boyunca yayılmak yerine, onu kat etmeyi tercih eden sanatkarın bütün işi, olağanda olağan-dışı olanı duyumsatan bu işaretlerledir.

Evet, sanat uykumuzu böler bazen. Ne var ki bu durumda silkinip gerçekten uyanmak da bir kez uyandıktan sonra öbür yana dönüp uykuya kalınan yerden devam etmek de mümkündür. Mâlum tatlıdır uyku ve sanat uyuyan kişiyi şöyle bir silkse de daimi bir uyanışın teminatını veremez hiçbir şekilde. *Daha önemlisi*, sanatın bizi başka türden bir uykuya daldırıp daldırmadığını bilemeyiz her zaman.<sup>8</sup> Sanatın işi her hâlükârda şöyle

(uyanıklık) içinde “sekr” (sarhoşluk) barındıran bir “sahv”dı. Bu meyanda ekstazla birlikte bir teyak-kuzdan söz edilebilir. Sonuç olarak, sanatla işgalin verdiği vecdin/esrimenin aynı zamanda uyarıcı/uyandırıcı olduğunu, olabildiğini söylüyoruz. Cüneyd-i Bağdâdî ile ilgili bkz. Uludağ, S., *Cüneyd-i Bağdâdî*, Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2010. Ayrıca “sahv” ve “sekr” kavramlarıyla ilgili olarak bkz. Uludağ, S., *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kalcı, İstanbul, 2016; ve, Seccâdî, Seyyid Cafer, çev. H. Uygur, *Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü*, Ensar, İstanbul, 2007.

<sup>7</sup> Din ile sanat –*cultuel* ile *culturel*– arasındaki geçişmeleri ayrıca ele almak gerekir. Çağımızda sanat dine rakip, hatta hasım bir tinsellik formu olarak tezahür edebilmektedir. Bu meyanda, bugün, bilhassa Batı toplumlarındaki bazı kesimler söz konusu olduğunda, sanattan “lâdinî bir din” olarak söz edilebilir.

<sup>8</sup> Aynı şey elbet bilim için de geçerlidir.

bir silkmektir, kişiye kalmıştır uyanıp uyanmamak. “Hadi kalk!” demez çoğu kez, fakat daha ziyade “Kalkmaz mıydın?” der sanat, belli belirsiz ve mûnis bir sesle. Gündelik uykumuza karışır bu ses ve o esnada gördüğümüz rüyayı şöyle bir renklendirmeye yarar. Sanatın ipekten eli bizi içine daldığımız derin uykudan uyandırmaya yetmez çoğu zaman. Bu ipekten temas, bu hafifçe dürtüş rüyamıza (gündelik hayat) karışır her nasılsa ve orada latif bir okşamaya, bazen de tatlı bir kaşıntıya dönüşür. Gariptir, uyandıran, uyandırması beklenen sanat, bilakis uykuya uyku ekleyebilir ya da uykuyu –mesela ayakta uyuma gibi– tanınması daha güç başka bir kipe geçirebilir. Sanat bir imkândır, o kadar. Bu imkânın ne şekilde tezahür edeceği belli değildir her zaman.

Evet, sanata içkin bir *ikirciklik*ten söz ediyoruz. Sanat uyanışa vesile olabildiği gibi, tam tersine bir uykunun, bir uyuşmanın ya da bir uyuklamanın vesilesi ya da bahanesi de olabilir. Başka türlü söylersek, Platon’un hem zehir hem panzehir olabilen *pharmakon*’u (ecza) misali, sanat da bizim için bir uyarıcı, bir uyandırıcı olabildiği gibi, düpedüz bir uyutucu, hatta bir uyuşturucu olabilir. Sanat vesilesiyle gündelik uyuşuktan ayılıp bu kez başka türden bir uyuşukluğa kendimizi kaptırabiliriz. Sanatın ek-statik bir boyut içerdiğini söylemiştik: Sanatla kendinden çıkar insan. Kendinden çıkar ve bir daha kendini bulamayabilir...

Burada Marx’ın mahut sözünü hatırlıyoruz ister istemez: “Din halkın afyonudur.”<sup>9</sup> Sanat da elitlerin afyonu mu yoksa, gündelik hayatın üzerine şöyle veya böyle yükselebilen elitlerin? Onlar bu afyonla bir daha kendilerini bulmamacasına kendilerinden mi geçiyorlar yoksa?

Ancak bu “afyon” ifadesinde yatan *pharmakon*’vari ikircikliğe<sup>10</sup> dikkat çekmek gerekiyor hemen: Burada afyon kelimesinden zihnimizi ya da bedenimizi hissizleştiren bir uyuşturucu anlaşılabilmesi gibi, acılarımıza müsekkin, yaralarımıza pansuman olan mübrem bir tedbir de anlaşılabilir.

Yoksa müsekkin veya pansuman olma ihtimaliyeti bir meşgale olarak sanatı gözden çıkarmamaya, giderek onu vazgeçilmez saymaya yeter mi demeliyiz?

### 3. Açıklık ve seçiklik

Alfred Weber (ö. 1914) *Felsefe Tarihi*’nin Descartes’a (ö. 1650) ayrılan sayfalarında rasyonalizmiyle maruf bu filozofun 17. asırda olunabileceği kadar bilgin bir anatomist ve fizyolojist olduğunu, dolayısıyla da onun (umumi kanaatin aksine) “deneye en büyük yeri verdiği”ni söyler. Ayrıca Descartes’ı –deneyci– Bacon’ın (ö. 1626) zıttı olarak göstermenin cehalet eseri olduğunu da ilave eder. Bu bakımdan, felsefe tarihçisine göre, Fransız pozitivistleri felsefeyi *kesin bir bilim* yapmayı deneyen

<sup>9</sup> Marx, K., *Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çev. K. Somer, Sol, İstanbul, 1997.

<sup>10</sup> Bu konuda bkz. Derrida, J., *Platon’un Eczanesi*, çev. Z. Direk, Pinhan, İstanbul, 2014, s.47 vd.

Descartes'ı ataları olarak kabul etmede haksız sayılmazlar.<sup>11</sup>

19. asırdayız, bugünlere sarkan 19. asırda. Pozitivistler de *-a priori* düzeyde değil ama olgular (*faits*) düzeyinde<sup>12</sup> “kesinliğin” (*certitude*) ve “apaçıklığın” (*évidence*) peşindedirler. Tabiatıyla karışıklık ve kapalılıktan, dolayısıyla gizemden ve muammadan hoşlanmaz onlar. Bunları adeta yok sayıp bir kenara atarlar. Kesinliği ve apaçıklığı, ihtiramla önünde eğildikleri *bilim* sağlayacaktır onlara. Descartes, matematikten (geometriden) mühlhem kesinliği tüm bilimlere, bu arada metafiziğe aktarma derdindeyken<sup>13</sup>; pozitivistler, -atalarına muhalefetle- metafiziği defterden siliyorlardı daha en başta. Nitekim Auguste Comte'un (ö. 1857) “üç hâl yasası”na göre *metafizik evre* çoktan aşılmış olup hâlihazırda (yani 19. asırda) bilimin hükümferma olduğu *pozitif evre* idrak edilmekteydi ya da idrak edilmeye başlamıştı.<sup>14</sup>

Descartes'ın amacı, *cogito*'nun apaçıklığından hareketle her türlü şüpheden –ve tabii her türlü gizemden– ârî “kesin bir bilim” inşa etmeyi gerçekte. Burada *kesinlik* ve *apaçıklık* temel bir öneme sahipti.<sup>15</sup> Bu yolladır ki bilim; zan, şüphe ve kuruntu nevinden şeylerden ayrılıyor ve *emin (sûr)* bir temele kavuşuyordu. Burada bilhassa vurgulanması gereken nokta, Descartes ile birlikte *açıklık* ve *seçiklik* (*clarté et distinction*) hakikatin bizzat ölçüsü hâline gelmesidir. Böylece açıklık ve seçiklik arz etmeyen şeyler –belki de Descartes'ın niyeti hilafına– bütünüyle hakikat-dışı oluyordu. Oysa varlığın (bilimin konusu olan) açık ve seçik bölgelerinin yanı sıra, (bilimin konusu olmayan) kapalı ve alaca karanlık bölgeleri de vardır. Açıklık ve seçikliğe endeksli bu hakikat (*vérité*) tasavvuru sözünü ettiğimiz ikinci tip bölgeleri mütemediyen

<sup>11</sup> Weber, A., *Felsefe Tarihi*, çev. H. V. Eralp, Sosyal, İstanbul, 1991, s. 215.

<sup>12</sup> Lalande, sözlüğünde, pozitivistlerin tezlerini şöyle özetler: “Yalnız olguların bilgisi üretkendir; kesinliği bize sağlayan deneysel bilimlerdir; insan zihni, gerek felsefede gerekse bilimde, kendini daimi olarak temas hâlinde tutması ve her türlü *a priori*'den vazgeçmesi koşuluyla, ancak bu koşulda laf kalabalığından ve hatadan salim kalır; ve nihayet: “kendinde şeyler”in alanına nüfuz edilemez, düşünce olsa olsa bağıntılara ve yasalara ulaşabilir.”, Lalande, A., *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, PUF, Paris, 1972, “positivisme” md.

<sup>13</sup> “Kesin bir bilim yapmak amacıyla geometrik metodu metafiziğe uygulamak: Dekartçılığın ana fikri budur”. Weber, A., *Felsefe Tarihi*, s. 215.

<sup>14</sup> “Comte insanlığın tarihsel gelişiminde bir birini takip eden üç hâl ya da evre varsayıyordu: teolojik evre, metafizik evre ve nihayet (hakikate gerçek anlamda erişimin sağlandığı) pozitif evre. Keza, bir rivayete göre, sosyoloğumuz, insanın, çocukluğunda teolog, gençliğinde metafizikçi, olgunluk evresinde de bilim adamı/pozitivist gibi düşündüğü kanaatindeydi. Çocuksu ve delişmen evreleri geride bırakan insanlık “düzen ve ilerleme” (*ordre et progrès*) şiarında en âla anlatımını bulan pozitivist/pozitivist evreye ya el'an ulaşmış ya da ulaşmak üzeredir. Dinin yani semavi anlamda dinin, bilhassa da Hıristiyanlığın tasfiye edildiği bu evrede, doğan boşluğu bilim (pozitivist bilim) alacak, bilimin ölçüsüz tebcil ve takdisi ondan seküler bir din doğuracaktı: İnsanlık Dini'dir bu, (semavi anlamda) “tanrısız”, hümanist, bilimperest bir din. Ve fakat bu yeni dinin de elbet bir tanrısı olacaktı: İnsanın kendiydi bu nevezuhur tanrı.” Gözel, Ö., “Narsist Döngü: Hümanist Trajedi”, *Sabah Ülkesi*, no: 46, Ocak/2016, s. 19-20.

<sup>15</sup> “Kesinlik” ve “apaçıklık” kavramları için bkz. Buzon, F. & Kambouchner D., *Le Vocabulaire de Descartes*, Ellipses, Paris, 2002, s. 9; ayrıca bkz. Cottingham, J., *Descartes Sözlüğü*, çev. B. Gözkân vd., Sarmal, İstanbul, 1996, s. 26-31.

göz ardı ediyordu. Giderek aklın ışığının kuşatamadığı bu bölgeler yok sayılıyordu. Burası Descartes'ın –pozitivistlere de ilham kaynağı olduğu anlaşılan– şu ifadesini nakletmenin tam da yeridir: “Uğraşmamız gereken konular *yalnızca* aklımızın kesin ve açık bir bilgi edinmeye yeteceğini kestirdiklerimiz olmalıdır.”<sup>16</sup> Peki ama haklarında “kesin ve açık” bilgi edinemeyeceğimiz, gizem arz eden yani “aklın ışığı”nda çözümlenemeyeceğimiz varlık bölgelerini ne yapacağız?

Descartesçi hakikat tasavvuru pozitivist ve/veya bilimciliği (*scientisme*) alttan alta belirlemiş ve beslemiştir hiç kuşkusuz: Bilimin işi “bilmece”lerdir, yani bilmeye konu olan, bilinebilir olan, dolayısıyla da deneye ve gözleme konu edilebilen şeylerle, kısacası *olgular*ladır (*faits*). Descartes'tan şu veya bu şekilde ilham alan pozitivistlere göre deneye vurulamayan ve olgu karakteri taşımayan şeyler *açıklık ve seçiklik* ölçütüne uygun düşmediklerinden daha en başta hakikat-dışı sayılmaya, dahası saçma ve anlamsız (*non sens*) olarak görülmeye müstahaktır. Nitekim, sonradan, 20. asırda mantıkçı-pozitivistler de aynı yolu takip edecek, metafiziği ve her türden gizemi saçmalık ya da anlamsızlık olarak yaftalamakta tereddüt göstermeyeceklerdir.<sup>17</sup> Niye? Çünkü bu muğlak alan, mantıksal-olgusal çerçeveyi aştığı için tarassut dışı kalmakta, hakkında konuşulamamaktadır. Ez-cümle, pozitivist ilmihale göre varsa yoksa gözlemlenebilir ve deneye konu edilebilir olgular *vardır, ötesi yoktur*.

Bilimin işi “bilmece”lerdir, evet. Daima deney alanında yani “bilinebilir” alanda iş görür bilim. Muammaya, bilişsel (*cognitif*) yolla nüfuz edilemez olan muammaya tesadüf ettiğindeyse, ya onu bilmeceleştirmeye çalışır ya da büsbütün hesap dışı bırakır. Başka bir ifadeyle, bilim –pozitivist bilim– kendini aşan bir gerçeklik boyutuyla karşılaştığında ya onu kendi terimlerine çevirip orada çözümlenmeye ya da saçmalık/anlamsızlık olarak yaftalamaya meyleder. Pozitivist bilimin epistemolojik stratejisi böyle işler.<sup>18</sup> Her hâlükârda muammadan, gizemden hoşlanmaz bu bilim. Zira her şey ama *her şey açıklanabilir ve açık kılınabilir olmalıdır*. Bilimin –pozitivist bilimin– ideali, her şeyin gizeminden soyundurularak aklın kesif ışığı altında aydınlatılması ve *mutlak bir şeffaflığa*<sup>19</sup> kavuşturulmasıdır. Yine, (pozitivist bir) bilim adamının hülyası, bütün gizemlerin çözüldüğü, mutlak anlamda gizem-siz-leştirilmiş bir âlemdir. Her şey tam bir aydınlık ve şeffaflık içinde kendini görüğe vermelidir! Âlemde her ne var ise ben onu gözümle/mikroskopumla/teleskopumla açık seçik –açık saçık!– olarak görebilmeliyimdir! Eğer ben onu gözlerimle açık seçik olarak göremiyorsam o yok hükmündedir! Olgular kendilerini bana çıplak, çırılçıplak olarak teslim etmelidirler!

<sup>16</sup> Descartes, R., *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, çev. M. Ökmen, Sosyal, İstanbul, 1986, s. 10; italik bize ait.

<sup>17</sup> Krş. Nath, S., & Acharjee, S., “Has Logical Positivism Eliminated Metaphysics?”, *International Journal of Humanities and Social Science Invention*, www.ijhssi.org Volume 3 Issue 11, November. 2014, ss. 38-42.

<sup>18</sup> Krş. Gözel, Ö., “Narsist bir Döngü: Hümanist Trajedi”, s. 19.

<sup>19</sup> Krş. Han, Byung-Chul, *Şeffaflık Toplumu*, çev. H. Barışcan, Metis, İstanbul, 2017, ss. 31-36.

Bilimin işi katman be katman soymaktır varlığı, ta ki mutlak şeffaflık yani gizemsizlik demek olan sıfır noktasına varana dek.

Oysa âlem, açıklıkları yanı sıra kapalılıklarıyla âlem değil midir? Ne denli kesif olursa olsun aklın ışığı yaratılışın bütün kuytuluklarına, köşelerine, izbelerine nüfuz edebilir mi? Dolunay hâlinde dahi ayın hep bir karanlık yüzü olmayacak mıdır? Hele Tanrı'nın insandan gizlisi saklısı olmayacak mıdır hiç? Sorular, sorular...

#### 4. Kripto-pozitivizm

Bugün 19. asrın imali şu pozitivistliğe vurmak kolay, hem çok kolaydır, çünkü bugünden bakıldığında çoktan aşılmış, bir hayli aşınmış görünüyor. Bugün sosyal bilimlerde pozitivistlikle suçlanmak ağır bir hakarete mazur kalmak anlamına geliyor. Birine pozitivist yaftası yapıştırıldığında, o ağır bir töhmet altında bırakılmış oluyor. Peki ama pozitivistizm bugün aşıldı mı, aşındı mı gerçekten? Comte'culuk düşünce tarihinin tozlu sayfalarına def mi edildi? Bir zamanlar pozitivistizm diye bir şey vardı da o günler geride mi kaldı şimdi?

Oysa biz pozitivistliğin (ve/veya bilimciliğin) bugün kesinkes aşılmış olduğu kanaatinde değiliz. Hâkim, hatta abartılı bir anti-pozitivist söyleme rağmen alttan alta bir *kripto-pozitivistlik* varlığını sürdürüyor hâlâ.

Pozitivistlik ölmedi, ama başka bir kisveye büründü. Ölmedi pozitivistlik; zira, dikkat edildiğinde görüleceği üzere, bugün de, ekseriya insanlar “aşkın olan”dan ziyade “olgusal olan”a boyun eğiyor ve hayatlarında “olgusal belirlenim”i esas alıyorlar. Ama ikrar edilmiyor pek bu. Sözleriyle ne derlerse desinler, hâlleriyle “Gözlerimle görmediğime asla inanmam yani onu kaale almam” diyor bu insanlar. Evet, hangi teorik veya itikadi çerçeveye bağlı olduklarını beyan ederlerse etsinler, fiiliyatta veya hayat tarzları itibarıyla “öteye adım yok!” diyorlar. Hayatlarının tanziminde “olgusal durumu” mihver olarak alıyor, buna mukabil “görünmeyen”e dair mülâhazalarını hayatlarına aksesuar yapıyorlar. “Görünmeyen”e iman etmiyor gerçekte onlar. Dememiz o ki “meta-fizik”, “öte” ya da “gaip” diye bir şeyi sureta kabul etseler dahi pratikte ona merkezi bir yer açmıyorlar. Ama bir –miş gibi yapma tavrı hâkim. Kripto-pozitivistlik diyoruz biz buna– kripto-ateizm der gibi.

Max Weber (ö. 1920) kapitalizmin hâkimiyetiyle birlikte “dünyanın büyüünün bozulduğu”ndan (*Entzauberung der Welt*) söz açmıştı.<sup>20</sup> Heidegger (ö. 1976) ise teknolojik nihilizmin hükümferma olduğu Yeniçağ ile birlikte “tanrıların yeryüzünü terk

<sup>20</sup> Bu “büyü-bozumu” anlamını yitirmiş modern dünyanın entelektüalizasyonunun ve rasyonalizasyonunun saf bir ürünüden başka bir şey değildir. Weber, M., *L'Éthique Protestante et l'Esprit du Capitalisme*, Paris, Plon, 1985.



ettiği”nden...<sup>21</sup> Bu meyanda biz de kripto-pozitivizmin hükümranlılığında “dünyanın gizeminin çözüldüğü”nden bahsetsek yeridir! Kim bilir tüm bu adlandırmalar esasta aynı kapıya çıkıyordur: Hayatlarımız *rationalisé* oldu tepeden tırnağa ve orada gizeme, muammaya, gaybi olana yer kalmadı artık; öyle ki aşkınlığı tarttik büsbütün hayatımızdan.

Mahcup bir ateizm hükümferma çağımızda ve itiraf edilmemiş bir pozitivizm!

## 5. Gizeme açıklık

Peki ya sanat? Gizemi çözülen dünyada sanatın işlevi ne ola ki?

Ama ilkin itizale uğramış bir dünyada sanat hâlâ bir mana ifade eder mi diye sormalıyız kendimize. Evet; sanat, her şeye rağmen, bir imkân olmayı sürdürüyor mu bu kripto-pozitivist dünyada?

Sanat hâlâ bir imkânsa halihazırdaki kripto-pozitivist indirgemeciliğe karşı antidot işlevi görebilmeli ve bu surette ispat-ı vücut edebilmelidir!

Keza, “gizeme açıklık” (*die Offenheit für das Geheimnis*) kavramının<sup>22</sup> hakkını verebilmelidir!

Konumuz sanat ve gizem ilişkisi. İlkin, sanata içkin bir gizemlilikten, sonra da sanatın bizi gizeme açma imkânından söz açacağız.

*İlk olarak*, sanat eseri bir *gizem* yani bir nevi *izah-edilemezlik* barındırır kendisinde. Nitekim “Sanatta değerli olan tek şey, onda izah edemediğimiz şeydir” der Georges Braque.<sup>23</sup> Sanata içkin gizem ve izah-edilemezlik meselesi sanatın teknikten farkına müracaatla ortaya konulabilir ilk elde.

Her ne kadar teknik ile sanat arasında kökensel bir akrabalık olsa da sanat eseri teknik bir üründen esasta ayrılır. Zira teknisyenden farklı olarak sanatkar, eserini önceden tasarlanmış belirli kurallara göre oluşturmaz. Yine, teknik üründen farklı olarak, daima bir tesadüf payı –ya da dilerseviz vehbi bir yan– vardır sanat eserin oluşumunda. Eser, önceden tayin edilmiş kuralları ve öngörülerini kenara iter ya da aşır geçer. Teknisyenin aksine, sanatkar eserini izah edemez, etmesi de gerekmez.

<sup>21</sup> “Tanrıların dünyayı terk etmesi” Yeniçağ bilimiyle irtibatlıdır. Bkz. Heidegger, M., “L’Epoque des Conceptions du Monde”, *Chemins qui ne Mènent nulle Part* içinde, çev. W. Brokmeier, Gallimard, Paris, 1962, ss. 99-146; Heidegger, M., “Science et Meditation”, *Essais et Conférences*, içinde, çev. A. Préau, Gallimard, 1958, ss. 49-79. ayrıca bkz. Heidegger, M., *Nietzsche’nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, çev. L. Özşar, Asa, Bursa, 2001, ss. 65-102.

<sup>22</sup> Heidegger’den mülhem bu kavram için bkz. Gözel, Ö., *Öznenin Hakikat Kaygısı*, s. 179 vd.; ayrıca bkz. Heidegger, M., “Serenité”, çev. A. Préau, *Questions III & IV* içinde, çev. J. Beaufret vd., Gallimard, Paris, ss. 131-148.

<sup>23</sup> <http://www.abc-citations.com/themes/art/page/4/> (Erişim: 15.10.2017)

Eserin kaynağının sanatkâr olmayışından<sup>24</sup> olsa gerektir bu izah güçlüğü. Sanat eseri bir “yaratım”dır, bununla birlikte sanatkârın “yaratıcı” olduğu kesin değildir. Sanatkâr eserine *mehaz* değil de *vesiledir*, *tercümandır* daha ziyade. Sanatkârdan yaratıcılık nitelemesini –kısmen veya tamamen– nefyetmek hiçbir şekilde tenzil-i rütbe değildir onun için. Esere tercüman, ona vesile olmak az şeref değildir. Sonuçta, eserde ortaya konan ya da dile gelen “öznellik” değildir hiçbir şekilde. Sanatı biz bireysel yaratım fikriyle açıklamıyoruz.

Teknik imalata için tanımlanabilir, açık seçik, öngörülebilir süreçler söz konusu değildir sanat eserinin yaratımında. Esere, oluşumunda yatan bu gizemlilikten ya da kapalılıktan ötürü, “bilmece” değil de “muamma” dense yeridir. Muamma bir bilmece gibi çözümlü bir kenara atılacak bir şey değildir. Ama eserle birlikte varlığını sürdüren bir şeydir. Tuhaf bir çekimi vardır onun, tuhaf ya da gizemli.

Gizemlilik eseri tuhaf bir cazibeyle donatır ki buna *aura* diyoruz. Eser *aura* içinden kendini hem gösterir hem de geri çeker. Bu açılıp-kapanma ya da gel-git hareketi bir uyarılma, bir hoşlaşma ya da bir merak yaratır esere muhatap kişide. Sanki eser gizemini verecek gibidir, ama hiç de öyle değildir. Eser, cins bir eser tüketilemezdir. Ne bakışın tazyiki ne de izahın kuvveti onu tüketemez. Eser –cins eser– cezp eder bizi, hatta bazı nadir anlarda cebzeye getirir. Eser bize bir ek-staz, bir vecd, bir kendinden-çıkma imkânı sunar. Ama bu kendinden-çıkışın “nereye”si her zaman malum olmayabilir.

Esere mahsus gizemlilikten söz ettik buraya kadar. Hemen belirtmelidir ki benzeri bir gizemlilik eser sahibi yani müellif için de söz konusudur. Sanat eserini izah ederken dehaya başvurulur bazen. Sözgelimi Kant, sanat eserini deha ile açıklar. Peki ama nedir deha? Var mıdır açık, apaçık bir tanımı? Deha, yetenekten fazlasıdır bilindiği üzere, bununla birlikte o fazla yetenekli olmak gibisinden bir şey değildir hiçbir şekilde. Dehanın illa bir tanımı yapılacaksa bu “izah edilemeyen yetenek” olmalıdır. Bu gizemli yetenek sanat eserinin vücuda gelişine *vesile* olur, nasıl ki baba çocuğun meydana gelişine *vesile* olursa. Kant’a göre deha odur ki doğa sanata *onun yoluyla* (*durch welche*) kural verir.<sup>25</sup>

*İkinci olarak*, sanat yoluyla biz gizeme açılırız. Metafizik-yönelimli sanattan, bilhassa ondan söz ediyoruz burada. İşbu sanat gizemli olanı bize duyumsatabilir. Bizi içine gömülü kaldığımız şu düz ve yavan olgusallığın dışına çıkarabilir, şu kendiliğinden-açık ve yalınkat gerçekliğin üstüne kanatlandırabilir. Bizi metafizik işaretlerle tanış kılabilir. Aynı bir de görünmeyen yüzü olduğunu bize ihsas ettirebilir. Her şeyin tuhaf bir şekilde açık, fazlasıyla açık, giderek açık saçık görüldüğü şu dünyada –apaçıklığı

<sup>24</sup> Bu fikir Heidegger’de de vardır. Bkz. Heidegger, M., “L’Origine de l’oeuvre d’art”, *Chemins qui ne Mènent nulle Part* içinde, çev. W. Brokmeier, Gallimard, Paris, 1962, ss. 13-98.

<sup>25</sup> “Deha yetenektir (doğa vergisi) ki sanata kural verir. Yetenek sanatçının doğuştan yetisi olarak, kendisi doğaya ait olduğu için, bu şöyle de anlatılabilir: *Deha* doğuştan anlık yatkınlığıdır (*ingenium*) ki doğa sanata kuralı *onun yoluyla* [*durch welche*] verir. Kant, I., *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çev. A. Yardımlı, İdea, İstanbul, 2011, s. 176; ayrıca §46-§50.

bu kez de pornografi olarak tecrübe ettiğimiz şu post-kartezyen dünyada– bu sanat bize varlığın gizemini duyumsatabilir.

Sanat, bilhassa da metafizik-yönelimli sanat söz konusu olduğunda, gizemin sanat yoluyla dünyaya iadesi imkân dairesine girer.

Sanat eseriyle kurduğumuz ilişki, bir pozitivistin ya da kriptopozitivistin bir olguyla kurduğu ilişki gibi olmamalıdır ama. Buna göre, sanat eserinin –bir gizemin– önündeyken öncelikli derdimiz onu ne izah etmek hatta ne de anlamak olmalıdır. Keza, ilk elde tavrımız kendimizi sanat eserinin yaydığı tesire (ya da dilerseiz teshire) açık tutmak olmalıdır –elbette peşin hükümsüz ve münfail bir şekilde.

Şu hâlde, sanat eseriyle ve genel olarak gizemle *ilk karşılaşmamız* ne indirgemeci bir izah ne ihata edici bir kavrama ne de dikkatli bir tetkik tarzında olmalıdır. Bilakis, kendimizi bir yandan münfail bir şekilde gizemin nüfuzuna açık tutarken, diğer yandan kendimizi eserden yayılan tes(h)ire bırakmalıyız. İlla anlama diyeceksek, burada “anlama” eserden “müteessir olma”yla aynı anlamdadır. Epistemolojik değil *ontolojik* bir ilişkidir burada asıl olan. Sonuç olarak, bir sanat eserini onu inceden inceye tetkik edenler değil, ondan derinlemesine müteessir olanlar “anlar” en iyi! Burada teessürün derinliği anlamının derinliğidir tam da. İzah çabaları ve saire... bunlar gelecekte sonra gelir.

## 6. Sonsuzla ilişki

Sanat eseriyle ve genel olarak gizemle ilişkiyi Descartes’ın (ö. 1650) –yine o!– Sonsuz ile ilişkisine benzetmek isabetli olacaktır. Burada, başka şeylerin yanı sıra, sanat eseriyle kurulacak sahici ve verimli bir ilişkinin ipucunu buluyoruz. Aktaracağımız iktibas filozofun düşüncesinin *pozitivist ya da kriptopozitivist olmayan* yorumlarının mümkün, dahası tercihe şayan olduğunu göstermeye matuftur aynı zamanda. Bu vesileyle “Bir Descartes yok mudur Descartes’ta Descartes’tan içeru?” diye sormak lazım. Zira 28 Ocak 1641’de Mersenne’e yazdığı mektupta kelimesi kelimesine şöyle diyor Fransız filozof:

Mösyö Morin’in risalesine şöyle bir göz attım. Başlıca kusuru, sonsuzu sanki zihni onun üzerindeymiş gibi ve sanki onun özelliklerini kavrayabilirmiş gibi ele almasında yatıyor. Herkeste görülen ortak bir hatadır bu. Bense, özenle kaçındım bundan; zira ben sonsuzu yalnızca ona boyun eğmek üzere [*pour me soumettre à*] inceledim, yoksa onun ne olduğunu ya da ne olmadığını tespit etmek üzere değil.<sup>26</sup>

Levinas’ın (ö. 1995) başkasıyla ilişkiye (dolayısıyla etiğe) model yaptığı Descartesçı Sonsuz’la ilişkinin –bu ilişkide yatan “formel yapı”nın– *gerek* sanatseverin sanat eseriyle ilişkisine, *gerekse* sanatın gizemle (başka’yla!) olan ilişkisine tatbik

<sup>26</sup> Aktaran Gözel, Ö., *Varlıktan Başka*, İthaki, İstanbul, 2011, s. 7.

edilebileceği kanaatindeyiz. İlk Descartes'ın metafizikte söz konusu ettiği bu “formel yapı”yı Levinas sonradan etiğe uyarlamıştır ki bu uyarlama en âlâ anlatımına şu veciz ifadeyle kavuşur belki de: “Başkası benim ona dair fikrimi aşan kimsedir tam olarak.” Demek ki başkası kendi kategorilerime indirgeyemediğim, zihnimde şuraya veya buraya konumlandırmadığım kimsedir. Keza başkası sosyolojik ya da antropolojik izah çabalarını aşan, kendisine tatbik ettiğimiz çerçeveyi mütemediyen boşa çıkaran (trans-ontolojik ve) metafizik bir zatiyettir. Bizse Levinas'ın etiğe uyarladığı bu formel yapının ya da ilişki tarzının pekâlâ *estetiğe de* uyarlanabileceğini düşünüyoruz.

Peki ama Descartesçı “Sonsuz ile ilişki”nin prototipini sağladığı bu “formel yapı” gerçekte nasıl bir şeydir? Bu yapı, yönelen-yönelinen arasında yönelimsel bir ilişki varsayar. Levinas bu ilişkiye “aşkınlığın yönelimselliği” adını verir. Yönelimselliğin bu türüne göre, yönelen yöneldiği şeyi ne masseder, ne de nesneleştirir, ama onda *indirgenemez bir fazlalık ya da başkalık* bulur daima.<sup>27</sup> Dahası, yönelen yöneldiği şeyde rastladığı bu fazlalık ya da başkalığı bilişsel süreçlerde çözüdürmeye kalkmaz hiçbir şekilde ama onun talep ettiği, onunla ilişkiye uygun düşen tavrı göstermeye yönelir: Ona karşı riayetkâr bir tutum sergiler ya da daha dolaysız bir ifadeyle ona “boyun eğer” (*se soumettre à*). Bu demektir ki onun üstünde-durma (refleksiyon) gibi bir çabayı öne almaz, bilakis kendini onun altına-koyar (*sous-mettre*).

İlk olarak, bu yapının sanatsever-sanat eseri ilişkisinde kendini nasıl gösterdiğine bakmalıyız. Bu ilişkide alımlayan (sanatsever) alımladığı şeyi (yani eseri) kendi zihni kategorilerine indirgeyip orada çözüdüremez hiçbir şekilde. Burada bilen bilineni massettiği tarzda bir bilme (*savoir*) ilişkisi söz konusu değildir. Sanatsever esere yönelişinde onu “bir yere oturtma” ya da onun “koordinatlarını belirleme” derdinde değildir ilk elde. Bu yüzden bu ilişki, bilişsel olmayan bir tarzda yani “hayranlık”, “şaşıрма” ya da “afallama” (şok) tarzında gerçekleşir evveleminde. Eser bir izah çerçevesine oturtulmaz ya da oturtulamaz, bu yüzden ki bir “teessür” (bazen de bir infial) yaratır onu alımlayan kişide. Bu ilişkide bilişsel anlamayı aşan bir *başkalık* ya da böyle bir anlamadan taşan bir *fazlalık* vardır ki söz konusu teessürün müessiriyetini belirleyen budur tam da.

İkinci olarak, Sonsuz'la ilişkinin bu “formel yapısı” sanatın gizemle (başka'yla) ilişkisine tatbik edilebilir. Sanat(kâr)ın gizemle ilişkisinde de aynı şekilde, massedilemeyen ya da indirgenemeyen bir başkalık ve/veya bir fazlalık çıkar ortaya. Sanatkârın gizemle ya da gizemli olanla ilişkisi onu salt olarak “incelemek” ya da onun üzerinde salt olarak “refleksiyonda bulunmak” tarzında değildir. Ama kendini ondan edilgin bir şekilde “etkilenmeye (teessüre) bırakma” tarzındadır öncelikle. Başka bir ifadeyle,

<sup>27</sup> Levinas “aşkınlığın yönelimselliği”ni (Husserlci) “noetik-o-noematik yönelimselliği”ni karşısına çıkarır. Bu ikinci tür yönelimsellik, varlık ile bilinç arasında tam bir bağlaşımla ya da upuygunluk varsaydığından, başka olana saygıyı gözetmez ve onun başkalığını/aşkınlığını indirger. Bu kavramların açıklaması için bkz. Gözel, Ö., *Varlıktan Başka*, İthaki, İstanbul, 2011, s. 144 vd.

burada gizemli olana izah çerçeveleri dayatma değil, ama kendini ondan gelecek etkiye hazır tutma ya da hazır bulundurma söz konusudur evveleminde.

Eserle ilişkiye dönecek olursak, bugün sözgelimi Şeker Ahmet Paşa'nın (ö. 1907) bir tablosuyla, diyelim ki "*Ormanda Oduncu*"yla karşı karşıya gelindiğinde, esere *doğrudan* temas etmek yani görerek ve hissederek onunla *birebir ilgi kurmak* yerine, onu mümkün olduğu kadar çok ve farklı açılardan ve mümkün olduğu kadar kaliteli bir şekilde fotoğraflama eğilimi baskın çıkıyor ekseriya. Anlaşılan o ki fotoğraflar üzerinde *neden sonra* bir inceleme ya da bir irdeleme yapılacak ve hipotezler, çıkarımlar, akıl yürütmeler ve saire yoluyla *post factum* bir hükme varılacaktır. Eserle *o anda birebir ilgi kurma* ya da onunla birkaç dakika da olsa *baş başa zaman geçirme*, fotoğraflamayla sağlanan bilgilenmeye ya da malumat toplamaya feda ediliyor nedense. Oysa fotoğraf/lama eserle aramıza *sun'i bir dolayım* sokuyor ve bizi onu *bizzat* tecrübe etmekten ve onun *aurasını* duyumsamaktan alıkoyuyor. Sonuç itibarıyla, eseri "kendi olarak" yani gizemi ya da muamması içinde doğrudan doğruya alımlamak yerine, onu fotoğraf *aracılığıyla* düpedüz "nesne"leştiriyoruz. Esere "nesne" muamelesi yapıp onun "muamma" karakterini ıskaladığımızda, "bütün"ü kaçırarak tarzda, onun şu veya bu "özelliğine" odaklanma ya da şu veya bu "parça"sında takılıp kalma eğilimine gireriz.

Vel-hâsıl, bize göre bir sanat eserine muhatap olmak, onu *bütünlüğünde* duyumsamakla alakalıdır ilk elde. Bütün nedir burada? Fiziksel bir şey değil, ama bize "eksiksizlik" veya "tamlık" hissini veren şeydir tam olarak. Bu his gizemle ya da *aurayla* bağlantıya sokar bizi. *Aura* bütünde(n hareketle ve/veya bütünle bağlantılı olarak) kendini duyurur. Bir "ayrıntı" veya bir "nüans" üzerinden bütüne ulaşmak da pekâlâ mümkündür ki bunlarla meşguliyet bütüne erişimi (dolayısıyla gizeme açıklığı) sağladıkları ölçüde isabetli olabilecektir.

Bütün ya da ondan yayılan *aura/gizem*, kendini *ilk bakışta* ya da *ilk temasta* duyurur ekseriya. Esere *ilkin* bütünlüğünde yakalandığımızda kendimizi gizemle karşı karşıya buluruz. İlk intiba çok önemlidir, gizeme bir ilk uyanıştır bu. Şu hâlde, bu müstesna ânı fotoğraflama (zapturapta alma) gibisinden nesneleştirici çabalarla heba etmek yerine, eserle hemhâl olmak ve ânın tadını çıkarmaya bakmak daha akıllıca değil midir?

Eser *üzerine* değerlendirmeyi –hiç olmazsa bir süreliğine– askıya alma ve kendini ondan gelen tes(h)ire edilgin bir şekilde açık tutma, gizeme açıklığın ya da gizemle temasın koşuludur. Yaşadığımız bu kripto-pozitivist çağda sanatın işlevi esasta gizeme açıklık kabiliyetiyle irtibatlıdır. Gizeme açıklık, meta-fizik olanla ilişki demektir aynı zamanda. Sanat(kâr)ın metafizik olana açıklığı, bu kendini-etkiye-açık-tutma *edilgisi* (*passion*) yoluyla sağlanabilir ancak. Metafizik-yönelimli sanat(kâr) dediğimiz, gizemle ilişki kurmasını bilen ya da daha doğrusu kendini her nasılsa gizemle ilişki içinde bulmuş olan sanat(kâr)dır.

Metafizik-yönelimli sanat(kâr)ın işi, metafiziğin ne olup ne olmadığını *tespit ya da tarif etmek* değildir hiçbir şekilde. O, bizi gizemin varlığından, dolayısıyla da varlığın

gizeminden haberdar ederek *düşünüme-öncel* bir şekilde metafizik olanla temasa sokar yalnızca. Bunun *üzerine-eğilmek* ise felsefeye düşer elbette.

### Sonuç yerine

Sanatla iştilig seçkinlik alameti sayılsa gerek. Kaba bir tasnifte bulunacak olursak, iki tinsellik biçiminden din avamın, sanatsa elitlerin payına düşüyor gibi. Bu hüküm mutlak olmayıp eğilimseldir. Yine de kısmen de olsa belli bir hakikat payı taşıdığı söylenmelidir. Nitekim din, avamın afyonu olabilirken; buna mukabil sanat, elitlerin afyonu olabiliyor. Afyon da –gördüğümüz üzere– çeşitli, hatta zıt işlevler görebiliyor. Öte yandan, sanat bugün elit diyeceğimiz bir kısım sanatseverin tinsellik (ya da dilerse dinsel) ihtiyacını karşılayabiliyor. Giderek de sanat –bilhassa müreffeh Batı toplumlarında– lâdinî bir din hüviyetine bürünebiliyor. Sonuçta, sanat dine bazen rakip, bazen hasım, ama bazen de yoldaş olabiliyor.

Burada sanat ve seçkinlik bahsine içkin iki veçheden söz etmek mümkün görünüyor. İlk olarak, boş zamana ve maddi imkâna sahip olduklarından, toplumda sosyal ve entelektüel bakımdan temayüz etmiş kimselerin sanat gibi umum için “lüks” ya da “fazla” addedilebilecek bir faaliyete zaman ayırmaya, emek vermeye, zihin yormaya imkân bulabildiklerinden söz edilebilir. Bu bakımdan seçkince bir meşgaledir sanat. İkinci olarak, sanatın toplumda seçkinleştirici bir işlev icra ettiği üzerinde durulabilir. Evet, sanatın kendi seçkinleştirici bir meşgaledir. Bunu derken insanların sanat yoluyla toplumun muteber saydığı belli konuları elde etmelerinden söz etmiyoruz burada. Her ne kadar bu vâki olsa da yani sanatın sosyolojik ve maddi anlamda somut getirilerinden söz edilebilse de bizim kastımız bu değil, öncelikle ve bilhassa bu değil. Bu husus, sanat sosyolojisinin konusu olabilir daha ziyade. Biz sanatla iştiligin insan için özsel faydasından söz ediyoruz burada. Sanatın seçkinleştirici işlevinden söz ederken meramımız onun kişiyi tinsel ve entelektüel bakımdan ya da manen ve ruhen üst bir mertebeye taşıdığına, taşıyabildiğine, bu surette ona bir nevi irtifa kazandırdığına, kazandırabildiğine işaret etmektir. Sanat duyurgalarımızı açar bizim, bizi varlığa karşı duyarlı kılar, dahası bize kendilik bilgisi sağlar. Ki bunlar seçkince işlerdendir.

Bir imkân olarak sanat, içine gömülü kaldığımız gündelik hayatın, içinde bir şekilde tutulu bulunduğumuz cârî işleyişin mutlak değil, *olumsal* olduğunu, dahası bu işleyişin bir *dışı* olduğunu duyumsatır bize. Bu anlamda, sanat aşkınlıkla temasın bir imkânıdır. Aşkınlığı bazen bir mağdurun yüzünden okuruz. Bazen yaşadığımız bir travma içinden tanırız. Bazen de aşka biliriz onu. Ama aynı zamanda onu sanatta ve sanat yoluyla da tanırız.

Sanat, her şeyin, sıradan ve olağan, bu yüzden de yalnızkat görüldüğü gündelik cari işleyişte bize gizeme açıklığı dolayısıyla da aşkınlıkla tanışıklığı temin eder. Gizemle temas; varlığı, aklın tarassudundan kaçan ve bilimin ışığında çözündürülemeyen bir

*harikuladelik olarak* tecrübe etmemizi sağlayan şeydir bir bakıma. Gündelik olağan işleyişte gözümüze çarpmaz, dikkatimizi çekmez bu harikuladelikler. Ama vardır onlar, bazen hiç fark edilmeseler de. Başka türlü söylersek, gizemle temas bizim varlığa dair basmakalıp telakkilerimizi altüst eder, onun tüketilemez zenginliğinden ve iskandil edilemez derinliğinden bizi haberdar eder.

Sanat, metafizik boyutla alakadardır bir şekilde. Burada metafizik derken bulutların üstünde dolanan bir heyuladan bahsediyor değiliz. Hayatımıza dâhil, müdahil bir şeydir metafizik. Böyle olarak o, hayatımızın üstünde gezen bir şey olmaktan ziyade altında yatan bir şeydir. Burada metafiziğin olgusal olanın üstüne her nasılsa ilişmiş ya da yapışmış ayrıksı bir plaka olmadığını söylemek istiyoruz bilhassa: Metafizik olana olgusal olanı *atlayarak* değil, *kat ederek* ulaşıyoruz. Şu hâlde gündelik hayatın dahi bir metafiziği vardır.

Sanatın –bilhassa metafizik-yönelimli sanatın– bir işlevi de bizi olgular kalabalığının perdelediği metafizik derinlikten haberdar etmektir. Mesela biz rüyalarımızda metafizik olana temas eder dururuz. Bir Salvador Dali'nin (ö. 1989) tabloları bize insan ruhunun iskandil edilemez derinliklerinde yolculuk yaptırabilir ve bizi rüyaların metafiziği gibi bir şeyle karşı karşıya getirebilir.

Öte yandan, sanat yoluyla metafizik olanla kurulan alaka, Mevcut Durum'a belli bir mesafeden, daha doğrusu bir irtifa düzeyinden bakmayı sağlar ki bu surette Mevcut Durum eleştiriye ve sorgulamaya konu olur, olabilir. Nitekim yeryüzünde yaşanan kötülükler yani yoksulluk, açlık, adaletsizlik, savaş, tecavüz gibi olaylar da bu sorgulama ve eleştirme kapsamında yer alır, olabilir. Sanatın dikkat çekmesiyle ve daha çok da dikkat çekme tarzıyla biz bu “sıradan” olaylara “gündelik mantığı” aşan bir tarzda yaklaşabiliriz. Sanatkâr yeryüzündeki mevcut kötülöklere dair eleştirel bir tavır sergileyişinde, bu kötülöklere sosyolojik, ekonomik, politik ya da tarihsel terimlerde tasvir ya da tenkidıyla yetinmez, ama oradan işin metafizik arka planına uzanır ve mesela insan ruhunu teşrihe çalışır. Bazen dolaylı gibi görünen bir eleştiri, dobra dobra ve doğrudan bir eleştiriden daha etkili ve isabetli olabilir. Bir şeyin çıplak mevcudiyetiyle yüzleşmek için bazen sanatsal dolayımılama elzem olur.

Mevcut Durum'a dair belli bir şuurulluk ya da uyanıklık yedeğinde ortaya çıkan eleştiri ihtiyaç ve kabiliyeti seçkinliğin bir gereği ama aynı zamanda da nişanesidir. Burada seçkinleşmekten elbet manen ve ruhen irtifa kaydetmeyi anlıyoruz. Bu irtifa sadece bireylerin değil ama bireylerden oluşma toplumun irtifasıdır aynı zamanda. Zira sanatkâr dediğimiz içinden çıktığı topluma etkide bulunma ya da onu dönüştürme yönelim ve kabiliyetine sahip kişidir bir bakıma. Bunu da öznel kaprislerine değil de yine o toplumun kıymet hükümlerine istinaden yapar yaparsa.

Sanatın seçkinleştirdiği ya da sanatla seçkinleşen kişi taze ve üretken bir ilişki kuracaktır kendiyile, varlıkla ve diğer insanlarla. Bu ilişkinin terâveti kişiyi cârî akışın ya da gündelik hayatın yavan mantığına ve tekdüze işleyişine karşı donanımlı ve dirençli hâle getirecek, dolayısıyla da onu Mevcut Durum'a karşı mütelyakkız kılacaktır.

Sanatla –cins sanatla– iştiğal tüm bunları sağlar kişiye.

Ama, tüm bunlara rağmen, sanata içkin bir *ikirciklik* de söz konusudur: Yinelersek, sanat müsekkkin ya da pansuman olabildiği gibi, uyutmanın ve uyuşturmanın bir aracına da dönüşebilir! Bizi gündelik hayatın uyuşukluğundan uyandırabildiği gibi, başka bir uykuya dalmamıza vesile ya da bahane olabilir. Nihayet, birey ve toplum için varoluşsal bir imkân olmak yerine, hoşluk yaratıcı bir oyunun veya zaman doldurucu bir oyalanmanın ortam ve aracına dönüşebilir.<sup>28</sup> Sanatı değerlendirirken onun bu ikircikli doğasını hesaba katmak gerekiyor daima.

Vel-hâsıl, kripto-pozitivist bir toplumda yaşıyoruz. *Olguların (faits)* izdiham ve kesafetinden *öte*'nin fark dahi edilmediği bir atmosferde nefes almakta güçlük çekiyoruz. Teorik düzeyde ikrar ve itiraf edilmese de pratikte hayatımızı derinlemesine belirliyor bu kripto-pozitivist ideoloji. Neticede, meta-fiziğin esamisi okunmuyor hayatımızda. Gizem yok, muamma yok, hatta sürpriz yok. Olgusal belirlenime (yani olgularca belirlenime) ister istemez tabi olan yeknesak bir hayattır bu yaşadığımız. Esbap elimizi kolumuzu bağlamış belli ki.

Peki ama, oyun ile ciddiyetin sınırındaki çağdaş ve/veya aktüel sanat, kripto-pozitivizmin etkisini kırabilir mi bugün ve bize yeniden metafizik bir esinti yaşatabilir mi? Bizi varlığın ve varoluşumuzun örtülü boyutlarından haberdar edebilir mi?

Bugün sanat bir kriz yaşıyor, daha doğrusu genel manada tinsel ve entelektüel bir kriz var ve bu krizden sanatın payına da bir şeyler düşüyor. Sanatın gelecekte hangi biçimi alacağını bilemiyoruz. Ama, bize öyle geliyor ki sanatın geleceği, geleceğin sanatına bağlı. O da gizli-olguculuğun aşılmasına ve yeni bir metafizik canlanmaya.

#### KAYNAKLAR

- Althusser, L.; *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Y. Alp & M. Özışık, İletişim, İstanbul, 1994.  
 Buzon, F. & Kambouchner D.; *Le Vocabulaire de Descartes*, Ellipses, Paris, 2002. Cottingham, J., *Descartes Sözlüğü*, çev. B. Gözkân vd., Sarmal, İstanbul, 1996.  
 Derrida, J.; *Platon'un Eczanesi*, çev. Z. Direk, Pinhan, İstanbul, 2014.

<sup>28</sup> Başka bir açıdan bakarsak, sanatın bu ikircikli karakteri ondan hem özgürlük terimlerinde hem de *sorumluluk terimlerinde* bahsetmemize el veriyor. Burada sanatkârın sanatını icra ederken sahip olduğu *serbestiyetin* yanı sıra toplumla olan bağımlı gözetme *yükümlülüğünü* söz konusu etmek istiyoruz. Başka bir yerde biz birbirini dışlar gibi görünen bu çifte yönü “sanatın bağlı özgürlüğü” ifadesinde bir araya toplayarak dile getirmiştik. Buna göre, sanat bir bakıma *topluma tabiyken*, bir bakıma da ondan *görece özgürdür*. Başka bir ifadeyle, ikircikli doğası icabı sanat, biri diğerine feda edilemeyecek bir şekilde, hem özgürlüğü (*serbestiyet*) hem de bağlanımı (*engagement*) birlikte gerektirir. Denebilirse sanat, böylesi diyalektik bir gerilim içinde/n gelişir. İmdi topluma karşı sorumluluk, sanatkârı ketleyen değil bilakis motive eden bir unsurdur; öte yandan, bu sorumluluğun hakkının verilmesi için sanatkârın özgürlüğü şarttır. Sanatkâr dediğimiz, –tıpkı entelektüel gibi– toplumunun kıymet hükümlerine istinat ederek işbu toplumun zihnen ve ruhen irtifasına çalışan kimsedir bir bakıma. “Toplumun bağlı özgürlüğü” kavramı için bkz. Gözel, Ö., *Öznenin Hakikat Kaygısı*, s. 195.



- Descartes, R.; *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, çev. M. Ökmen, Sosyal, İstanbul, 1986.
- Gözel, Ö.; “Narsist Döngü: Humanist Trajedi”, *Sabah Ülkesi*, no: 46, Ocak/2016.
- ; *Öznenin Hakikat Kaygısı*, İz, İstanbul, 2017.
- ; *Varlıktan Başka. Levinas'ın Metafiziğine Giriş*, İthaki, İstanbul, 2017.
- Han, Byung-Chul; *Şeffaflık Toplumu*, çev. H. Barışcan, Metis, İstanbul, 2017.
- Heidegger, M.; “L’Epoque des Conceptions du Monde”, *Chemins qui ne Mènent nulle Part* içinde, çev. W. Brokmeier, Gallimard, Paris, 1962, ss. 99-146.
- ; “L’Origine de l’oeuvre d’art”, *Chemins qui ne Mènent nulle Part* içinde, çev. W. Brokmeier, Gallimard, Paris, 1962, ss. 13-98.
- ; “Science et Meditation”, *Essais et Conférences*, içinde, çev. A. Préau, Gallimard, 1958, ss. 49-79.
- ; “Serenité”, çev. A. Préau, *Questions III & IV* içinde, çev. J. Beaufret vd., Gallimard, Paris, ss. 131-148.
- ; *Being and Time*, çev. J. Macquarrie & E. Robinson, Harper& Row Publishers, New York, 1962.
- ; *Varlık ve Zaman*, çev. K. H. Ökten, Agora, İstanbul, 2011.
- ; M., *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, çev. L. Özşar, Asa, Bursa, 200.
- <https://www.goodreads.com/quotes/187602-art-evokes-the-mystery-without-which-the-world-would-not> (Erişim: 15.10.2017)
- <http://www.abc-citations.com/themes/art/page/4/> (Erişim: 15.10.2017)
- <https://www.goodreads.com/quotes/tag/art> (Erişim: 15.10.2017)
- Kant, I.; *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çev. A. Yardımlı, İdea, İstanbul, 2011.
- Lalande, A.; *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, PUF, Paris, 1972.
- Levinas, E.; *Liberté et Commendement*, Fata Morgana, Paris, 1994.
- Marx, K.; *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çev. K. Somer, Sol, İstanbul, 1997.
- Nath, S., & Acharjee, S.; “Has Logical Positivism Eliminated Metaphysics?”, *International Journal of Humanities and Social Science Invention*, www.ijhssi.org Volume 3 Issue 11, November. 2014, ss. 38-42.
- Seccâdî, Seyyid Cafer; çev. H. Uygur, *Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü*, Ensar, İstanbul, 2007.
- Uludağ, S.; *Cüneyd-i Bağdâdî*, Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2010.
- ; *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalıcı, İstanbul, 2016.
- Weber, A.; *Felsefe Tarihi*, çev. H. V. Eralp, Sosyal, İstanbul, 1991.
- Weber, M.; *L'Éthique Protestante et l'Esprit du Capitalisme*, Paris, Plon, 1985.

MÜZİK-SAĞLIK-TOPLUM İLİŞKİSİ:  
EDİRNE SULTAN II. BAYEZİD DARÜŞŞİFASI ÖRNEĞİ

Seda Güven\*

MUSIC-HEALTH-SOCIETY RELATIONSHIP:  
THE SAMPLE OF EDİRNE SULTAN BAYEZİD II HOSPITAL

ÖZ

Sağlık ve hastalık olgusu toplumdan topluma tarih boyunca değişmiştir. Her toplum, gelenekleri, kurumsal yapıları ve sosyal ilişkileri çerçevesinde sağlık ve hastalık olgusunu kendine özgü yanlar taşıyıcı biçimde değerlendirmiştir. Bu bakımdan toplumların geçirdiği değişiklikler sağlık ve hastalık kavrayışını da değiştirmiştir. Öyle ki bir dönemde hastalık olarak nitelendirilen bir durum sonraki dönemlerde hastalık olarak görülmemiştir.

Özellikle toplumsal ilişkilerin fiziki koşullar nedeniyle sınırlı olarak gerçekleştiği dönemlerde sağlık ve hastalığa ilişkin farklı yaklaşımlar daha da belirginleşir. Toplumların hastalık ve sağlığa yönelik farklı tutum ve yaklaşımlarının somut örnekleri tedavi süreçlerinde belirgin biçimde ortaya çıkar. Çünkü hastalık durumunda seçilen tedavi şekilleri toplumsal yapının izlerini taşır. Toplumsal yapıya bağlı olarak farklı toplumlarda bazı hastalıkların hastalık olarak bile nitelendirilmediği ya da aynı hastalığa farklı tedavilerin uygulandığı görülür. Bu çalışmada da benzer şekilde geçmiş dönemlerde kimi toplumlarda hastalık olarak nitelendirilmeyen, bu nedenle de tedavisi öngörülmemeyen zihinsel hastalıklar ekseninde müzik, sağlık ve toplum ilişkisi üzerinde durulacaktır. Bu ilişki, Osmanlı döneminde zihinsel hastalıkların müzikle tedavi edildiği bir kurum olan Edirne Darüşşifası örneğiyle ele alınacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Sağlık, toplum, sosyoloji, darüşşifa, Osmanlı dönemi, müzikle tedavi.

\* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, sedabilan@gmail.com. Yazı geliş tarihi: 03.11.2017; kabul tarihi: 04.12.2017.

#### ABSTRACT

Almost in every society the phenomenon of health and illness has changed historically. Societies has perceived health and illness phenomenon depending on their characteristics and within the context their traditions, institutional structures and social relations. In this regard it maybe asserted that, alteration of a society causes alteration in viewing health and illness. So that health and illness phenomenon and conception have varied from period to period in the history.

When social relations have been limited according to social and physical/natural obstacles, different approaches to health and illness phenomenon have become more visible. Consequently, there may be striking examples about health and illness phenomenon in the treatment process. Therefore, selected treatment processes carry the traces of the social structure. Thus there are diseases, which are not considered as diseases in particular societies and a number of or different treatments are applied to the same disease. In this study, the relation of music with health and society will be emphasized in the context of mental illnesses. This relation will be discussed via example of Edirne Sultan Bayezid II Hospital in the Ottoman period.

**Keywords:** Health, society, sociology, darüşşifa, hospital, Ottoman period, music therapy.

...

#### Giriş

Toplumların tarihi aynı zamanda sağlık sorunlarının tarihidir. Çünkü tarih boyunca toplumlar sağlık sorunlarıyla mücadele etmiştir. Öyle ki sağlık sorunlarına çözüm arama, toplum yaşamının vazgeçilmez bir unsurudur. Bu bakımdan sağlık sorunlarına yönelik çözüm arayışlarını, toplumların ortak amaçları arasında değerlendirmek yanlış olmaz. Ancak sağlık sorunlarına yönelik çözümler, toplumsal farklılaşmaya bağlı olarak değişebilir. Toplumların, toplumsal yapılarına, özelliklerine bağlı olarak hastalıklar karşısında ürettikleri çözümler çeşitlenmiştir.

Tarih göstermektedir ki toplumlar, genellikle kendi sağlık ve hastalık anlayışları doğrultusunda hastalıkları iyileştirmeye çalışmıştır. Bu durum bize tarih boyunca pek çok farklı tedavi biçimine rastlanmasının nedenini açıklar. Tedavi metotlarındaki çeşitliliğin kökeninde toplumsal yapıya göre değişiklik gösteren sağlık ve hastalık olgusu vardır.

O hâlde sağlık ve hastalığa bakışı yalnızca tıp çerçevesinde sınırlı tutmak konunun eksik anlaşılmasına yol açar. Sağlık ve hastalık olgusunu toplumsal bağlamlarıyla anlamak sağlık ve hastalık bağıntısının daha kapsayıcı biçimde çözümlenmesini sağlar.

Sağlık ve hastalık olgusunun toplumdan topluma değişiklik gösteren yönleri çe-

şitli toplumsal bağlamlardan beslenir. Bu bağlamlar bir toplumu diğer toplumlardan ayırt etmeye yarayan özelliklerdir. Toplumsal yapının temel bileşenlerinden inançlar, değerler, normlar gibi kültür öğeleri sağlığa bakıştaki ayrımları derinleştirir. Bahsedilen kültürel öğelerin sağlık hastalık algısını etkilemesinin nedeni ortak davranış kalıplarının kültürle olan ilgisidir. Kültür bir toplumun kalıtsal, canlı, dinamik ortak özelliklerinin tamamıdır. Böylece yerleşik sağlık-hastalık tutumları, uygulamaları da diğer pek çok öge gibi kültürün bir parçası olarak kuşaktan kuşağa aktarılır. Aktarılan bilginin içeriğinin ise farklı toplumsal yapılarda değişik özellikler göstermesi kaçınılmazdır. Bu nedenle toplumların sağlık ve hastalık durumundaki tutumları kültürün, toplumsal yapının biricik özelliklerini de yansıtır.

Hastalık ve sağlık bağıntısının toplumsal yapılara göre değişiklik gösteren karakteri, modern tıbbi bilginin gelişmediği ve yaygınlaşmadığı dönemlerde daha belirgindir. Antik dönemlerden başlayarak modern tıp bilgisine ulaşana kadar hastalıklar yerel unsurlar içeren yöntemlerle tedavi edilmekteydi. Bu nedenle tarihte pek çok farklı hastalıktan ve tedavi biçiminden bahsedebiliyoruz.

Müzikle tedavi de farklı tedavi yöntemlerinden biri olarak karşımıza çıkar. Hatta kimi toplumlarda temel tedavi metotlarından biridir. Bu nedenle çalışmamızın konusunu oluşturan sanat ve tıp gibi iki ayrı alanı bir araya getiren müzikle tedavi uygulamasına değinmenin önemli olduğunu düşünüyoruz.

Öncelikle müzik ile sağlık arasındaki bazı ortak özelliklerden söz edilebilir. Müzik de sağlık-hastalık anlayışı gibi toplumdan topluma farklılık gösterir. Müzik, tedavi biçimleri gibi üretildiği toplum yapısına göre değişir. Toplumsal yapının farklı bileşenlerinden beslenen özgün müzik türleri ve tedaviler böyle doğmuştur. Geçmişte müzikle tedavi uygulamasının değişik biçimlerde ve müzik türleriyle uygulanmasının özünde sözü edilen toplumsal farklılıklar yatar. Bu açıdan müzik ile tedavinin bileşimi ‘müzikle tedavi’ örneği müzik ve sağlık ilişkisinin değişik yönlerini toplumsal dinamiklerle göstermesi açısından önemlidir.

## Müzikle Tedavi

Çalışmamızın konusunu oluşturan müzikle tedavi, uzun yıllar boyu kuşaktan kuşağa aktarılan bir geleneğe dayanır. Bu köklü gelenek günümüze gelene kadar bazı açılardan farklılaşır. Örneğin, müzikle tedavi uygulamalarında, ilerleyen bir uzmanlaşma ve kurumsallaşma görülür. Bu tedavi bir alternatif tıp yöntemi olarak yaygınlaşır. Buna karşın tedavi toplumsal açıdan yaygınlığını yitirir. Hatta yalnızca sınırlı bir toplumsal kesime yönelik bir tedavi metodu halini alır. Sözü edilen gelişmede elbette ki tedavinin popülerleşerek, piyasalaşmasının etkisi vardır.<sup>1</sup> Bu açıdan yerel tedavi

<sup>1</sup> Müzikle tedavi uygulamasında toplumun tüm kesimlerini kapsayıcı bir popülerleşmeden söz edilemez.

metotlarının yeniden üretilip küresel piyasaya sunulduğu yakın dönemde, müzikle tedavi uygulamalarının, tarihsel ve toplumsal bağlarıyla ele alınması günümüzdeki sağlık, hastalık olgusunun ve tıp anlayışının değişerek yeniden üretimine, müzik, toplum, sağlık ilişkisi bağlamında ışık tutacaktır.

Müzik, genellikle duyguları ve düşünceleri çeşitli kurallar çerçevesinde uyumlu seslerle anlatma sanatı olarak tanımlanır. Müziğin malzemesi seslerdir; sesleri birleştirip düzenleyen ve bir anlatım sanatına dönüştüren insandır.<sup>2</sup> Müzik eserlerinin yaratılması için öncelikle sesler, sesleri düzenleme ilkeleri, yöntemleri ve bestecinin yaratıcılığı gerekir.<sup>3</sup>

Belirtildiği gibi, sesleri anlatım sanatına dönüştüren bireydir. Ancak bir müzikal eserin yaratım süreci sadece eserin bestecisiyle sınırlı değildir. Bir müzikal eserin ortaya çıkışında eserin bestecisiyle birlikte bestecinin içinde yaşadığı toplumun da etkisi vardır. İnsan ve toplum birbirinden bağımsız bir mekanizma değildir. Bu nedenle toplumsal deneyimler eserin yaratım sürecini etkiler.<sup>4</sup>

Toplum, müziğin yaratım sürecinde besteciyle birlikte rol oynar. Çünkü müzik, toplum yaşamının bir yansımasıdır, görünümüdür. Bu nedenle geçirilen ekonomik, siyasal gelişmeler müziği etkiler. Böylece müzik de dönemsel olarak değişir. Örneğin toplumsal çalkantıların yaşandığı dönemlerde müziğin niteliği farklılaşır. Yaşanan toplumsal olaylarla bağlantılı olarak kahramanlık, umut, hüznün gibi temalar öne çıkar. Bazen dini motifler belirginleşir. Bazen ise müzik coşkulu bir hâl alır. Hatta müziğe söz eklendiğinde müzik, siyasal bir propaganda aracı hâline gelebilir.

Görünen o ki müzik toplum yaşamının bir parçasıdır. Müziğin toplum yaşamındaki etkinliği ve işlevi de oldukça geniştir. Bu nedenle müziğin kimi zaman toplumsal yaşamın farklı alanlarında kullanılması kaçınılmazdır. Müziğin çeşitli kullanım yerlerinden biri hastalıkların tedavisidir.<sup>5</sup>

Her ne kadar müzik ve sağlık birbirinden ayrı iki alanmış gibi görünse de müzikle tedavi uygulaması bu iki alanı bir araya getirir. Sözü edilen birlikteliğin temelinde daha

Uygulamalardaki popülerleşme benzer sosyo-ekonomik düzeydeki grupları işaret etmektedir. Bununla birlikte günümüzde modernleşme ve sürecin kendine özgü nitelikleri müzikle tedavinin farklı ülkelerde bazı ortak özelliklere sahip olmasını getirmiştir Bkz. L. Bunt, ve B. Stige, *Music Therapy, An Art Beyonds Words*, New York: Routledge, 2014, s.10.

<sup>2</sup> Ahmet Say, *Müziğin Kitabı*, Ankara: Müzik Ansiklopedisi Yayınları, 2006, s.17.

<sup>3</sup> Say, *Müziğin Kitabı*, s.18.

<sup>4</sup> Say'ın da belirttiğine göre sesleri düzenleme ilke ve yöntemleri tarih boyunca gelişmiş, bu yüzden hep değişmiştir. İlke ve yöntemler, genelde çağın ve kültürel ortamın koşullarına göre belirlenir. Besteci, aykırı eğilimler taşısa bile içinde yaşadığı çağın ve toplumun dışında değildir. Bkz. Say, *Müziğin Kitabı*, s.18.

<sup>5</sup> Müzikle tedavi, Dünya Müzikle Tedavi Federasyonuna göre, hayat kalitesini en iyi duruma getirmek için çabalayan, fiziksel, sosyal, iletişimsel, duygusal, düşünsel olarak ruh ve vücut sağlığını arttırmak isteyen bireylerin, grupların, ailelerin veya toplulukların yaşamlarında müzik ve öğelerinin, profesyonel olarak kullanımınıdır.

önce de belirtildiği üzere müziğin ve sağlığın çeşitli ortak özellikleri yatar. Konuyu daha da açarsak, müzik ve tedavi zamana, mekâna, toplumsal koşullara göre farklılaşır. İki alanın bilgisi de kuşaktan kuşağa aktarılır, taşınır. Her iki alan da insanların iyilik hâline kavuşmasına yardımcı olur.<sup>6</sup> Bu ortaklıklardan yola çıkarsak müzikle tedavinin toplumsal bileşenlerini çözümlmek önem kazanır.

Müzikle tedavinin toplumsal bileşenlerini çözümlmek müziğin doğasını çözümlemekle başlar. Öncelikle şu soruyu soralım: *doğada ya da gündelik yaşamda duyulan pek çok sesle müzik arasındaki fark nedir?* Müzikle diğer sesler arasındaki en büyük fark, müzikal ses dalgalarının belirli bir zaman biriminde düzenli tarzda organize olmaya meyilli olmasıdır.<sup>7</sup> Müzik sanatında kullanılan sesler, düzenli titreşimlerden oluşan seslerdir ve belirli bir ses yüksekliğindedir.<sup>8</sup>

Tarih öncesi çağlardan beri insanoğlu, işittiği sesleri çözümlüyüp değerlendirmeye çalışmış, yüzyıllar içinde insanlar sesleri düzenlemekte ustalaşarak onlardan bir ifade biçimi yaratmışlardır.<sup>9</sup> Bu ifade biçimleri kimi zaman klasik müzik kimi zaman halk müziği gibi müzikteki çeşitliliği temsil eden isimler almıştır. Sözü edilen ifade biçimleri müziksel anlatımdır, dildir.<sup>10</sup> Bu dil öylesine güçlüdür ki söz kullanılsa bile bir eserin içinde farklı pek çok mesaj bulunabilir. Bu mesajları sezinleyen ve doğru şekilde yorumlayan insan, müziğin yarattığı duygulanımları doğrudan yaşar, hisseder. Bununla birlikte müziğin ses ayarı, ses şiddeti, ses tınısı ve armoni gibi yapısal ses elemanları, anlamlı ve eğlenceli dinleme deneyimleri oluşturmada insanlara yardım eder.<sup>11</sup> Bu süreçte müzik, insan bedenini, duyu durumunu etkiler. Müziğin insan bedeni ve duyu durumuna etkileri, ruhsal ve bedensel hastalıklar için kullanılmasına neden olmuştur.

Müziğin insanların bedensel ve zihinsel dengelerini sağlamak için bir model olduğu düşünülür.<sup>12</sup> Shefer-Mossensohn'ın öne sürdüğü müzik teorisine göre müziğin etkisi bedeni aşar. Müzik, dünyayı uyum, ritim ve düzen içine koyar. Böylece insan usdışı ve şekilsiz/düzensiz evreni yönetilebilir, anlaşılabilir ve gerçekliği daha az ürkütücü hâle getirir.<sup>13</sup> Bu yönüyle müzik bireysel ve toplumsal uyum ve dengenin sağlanabilmesi için bir araçtır.

Sözü edilen uyumun oluşabilmesi için müziği oluşturan öğelerin de uyumlu olması gerekir. Bu açıdan müziği oluşturan ritim, melodi, armoni gibi öğeler ne kadar başarılı

<sup>6</sup> Dünya Sağlık Örgütü, sağlığı; bedensel, ruhsal ve sosyal açıdan “tam bir iyilik hâli” olarak tanımlar. Bu bağlamda müziğin insanlar üzerindeki etkileri göz önünde bulundurulursa müziğin insanların “iyilik hâli”ne kavuşmalarına katkı sağladığı söylenebilir.

<sup>7</sup> Adnan Çoban, *Müzikterapi: Ruh Sağlığı İçin Müzikle Tedavi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2005, S. 77.

<sup>8</sup> Say, *Müziğin Kitabı*, s.11.

<sup>9</sup> Say, *Müziğin Kitabı*, s.17.

<sup>10</sup> Say, *Müziğin Kitabı*, s.17.

<sup>11</sup> Çoban, *Müzikterapi*, s.77.

<sup>12</sup> Miri Shefer-Mossensohn, *Ottoman Medicine Healing and Medical Institutions, 1500–1700*, New York: Suny Press, 2009.

<sup>13</sup> Shefer-Mossensohn, *Ottoman Medicine*, s.70.

kurgulanırsa müziğin insan üzerindeki etkisi de o ölçüde artar. Böylece iyi kurgulanan bir müzik eseri insanın duygu durumunu değiştirebilir ya da pekiştirebilir. Coşku ya da hüznün verebilir. Müzik insanları neşelendirir, etkiler, sarsar, insanları bütün yaratılışın mucizevi birliği içine uyuma götürür.<sup>14</sup> Bu nedenle de tarihte müzikle tedavinin özellikle ruhsal hastalıkların tedavisinde kullanıldığını görmekteyiz.<sup>15</sup>

Müziğin hastalıkların tedavisindeki rolü nedir? Müzik, tedavide nasıl kullanılır? En önemlisi kullanılacak müzik nasıl ya da hangi toplumsal paradigmlar göz önünde bulundurularak seçilmektedir? Bu sorulara cevap verebilmek için müziğin doğasını ve bireyle birlikte toplumda yarattığı toplumsal imgeleri, duygulanımları doğru değerlendirmek gerekir.

Bir müzik eserinin ya da bir melodinin neden bize bir başkasından daha cazip geldiğini, bizi etkilediğini açıklamak oldukça güçtür. Bazı melodiler bireysel ve toplumsal hafızayı ve bununla birlikte deneyimleri içerir. Yaşamımızdaki kimi durumlar seslerle, melodilerle özdeşleşir. Bu özdeşleşmeden yola çıkarsak melodi bir yönüyle biz'dir, toplumdur.<sup>16</sup> Bu nedenle müzik eserleri insanları etkiler ve yaygınlaşır.

Müziğin insan üzerindeki etkilerini konu edersek müziğin fiziksel, ruhsal ve toplumsal olarak insanları dengelediği düşünülür. Bu düşüncenin temelinde daha önce de belirtildiği gibi müziğin özündeki uyum, denge özelliği vardır. Müziğin bu özelliği müzikle tedavinin de ortaya çıkış noktasıdır. Ruhsal ya da fiziksel olarak dengesi bozulan insan organizmasını tekrar düzene koymanın aracı müzikle tedavidir. Bu açıdan müzik, insanın ruhsal dengesini yeniden kurabilen, düzenleyen ve toplumsal çevreye uyumunu yeniden sağlayabilen bir araçtır.<sup>17</sup>

Özellikle geçmiş dönemlerde müzikle tedavinin uygulama alanı olarak ruhsal, psikolojik rahatsızlıklar ön plana çıkmıştır. Müzikle tedavi sürecinde etkinin iki yönlü olduğu belirtilir. İlki müziğin birinci derecede duygulara yapmış olduğu etki, ikincisi ise müziğin fizyolojik etkilerinden dolayı beraberinde oluşturduğu psikolojik etkidir.<sup>18</sup> Musiki, hareketsiz, fazla sakin olan ruh hastalarını harekete geçirir; aşırılarına da sükûnet verir.<sup>19</sup> Düzenli ve ölçülü musiki makamları insana zevk ve ferahlık verir.<sup>20</sup> Hatta müziğin bir yönüyle de insanı özgürleştirdiği ve iç huzuru sağladığı söylenebilir. Çünkü müzik insana kendini tanıma, gerçekleştirme, kendini anlatma, kendini aşma olanağı verir.<sup>21</sup> Bundan öte müziğin bireysel ve toplumsal sağlık üzerindeki etkileri nedeniyle

<sup>14</sup> Aktaran Ruhi Kalender, "Musiki ve İnsan", *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 37, Sayı 1, 1997, s.271.

<sup>15</sup> Bu konu ileride daha detaylı açıklanacaktır.

<sup>16</sup> G. Aldridge ve D. Aldridge, "Melody in Music Therapy : A Therapeutic Narrative Analysis", London And Philadelphia: Jessica Kingsley Publishers, 2008, s.10.

<sup>17</sup> Bkz. Kalender, *Musiki ve İnsan*, s.264.

<sup>18</sup> H. Altınöğçek, *Müzikle Tedavi*, İstanbul: Kitabevi, 2013, s.89.

<sup>19</sup> Ruhi Kalender, "Ruh Hastalıklarının Tedavisinde Musiki" *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 31, Sayı 1, 1990, s.273.

<sup>20</sup> Kalender, "Ruh Hastalıklarının Tedavisinde Musiki", s.274.

<sup>21</sup> Say, *Müziğin Kitabı*, s.19.

müziğin toplumsal bir ilaç olarak değerlendirilmesi imkânından da bahsedilir.<sup>22</sup>

Müziğin bahsedildiği gibi ruhsal açıdan insanda yarattığı etkiler müzikle tedavide neden ruh hastalıklarının ön plana çıktığını da açıklar. Konumuz bağlamında Türk müziği örneğinden yola çıkarsak Türk müziğinde farklı makamların insanlar üzerinde farklı ruhsal etkileri olduğu düşünülmektedir. Makamlara özelliğini veren temel öğeler ve alt öğeleri vardır. Bunlar seyir, donanım, geçki olarak sıralanmaktadır. Makamların seyir özellikleri ve her eserin kendine özgü seyir farklılıkları oluşturulmak istenen etki açısından tedavide önemli görülmektedir.<sup>23</sup> Seyrin inici, çıkıcı olması, seyir aralığının dar ya da geniş olması, seyirde ses perdelerinin sıralı ya da atlamalı olarak kullanılmasının dinleyende farklı duygulanımlara neden olduğu ifade edilmektedir.<sup>24</sup> Donanım açısından ise benzer donanıma sahip makamların insanlarda bıraktığı etkinin birbirine yakın olacağı düşünülmektedir.<sup>25</sup> Geçki, bir makamdan bir diğerine geçiş ve tekrar ilk makama dönme olarak açıklanabilir. Müzikle tedavide etki elde etme noktasında başlangıç makamının ve yapılan çeşninin belli bir süre devam etmesinin istenen etkiyi arttıracığı düşünülür.<sup>26</sup> Bunlar dışında usul ve icra hızının da önemli olduğu belirtilir.

Müzikle tedavide Türk müziğinin kullanımına ilişkin çalışmalarda, hangi makamın hangi hastalığa iyi geldiği ve hatta tedavinin hangi saatlerde yapılması gerektiğine varıncaya kadar sınıflandırmalar yapılmıştır. Tedavide makam seçiminin hangi değişkenlere göre yapılacağı-şu şekilde sınıflandırılmıştır:

Tablo 1: Tedavide kullanım için eser seçiminde anahtar özellikler.<sup>27</sup>

| Değişkenler   | Gevşeme sağlamak ve uykuya dalmayı kolaylaştırmak | Canlılık kazandırmak ve kendini enerjik hissetmek |
|---------------|---|---|
| Seyir         | Orta bölge seyiri ya da çıkıcı seyir              | İnici seyir                                       |
| Seyir aralığı | Dar   | Geniş   |
| Seyir dizisi  | Ardışık sesler                                    | Atlamalı sesler, senkoplar                        |
| Usul          | Semai, yürük semai, devri hindi ve büyük usuller  | Aksak usuller                                     |
| Makam         | Hicaz, neva, bayati, nihavent buselik             | Kürdilihicazkar, suzidil, mahur, ferahfeza        |
| İcra hızı     | 60-80 vuru/dakika                                 | > 80 vuru/dakika ve üzeri                         |

<sup>22</sup> Washington ve Beecher, müziğin toplumsal gücüne vurgu yaparak müziği toplumsal bir ilaç olarak nitelerler. D. M. Washington ve D. G. Beecher, "Music as social medicine: Two perspectives on the West-Eastern Divan Orchestra", *New directions for youth development*, no 125, spring, s. 127-140.

<sup>23</sup> L. Öztürk; H. Erseven; M. F. Atik, *Makamdan Şifaya*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2009, s. 33-34-36-39.

<sup>24</sup> Bkz. Öztürk; Erseven; Atik, *Makamdan Şifaya*, s.39.

<sup>25</sup> Bkz. Öztürk; Erseven; Atik, *Makamdan Şifaya*, s.39.

<sup>26</sup> Bkz. Öztürk; Erseven; Atik, *Makamdan Şifaya*, s.45.

<sup>27</sup> Bkz. Öztürk; Erseven; Atik, *Makamdan Şifaya*, s.46.



Bu noktada eser seçimiyle ilgili bir soruya da değinmek gerekir. Bireyin yaşadığı çevrede, etkileşimde bulunabileceği kaynağı, türü ve işlevi farklı olan çeşitli müzik seçenekleri vardır. Bu seçeneklerden her biri kendine özgü bir müziksel uyarıcıdır.<sup>28</sup> İnsanların müzik seçimleri ve müziğe verdikleri tepkiler farklıdır. Kulağa gelen ses titreşimleri, kulaktan girip belli sinir yollarından geçerek beyne ulaşır ve işitme süreci tamamlanmış olur. Bu biyolojik sürecin bitiminde algılama oluşur.<sup>29</sup> Kısacası kulağa gelen sesler insan zihninde farklı şekillerde yorumlanır ve etki yaratır. Sinir sisteminde farklı müzik türlerine farklı cevaplar oluşmaktadır.<sup>30</sup> Bununla birlikte müziğin oluşturduğu fiziksel tepki, çevresel faktörler, kişinin duyu durumu, zaman, mekân gibi kavramlardan etkilenir ve bunlara bağlı olarak değişiklik gösterir.<sup>31</sup> Her müziksel uyarıcı her yerde, her zaman, her birey için hep aynı derecede uyarıcı olmayabilir.<sup>32</sup>

İnsanların müziğe verdikleri tepkilerin farklılaşmasında toplumsal ve kültürel deneyimler etkilidir. İşitme yetisi doğuştan gelir, ancak müziğe ilişkin anlamlar toplumsallaşma sürecinde öğrenilir. Böylece müzikte işitme ve algılama süreci sadece biyolojik bir süreç olmaktan çıkar. Toplumsal bir boyut kazanır. Bu nedenle tarihte müzikle tedavi uygulamalarında öne çıkan özellikler, müziğin seçimi ve kullanım şekli sözü edilen toplumsal bağlamları değerlendirmeye yardımcı olur.

### Tarihte Müzikle Tedavi Uygulamaları

Müzikle tedavinin tarihi oldukça eski dönemlere dayanır. Müziğin hastalıkların tedavisinde kullanıldığı ilk örnek olarak Şaman topluluklarından söz edilir. Kaynaklarda şamanların hastalıkların nedenini tinsel varlıklarla açıkladıkları belirtilir. Şaman inancında hastalıklara neden olduğu düşünülen kötü ruh ya da varlıklar şaman tarafından kontrol altına alınır.<sup>33</sup> Yine kaynaklarda belirtildiğine göre şaman topluluklarında tedavi sadece şifalı otlar, ilaçlarla değil, müziğin ve dansın tedavide farklı biçimde kullanıldığı törenlerle yapılırdı. Törenlerde baksı ve kam<sup>34</sup> adı verilen tedavi ediciler,

<sup>28</sup> Altınölçek, *Müzikle Tedavi*, s.13.

<sup>29</sup> Altınölçek, *Müzikle Tedavi*, s.12-13.

<sup>30</sup> Çoban, *Müzikterapi*, s.80.

<sup>31</sup> Çoban, *Müzikterapi*, s.80.

<sup>32</sup> Altınölçek, *Müzikle Tedavi*, s.13.

<sup>33</sup> Suat Karahan, "Tarihsel Süreç İçerisinde Türklerde Müzikle Terapi", Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2006, s.3.

<sup>34</sup> Altay, Kırgız, Kaşgar toplumlarında dansı ve müziği hastalıkların tedavisinde kullanan "Baksı" ve "Kam" adı verilen hekimlerin varlığı bilinir. Bkz. E. M Koç, ve ark, "Ruhun ve Bedenin Gıdası: Geçmişten Günümüze Müzik ve Tıp", *Konuralp Tıp Dergisi*, 8(1), 2016, s.52-53.

Kazak ve Kırgız Türklerinde müzik ve dans ile tedavi örneği olarak çok eskiden beri devam eden bir dans olan "karcorga" bir atın yürüyüşünü simgelemektedir. Bkz. Karahan, "Tarihsel Süreç İçerisinde Türklerde Müzikle Terapi", s.13.

müzik, ritim ve dans ile harekete geçen sezgileriyle tedaviyi gerçekleştiriyorlardı.<sup>35</sup> Tedavi törenlerinde amaç, şarkılar, müzik ve ritmi, danslar, yakılan tütsülerle kötü ruhların hastanın vücudunu terk etmesiydi.<sup>36</sup>

Şamanlardan başka Antik Yunan'da müzikle tedavi uygulamalarına rastlanır. Müzik-sağlık ilişkisinin toplumsal yaşamdaki niteliğini göstermesi açısından birkaç örneğe değinelim. Yunan tanrılardan Apollon, hem müziğin hem de hekimliğin tanrısı olarak nitelenir. Hipokrat'ın tedavi için bazı hastaları tapınağa müzik eşliğinde götürdüğü belirtilir.<sup>37</sup> Kaynaklara göre Hipokrat dışında Asclepiade, Calinos, Areteus, Caeleius, Theofraste tıp ilminin yetersiz kaldığı noktalarda müzikten faydalanmayı uygun bulmuşlardır.<sup>38</sup> Pisagor, umutsuzluk ve çabuk öfkelenmeyi müzikle tedavi edebilmenin yollarını aramıştır.<sup>39</sup> Müzikle tedavi uygulamasının Antik Yunan'daki önemini doktor olan bir kişinin aynı zamanda müzisyen ve şair de olmasından da anlıyoruz. Bu örnekler dışında sağlık işlerinin kurumsallaştığı hastane işlevi gören Asklepionlarda müzikle tedavinin uygulandığı bilinir.<sup>40</sup> Yine Antik Yunanda Paignon denilen müzikal parçaların bir avuntu ve ilaç olarak hastalıklardan ve dertlerden kurtulmak için kullanıldığı belirtilir.<sup>41</sup>

Müzikle tedavinin uygulandığı bir başka uygarlık da Roma'dır. Antik Yunan'da olduğu gibi Roma'da da özellikle ruhsal hastalıklar müzikle tedavi edilmeye çalışılmıştır. Çoban'ın belirttiğine göre Romalı ünlü hekim Asclepiades, psikolojik sıkıntıları olan hastaları müzikle tedavi etmeye çalışmıştır. Aynı zamanda Bergama'da bulunan Aesculape mabedi, ruh hastalıklarının müzikle tedavi edildiği bir yerdi.<sup>42</sup> Ayrıca Roma döneminde müziğin sara, histeri, böcek sokmaları, mikrobik hastalıklar, konuşma güçlüğü, ağrılar için kullanıldığı bilinir.<sup>43</sup>

<sup>35</sup> Bkz. Karahan, "Tarihsel Süreç İçerisinde Türklerde Müzikle Terapi", s.13.

<sup>36</sup> Ahmet Şahin Ak, *Avrupa ve Türk İslâm Medeniyetinde Müzikle Tedavi: Tarihi Gelişimi ve Uygulamaları*, İstanbul: Ötüken, 2013, s.17.

<sup>37</sup> Ak, *Avrupa ve Türk İslâm Medeniyetinde Müzikle Tedavi*, s.24.

<sup>38</sup> H. S. Giray, "Çağlar Boyu Müzikle Tedavi Ve Uygulandığı Hastalıklar", Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli Üniversitesi, 2008, s.16.

<sup>39</sup> Bkz. A. Tuna ve M. C. Özer, "Bergama Asklepion'unda Bir Sağaltım Yöntemi Olarak Müzik", *Ege Üniversitesi Devlet Türk Musikisi Konservatuvarı Dergisi*, Sayı:7, 2015, s. 66. Ayrıca Ak, *Avrupa ve Türk İslâm Medeniyetinde Müzikle Tedavi*, s.24.

<sup>40</sup> Ak'ın belirttiğine göre Asklepion'lar tarihte bilinen ilk hastaneler olarak geçerler. Bu hastanelerde bedensel ve ruhsal sorunları olan hastalar tedavi edilmiştir. Asklepion'da genellikle telkin, fizyoterapi ve müzik terapinin çeşitli tedavi yöntemleri uygulanmıştır. (Bkz. Ak, 2013, s. 28).

<sup>41</sup> Tuna ve Özer, "Bergama Asklepion'unda Bir Sağaltım Yöntemi Olarak Müzik", s. 65; Bkz. Ak, 2013, s. 24; Bkz. Çoban, *Müzikoterapi*, s.37. İfade edilen örnekler doğrultusunda müziğin insan ruhunu dengelediği, düzene koyduğu inancının Antik Yunan'da geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Antik olarak nitelendirilen dönemlerde zihinsel hastalıkların kötü bir ruhun hastaya sahip olması inancıyla bağlantılı olduğu belirtilir. Bu nedenle hastanın ruhsal sağlığına yeniden kavuşabilmesi için kötü ruhun hastanın vücudundan çıkartılması gerektiği düşünülmüştür (Altınölçek, 2013, s. 28). Ruha müdahale edebilmenin aracı ise müziktir.

<sup>42</sup> Çoban, *Müzikoterapi*, s.37.

<sup>43</sup> E. M Koç, ve ark, "Ruhun ve Bedenin Gıdası: Geçmişten Günümüze Müzik ve Tıp, "Konuralp Tıp Dergisi, 8(1), 2016, s.52.

Çin’de de müziğin hastalıkların tedavisinde kullanıldığı belirtilmektedir. Çinli düşünürlerden Konfüçyus, müziğin insan ruhu ve vücudu üzerindeki dengeleyici etkisine değinir. Ona göre müzik, insanlar arası ilişkileri düzeltir ve hatta gözleri parlaklaştırır, kulakları keskinleştirir, kanın hareketi ve dolanımını dengeler.<sup>44</sup> Çin uygarlığında da müziğin insan üzerinde yarattığı etkiler tedavi için alternatif bir yol sunmuştur.

Müzikle tedavi uygulamalarına rastlayabileceğimiz diğer bir uygarlık da Mısır’dır. Kaynaklarda Eski Mısır’da tıp alanında müzik kullanımının yaygın olduğu görülür.<sup>45</sup> Mısır genelinde çeşitli merkezlerde müzikle tedavi uygulamalarına rastlanır. Kahire başta olmak üzere çeşitli hastanelerde hastalara çeşitli operasyonlar öncesi müzik dinletilerek morallerinin artırılması için çalışılmıştır.<sup>46</sup>

Müzikle tedavinin eski Türk toplumlarında yaygın biçimde kullanıldığını çalışma boyunca belirtmiştik. Şaman geleneğinden başlayarak müzikle tedavi geleneği Türk topluluklarında kimi açılardan farklılaşarak çağlar boyu devam etmiştir. Tedavide farklılaşmanın nedeni toplumsal değişimlerdir. Toplumsal değişimlere bağlı olarak müzik formunun değişmesiyle birlikte tedavide kullanılan müzikler de değişmiştir. Türk toplumlarında müziğin yapısının değişiminde İslâmiyet’in kabulü önemli bir toplumsal gelişmedir. Müziğin yapısındaki sözü edilen değişim özellikle Abbasiler döneminde gözlemlenir.<sup>47</sup>

Müzikle tedavi konusunda çalışan pek çok isim olmasına karşın bu isimler içinde Farabi öne çıkar. Farabi makamların psikolojik etkilerini sınıflandırmıştır. Makamlara göre tedavinin günün hangi saatlerinde yapılması gerektiğine varıncaya kadar bir sınıflandırma yapmıştır. Belirtildiğine göre Farabi, müziği 12 makam, 7 ses, 4 şube ve 24 terkip şeklinde bölümlendirmiştir. 12 makamı 12 burçla, 7 sesi 7 yıldızla, 24 şubeyi günün 24 saatiyle ilişkilendirmiştir. 4 şubeyi oluşturan makamları yegâh, rast, irak ve aşirân olarak belirlemiştir.<sup>48</sup>

Farabi “musiki-ul-kebir” adlı eserinde, makamların insan ruhuna olan etkilerini şöyle sınıflandırmıştır.<sup>49</sup>

- Rast Makamı : İnsana neşe huzur verir.
- Rehavi Makamı : İnsana sonsuzluk fikri verir.
- Küçük Makamı : İnsana hüznü verir.
- Büzürk Makamı : İnsana korku verir.
- İsfahan Makamı : İnsana hareket kabiliyeti ve güven hissi verir.

<sup>44</sup> Bkz. Koç, ve ark, “Ruhun ve Bedenin Gıdası”, s.52-53. Ak, *Avrupa ve Türk İslâm Medeniyetinde Müzikle Tedavi*, s.34-35. Ayrıca Eski Çin’de Lô isimli bir gong ile kötü ruhların yok edilmeye ve hastadan uzaklaştırılmaya çalışıldığı belirtilir (Bkz. Ak, 2013, s.34, Çoban, *Müzikterapi*, s.37).

<sup>45</sup> Bkz. Çoban, *Müzikterapi*, s.38.

<sup>46</sup> Ak, *Avrupa ve Türk İslâm Medeniyetinde Müzikle Tedavi*, s.35.

<sup>47</sup> Koç, ve ark, “Ruhun ve Bedenin Gıdası”, s.51-55.

<sup>48</sup> Bkz. Öztürk; Erseven; Atik, *Makamdan Şifaya*, s.11.

<sup>49</sup> Bkz. Karahan, “Tarihsel Süreç İçerisinde Türklerde Müzikle Terapi”, s.22.

- Neva Makamı : İnsana lezzet ve ferahlık verir.
- Uşşak Makamı : İnsana gülme hissi verir.
- Zırgüle Makamı : İnsana uyku verir.
- Saba Makamı : İnsana cesaret kuvvet verir.
- Buselik Makamı : İnsana kuvvet verir.
- Hüseyini Makamı : İnsana sessizlik ve rahatlık verir.
- Hicaz Makamı : İnsana alçak gönüllülük verir.

Farabi dışında İbni Sina<sup>50</sup> da özellikle ruhi hastalıklarda müzik kullanımıyla ilgilenmiştir.<sup>51</sup> İbni Sina'nın Farabi'nin eserlerinden yararlandığı ve musikiyi de öğrenerek onu tıpta uyguladığı belirtilir.<sup>52</sup>

Osmanlı dönemine gelinceye değin Asya Türk Musikisi, İslâm dini tesiriyle spiritüel yönden daha da güçlenmiştir ve tasavvufi Türk musikisi yaygınlaşmaya başlamıştır.<sup>53</sup> Bu gelişme yani Türk müziğinin tasavvufi açıdan da beslenmesi müzikle tedavinin kullanımını desteklemiştir. Çünkü tasavvuf düşüncesinde müziğin ruha iyi geldiğine ilişkin inanç vardır.<sup>54</sup> Aynı zamanda Türk-İslâm dünyasında ses dizilerinin ve nağmelerinin ilahi bir güç ve karakterle insan beyni üzerinde etkili olduğu görüşü yaygın kabuldür.<sup>55</sup> Böylece zaten Türk tarihi ve kültüründe önemli bir yeri olan müzik, dans ve baksı-kam tedavi geleneğinin yanı sıra olgunlaşıp yerleşen “makam müziği ile tedavi” Osmanlı döneminde daha da gelişmiştir.<sup>56</sup>

Osmanlı döneminde müzikle tedavi geleneği eski Türk topluluklarından başlayarak aktarılan sözü edilen köklü deneyimler üzerine kurulmuştur. Bu geleneğin yaygınlaşmasında elbette ki toplum yaşamında müziğin algılanışının etkisi vardır. Müziğin Osmanlı toplumundaki önemi ve yeri, müziğin toplum yaşamındaki görünümüyle de anlaşılır. Örneğin mehter takımının, askerlerin ruh durumuna katkısı

<sup>50</sup> İbni Sina da gerek tıp bilimiyle ilgilenmesi gerekse müzikle ilgilenmesi bakımından önemli bir isimdir. Eserlerinde müziği de konu edinmiştir. Eserlerinde “...Tedavinin en iyi yollarından, en etkililerinden biri, hastanın akli ve ruhi güçlerini arttırmak ona hastalıkla daha iyi mücadele için cesaret vermek, hastanın çevresini sevimli ve hoş gider hale getirmek, ‘ona en iyi musikiyi dinletmek’ ve onu sevdiği insanlarla bir araya getirmektir...” der (aktaran Öztürk, Atik, Erseven: 2009, s.13).

<sup>51</sup> Giray, “Çağlar Boyu Müzikle Tedavi Ve Uygulandığı Hastalıklar”, s.38-39.

<sup>52</sup> M. Sadık Yiğitbaş, *Musiki ile Tedavi*, İstanbul: Yelken Matbaası, 1972, s.38.

<sup>53</sup> Ak, *Avrupa ve Türk İslâm Medeniyetinde Müzikle Tedavi*, s.110. Yine Ak'ın aktardığına göre, Asya Türk müziğinin farklı bir ses yapısı vardır. Bu yapı beş sesli olarak ifade edilir. Bu nedenle beş sesli müziğin Doğu ve Uzak Doğu imgelerini çağrıştırdığı belirtilir (Ak, 2013, s.94). Bununla birlikte Türklerde İslâmiyet'in kabulüyle Arap ve fars kültüründen etkilenildiği bir gamda sekiz ses kullanılmaya başlandığı ve bu yapılanmanın Selçuklu Türk müziğini ve Mevlevi müziğini oluşturduğu belirtilir (Bkz. Karahan, Suat: 2006, S.14).

<sup>54</sup> Giray, “Çağlar Boyu Müzikle Tedavi Ve Uygulandığı Hastalıklar”, s.39-40.

<sup>55</sup> Gülşen Erdal ve İlknur Erbaş, “Selçuklu ve Osmanlı Darüşşifalarında Müzikle Tedavi”, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 2013, s.3.

<sup>56</sup> Bkz. Karahan, “Tarihsel Süreç İçerisinde Türklerde Müzikle Terapi”, s.19.

göz önünde bulundurularak oluşturulduğu söylenir. Hatta mehter takımının çeşitli hastanelerde çaldığı bilinir.<sup>57</sup> Yine Osmanlı döneminde ev müzisyenlerinin varlığından bahsedilir.

Osmanlı döneminde, bedensel ve zihinsel sağlığın korunmasında, belirli ses türlerinin bir şifa aracı olarak muazzam bir güce sahip olduğuna inanılmıştır.<sup>58</sup> Bu nedenle Osmanlı döneminde müzikle tedavi, hastanelerde uzmanlarca uygulanan önemli bir tedavi yöntemi olmuştur. Shefer, özellikle uygulayıcıların uzmanlaşmasına vurgu yapmaktadır. Müzikle tedavi üzerine çalışan kişiler usta çırak usulüne göre yetiştirilmiştir ve uzmanlaşmıştır.<sup>59</sup> Ayrıca belirtildiğine göre profesyonel yardım almadan psikolojik veya fiziksel sorunlarla baş edemeyen hastalarla ilgilenen uygulayıcılar-amatör değil, profesyonel müzisyenlerdir.<sup>60</sup>

Ak'ın belirttiğine göre Türk musikisinin esasta didaktik ve informatik değerinin icra edildiği bir gerçektir. Bu değerlerinden dolayı; hasta tedavisi, mühim bir olayı tespit ve sonraki yıllara intikal ettirmek, toplumun çeşitli acı ve sevinç duygularını yaşatmak, örf, adet ve nasihatleri muhafaza ve idame, destanlar ve kahramanlıkların yaşatılması, şuurların etkilenecek toplumun yönlendirilmesi için müziğin kullanıldığını görüyoruz.<sup>61</sup> Elbette ki bu noktada müzikle tedavinin kültürel öğelerden nasıl beslendiği sorusu önem kazanır. Aynı doğrultuda bu bilginin aktarılması, bir bakıma toplumsallaşmasının güzergâhları da önemlidir. Çünkü insanın ses karşısında verdiği tepkiler doğuştan olduğu gibi sonradan kazanılır. Müziğe karşı duyarlılık toplum yaşamı içinde meydana gelir. Toplum yaşamı içinde toplumsal ve kültürel yapıya bağlı olarak müzik deneyimi ve anlayışı gelişir. Müzikal hassasiyetler bu deneyime göre biçimlenir. Bunlar müzikle tedavi uygulamasını da ilgi çekici kılan yönleridir. Sözü edilen bağlamlar darüşşifa örneğinde ele alınacaktır.

### Darüşşifaların Gelişimi

Darüşşifa kelimesi Arapça dar (ev, yer, mahalle) ve şifa (hastalıklardan kurtulma, iyileşme ve dinlenme hâli) sözcüklerinin birleştirilmesinden oluşur.<sup>62</sup> Darüşşifa dışında Dar-üs-sıhha, Dar-ül afiye, Dar-ür Raha, Dar-ül Tıp, Maristan, Bimaristan, Bimarhane gibi isimler de kullanılmıştır. Osmanlı döneminde yaygın olarak darüşşifa kelimesiyle birlikte dârüssıhha, şifâhâne, bîmârhâne ve tımarhane kelimeleri de kullanılmıştır.<sup>63</sup> Adı

<sup>57</sup> Shefer-Mossensohn, *Ottoman Medicine*, s.72.

<sup>58</sup> Shefer-Mossensohn, *Ottoman Medicine*, s.69.

<sup>59</sup> Ak, *Avrupa ve Türk İslâm Medeniyetinde Müzikle Tedavi*, s.17.

<sup>60</sup> Bkz. Shefer-Mossensohn, *Ottoman Medicine*, s.72.

<sup>61</sup> Ak, *Avrupa ve Türk İslâm Medeniyetinde Müzikle Tedavi*, s.138.

<sup>62</sup> Ratıp Kazancıgil, *Edirne Sultan II. Bayezid Külliyesi*, Edirne: Türk Kütüphaneciler Derneği Yayınları, 1993, s. 41.

<sup>63</sup> Arslan Terzioğlu, (1992), *İslâm Ansiklopedisi*, Bimaristan maddesi, İstanbul: TDV, s.163.

farklı şekillerde anılsa da sözü edilen kurumlar, temel sağlık ve eğitim hizmetlerinin verildiği hastanelerdir.

İslâm coğrafyasında genellikle hastanelerin gelişimi Abbasiler dönemine dayandırılır.<sup>64</sup> Ancak Terzioğlu Türklerin İslâmiyeti kabulünden sonra ilk hastanenin 707 yılında Emevî Halifesi Velîd b. Abdülmelik tarafından kurulduğunu ifade eder.<sup>65</sup> Osmanlı tarihçisi Bostanzâde Yahyâ Efendi de *Tuhfetü'l-ahbâb (Târih-i Sâf)* adlı eserinde, İslâm ülkelerinde ilk defa akıl ve beden hastalıklarının tedavisine mahsus hastaneler yaptıran kişinin Halife Velîd b. Abdülmelik olduğunu kaydeder.<sup>66</sup> Abbasi döneminde ise ilk hastanenin 786-809 yılları arasında yaşayan Harunürreşid tarafından yapıldığı belirtilir.<sup>67</sup>

İlk hastanenin ne zaman kurulduğuna yönelik tartışmalar olsa da önemli olan nokta, tıp konusunda uzmanlaşma ve kurumsallaşmanın artmaya başlamasıdır. Sayısı hızla çoğalan hastanelerde akıl hastalıkları gibi farklı alanların da tedavi edilmeye çalışılması artan uzmanlaşmanın ve kurumsallaşmanın simgeleridir. Bu nedenle darüşşifalardaki tıbbi uygulamalar, bu kurumların toplum hayatındaki rolleri önemlidir.

Darüşşifaların birkaç özelliğini şöyle sıralayabiliriz:

- Darüşşifaların yapılışındaki amaç, her türlü hastalığın tedavi edildiği tam teşekküllü birer hastane olarak farklı toplumsal gruplara sağlık hizmeti verilmesidir.
- Belirtildiği üzere darüşşifalar her tabakadan insana, farklı toplumsal gruplara temel sağlık hizmetlerinin verildiği kurumlardır. Bu bakımdan darüşşifalar sosyal yardım kurumları olarak değerlendirilebilir.
- Darüşşifalar toplumsal yaşam için önemli kurumlardır. Bu nedenle darüşşifalar mekân olarak ulaşımı kolay, toplum yaşamının yoğun ve canlı olduğu yerlerde kurulmuştur.<sup>68</sup>

<sup>64</sup> Darüşşifalar, Emeviler Dönemi'nden başlayarak Abbasiler Döneminde Suriye, Irak ve Mısır'da, aynı zamanda Anadolu'da yaygınlaştırılmış ve geliştirilmiştir. (Bkz. Terzioğlu, 1990) Hatta Selçuklu döneminde Bimaristanlar seyyar bimaristan, kervansaray, saray bimaristanları ve Halkın Sağlığı ve Tıp Eğitimi İçin Kurulan Genel Hastahane Niteliğindeki Bimâristanlar olarak da ayrılmıştır. Terzioğlu, "Bimaristan" s. s.168. Birkaç Darüşşifa şöyle sıralanabilir: Nureddin Hastanesi-Şam 1154, Kayseri Gevher Nesibe Darüşşifası 1206, Divriği Ulu Camii ve Darüşşifası 1228, Amasya Darüşşifası 1309, İstanbul Fatih Darüşşifası 1470, Edirne Sultan II. Bayezid Darüşşifası 1557, İstanbul Enderun Hastanesi 1665 (Şengül, Bilar, *Darüşşifa*, s.35)

<sup>65</sup> Makrîzî, İslâm'da ilk hastaneyi 88 (707) yılında Emevî Halifesi Velîd b. Abdülmelik'in kurduğunu ve buraya hekimler tayin ederek onlara maaş bağladığını, diğer taraftan cüzzamlı hastaların ortalıkta gezinmelerini önlemek için bunların tecrit edilmesini emrettiğini, cüzzamlılara ve körlere erzak tayin ettiğini söyler Makrîzî'den aktaran Terzioğlu, 1992, s.163-178.

<sup>66</sup> Terzioğlu, "Bimaristan maddesi", s.163.

<sup>67</sup> L. Öztürk, *İslâm Tıp Tarihi Üzerine İncelemeler*, İstanbul; Ensar, 2013, s.189. Bu dönemde ayrıca Bağdat'ta sadece akıl hastalıkları için tahsis olunan bir mekândan bahsedilir (Zeydan'dan aktaran Öztürk, *İslâm Tıp Tarihi*. s. 189).

<sup>68</sup> Sözü edilen bağlamda neden darüşşifaların kent yaşamının merkezi olan külliyelerin bir parçası olarak tanımlandığını da açıklar. Bilinmektedir ki pek çok farklı alanda hizmet veren külliyelerde halk sağlık

- Darüşşifaların bir eğitim kurumu olarak da işlevi vardır. Pek çok darüşşifada tıp eğitiminin verildiği bilinir. Bu kurumlarda usta çırak ilişkisine dayanan bir eğitim anlayışıyla uzman yetiştirilir.

- Tıp eğitiminin gereği uzmanlaşma darüşşifalar bünyesinde gelişmiştir. Branşlara dayalı uzmanlaşmanın bir alanı da çalışmada anıldığı üzere akıl hastalıklarının tedavisidir.

Kimi darüşşifalarda akıl hastalıklarının tedavisi için pek çok farklı uygulama denenmiştir. Örneğin Selçuklu ve Osmanlı Türklerinin Şam, Kahire ve Bursa'da yaptıkları hastanelerde akıl hastalıklarının ilaçla, meşguliyetle, müzikle, klasik İslâm psikiyatrisinin esaslarına göre tedavi edildiği belirtilmektedir.<sup>69</sup> Darüşşifalar bu açıdan önemlidir.<sup>70</sup> Öyle ki darüşşifaların içinde akıl hastalıklarının tedavisi için ayrılmış ayrı koğuşlar yapılmıştır.<sup>71</sup> Böylece kimi hastanelerde akıl hastalarının tedavisi için farklı mimari uygulamalara gidilmiştir. Terzioğlu'nun da belirttiğine göre Osmanlı mimarlarının hastane planlamasında hastalara uygulanacak müzikle ve banyo ile tedaviyi ve tehlikeli deliler gibi bazı hastaların tecrit edilmesini de dikkate aldıkları görülmektedir.<sup>72</sup>

Özellikle Selçuklu dönemi ve sonrasında hastanelerin mimari özellikleri üzerinde müzikle tedavi metodunun etkisinden söz edilebilir. Örneğin Nureddin Hastanesi akıl hastalıklarının tedavisi için ayrı bir bölüm yapılmıştır.<sup>73</sup> Müzikle tedavinin uygulandığı hastane örneklerini çoğaltırsak Bursa Yıldırım Darüşşifası'ndan bahsedebiliriz.<sup>74</sup> Bunun yanında Fatih Darüşşifası dönemin en önemli sağlık kurumlarından sayılır ve akıl hastalıklarının tedavisi üzerine uzmanlaşıldığı bilinir. Yine konumuz açısından önemli gördüğümüz Edirne Sultan II. Bayezid Darüşşifası da müzikle tedavi uygulamasını etkili biçimde kullanma amacıyla dizayn edilen bir hastanedir. Mimar Sinan tarafından İstanbul'da inşa edilen ve bugüne sağlam durumda ulaşan Haseki Hastanesi (1538-1550), Süleymaniye Külliyesi'ndeki şifâhâne ile tıp medresesi (1550-1557) ve Atik Vâlîde Hastanesi (1583-1587), her türlü hastanın yanı sıra akıl hastalarının da tedavi edildiği ünlü Osmanlı hastaneleridir.<sup>75</sup>

hizmeti de verilmekteydi. Öyle ki darüşşifa ihtiyacına bağlı olarak külliye yapımına başlanıldığından söz edilmektedir. Bkz. Şengül, Bilal, *Darüşşifa*, s.16-17.

<sup>69</sup> Ak, *Avrupa ve Türk İslâm Medeniyetinde Müzikle Tedavi*, s.140,142,143.

<sup>70</sup> Darüşşifalardan başka sadece akıl hastalıkları ile meşgul olan tekke niteliğinde hastanelerin de bulunduğu, hatta Halife Mütevekkil-Alellah zamanında (847-861) Deyrihizkıl'da kurulmuş böyle bir kurumun olduğu söylenir (Terzioğlu, "Bimaristan maddesi", s.165). Selçuklular döneminde genel bîmâristanlardan başka sadece akıl hastalarının tedavisiyle uğraşan Bağdat'taki Deyrihizkıl Tekkesi gibi müesseselerle cüzzamlıların tecrit edilerek bakıldığı miskinler tekkesi veya cüzzamhâne denilen hastaneler de kurulmuş ve bunlardan Anadolu'da bulunanlar Osmanlılar tarafından yakın zamanlara kadar işletilmiştir (Terzioğlu, "Bimaristan maddesi", s.167).

<sup>71</sup> Erdal ve Erbaş, "Selçuklu ve Osmanlı Darüşşifalarında Müzikle Tedavi", s.3.

<sup>72</sup> Terzioğlu, "Bimaristan maddesi", s.176.

<sup>73</sup> Ak, *Avrupa ve Türk İslâm Medeniyetinde Müzikle Tedavi*, s.166.

<sup>74</sup> Bkz. Karahan, "Tarihsel Süreç İçerisinde Türklerde Müzikle Terapi".

<sup>75</sup> Terzioğlu, "Bimaristan maddesi", s.174.

Sözü edilen pek çok kurum içinde akıl hastalıklarının tedavisinde müziğin sistemli, profesyonelce kullanımı ve mimari özellikleri bakımında Edirne Sultan II. Bayezid Darüşşifası örneği öne çıkar.

## Edirne Sultan II. Bayezid Darüşşifası

Edirne Darüşşifası, II. Beyazid döneminde yapılmıştır. Yapımının 1488'de tamamlandığı düşünülür. Özel bir mimariye sahip Darüşşifa'nın mimarı Mimar Sinan'ın öğrencisi olarak bilinen, Mimar Hayrettin'dir. Edirne Sultan II. Bayezid Darüşşifası yapıldığı dönem itibariyle diğer darüşşifalar içinde farklı bir öneme sahiptir. Bu önem Darüşşifanın gerek mimari özellikleri gerekse uygulanan tedavi biçimlerinden ileri gelmektedir.

Mimari özellikleri açısından değerlendirildiğinde Edirne Sultan II. Bayezid Darüşşifasının daha önce yapılan darüşşifalardan bazı farklılıkları şöyle ifade edilebilir: Edirne'de inşa edilen II. Bayezid Darüşşifası, gerek müzikle tedavi için akustiğin sağlanması gerekse merkezî sistemde inşa edildiği bilinen ilk hastanedir.<sup>76</sup> Edirne Sultan II. Bayezid Darüşşifasına kadar hastaneler medreselere uygun olarak koğuş şeklinde yapılırken, Edirne Darüşşifası merkezi sistem olarak ifade edilen bir hastane mimarisiyle yapılmıştır. Bununla birlikte hastanenin daha önceki örneklere benzemeyen bir akustik yapısıyla inşa edildiği de belirtilmektedir. Öyle ki sonraki dönemlerde Edirne Sultan II. Bayezid Darüşşifası akustik yapısıyla Avrupa'daki kimi hastaneler için de örnek olmuştur.<sup>77</sup>

Hastane temel olarak üç bölüme ayrılır. İlk bölümü ayakta tedavinin yapıldığı ve servis odalarının bulunduğu kısımdır. İkinci kısım idari odaların bulunduğu bölümdür. Üçüncü kısım ise yatarak tedavinin yapıldığı kısımdır.<sup>78</sup> İlk kısımda sütunlar üzerindeki yuvarlak kemerlerin teşkil ettiği süslü bir revak altına kapıları açılan altı muntazam oda sıralanmıştır.<sup>79</sup> Odaların pencereleri dış bahçeye açılır.<sup>80</sup> Kaynaklara göre odaları ve revakı takip ederek ana binaya gelindiğinde kubbeli bir yapı görülür. Kapıdan içeri girilmeden sağ ve solda iki geniş oda bulunur.<sup>81</sup> Binanın içinde, iç daire altı köşeli ve yarım dairevi bir kubbe altındadır.<sup>82</sup> Eyice, Darüşşifanın mimari bakımdan en ilgi

<sup>76</sup> Terzioğlu, "Bimaristan maddesi", s.176.

<sup>77</sup> XV - XVI. yüzyıllarda Osmanlı hastane mimarisinde mevcut özellikle merkezî sistem, tehlikeli hastaların tecridi, havalandırma ve müzikle tedavi konularını göz önünde tutan tasarımlardaki ileri düzeye Batı'da XVIII - XIX. yüzyıllarda, hatta bazı ayrıntılar açısından ancak XX. yüzyılda ulaşılabilmektedir. (Terzioğlu, 1992, s. 177).

<sup>78</sup> Enver Şengül, "Edirne Sultan Bayezid II Hospital", Turk Neurosurg 2015, Vol: 25, No: 1, 2015, s.2.

<sup>79</sup> Çetintaş, "Edirne'de Mimar Hayrettin Hastanesi", *Cumhuriyet Gazetesi*, 8 Nisan 1936, s.8.

<sup>80</sup> Şengül, "Edirne Sultan Bayezid II Hospital", s.2.

<sup>81</sup> Çetintaş, "Edirne'de Mimar Hayrettin Hastanesi" *Cumhuriyet Gazetesi*, s.8.

<sup>82</sup> Çetintaş, "Edirne'de Mimar Hayrettin Hastanesi" *Cumhuriyet Gazetesi*, s.8.



çekici kısmının bu bölüm olduğunu belirtir. Burası altıgen bir plana göre düzenlenmiş olup ortada bulunan yine altıgen sofaya altı eyvan açılır.<sup>83</sup> Burada 6 kapalı kış odası vardır. Bu odaların 4'ü 4 yaz odasına açılır.<sup>84</sup> Orta sofa veya mekân ise üstü aydınlık fenerli büyük bir kubbe ile örtülü bir kapalı avlu karakterindedir. Tam ortada fiskiyeli bir şadırvan bulunur.<sup>85</sup> Orta bölümde bir müzik sahnesi de bulunur.<sup>86</sup> Plandan yola çıkarak Darüşşifanın daha önce de belirtildiği üzere merkezî sisteme önem verilerek ve hastanedeki birimlerin temel işlevlerine göre planlandığı söylenebilir.

Terzioğlu'nun aktardığına göre Darüşşifa, ortada büyük, diğer on ikisi küçük on üç kubbe ile örtülü altı köşeli ana bina, hemen onun yanındaki küçük iç avlu etrafında gruplanmış. Poliklinik ve idare binası olarak kullanıldığı düşünülen kısımla büyük avlu etrafına sıralanmış saldırgan akıl hastalarına mahsus altı odadan müteşekkil tımarhane bölümü, mutfak ve çamaşırhaneden oluşmaktadır. Sözü edilen son bölümde ayrıca tıp medresesine geçişi sağlayan ve içinde helâların da bulunduğu bir kısım yer almaktadır.<sup>87</sup> Hastanenin mimari özelliklerinin şekillenmesinde tıp eğitiminin verildiği bir kurum olması da etkilidir. Önceki Osmanlı külliyelerinde ağırlığın daha çok cami yapısına verilmiş olmasına karşılık bu külliye de ağırlık merkezini hastane ile onun bitişiğinde yer alan ve tıp tahsiline ayrılmış olan medrese teşkil etmektedir.<sup>88</sup>

Belirtildiğine göre medrese kısmı 18 öğrenci odası ve 1 dershaneden meydana gelmiştir. Her yıl 18 öğrencinin eğitildiği bu kurumda, öğrencilerin her türlü ihtiyaçları karşılandığı gibi onlara günde 2 akçe maaş ödenirdi. Buradaki öğrenciler aynı zamanda diğer hekimlerin yanında usta çırağ ile eğitimlerini tamamlarlardı.<sup>89</sup>

Hastanenin bir özelliği de misafirhanesinin olmasıdır. Yine belirtildiğine göre Misafirhanede, hem hasta yakınları hem misafirler ücretsiz olarak kalırlardı. Taburcu olan hastalar da 3 günü geçmemek şartıyla nekahet dönemlerini burada geçirirlerdi.<sup>90</sup>

Edirne Darüşşifası'nda gerek mimari özellikleri de ve gerekse farklı tedavi uygulamalarıyla tarihte önemli bir sağlık kurumu olmuştur. Özellikle akıl hastalıklarının tedavisi için kullanılan müzikle tedavi uygulamalarıyla günümüzde bile Edirne Sultan II. Bayezid Darüşşifası'ndan söz edilmektedir. Çünkü burada müziğin insan üzerindeki duygu ve fiziksel gücü etkin biçimde kullanılmıştır. Darüşşifada akustiğe önem verilmesinin nedeni de bu gücü arttırmaktır. Aynı zamanda Darüşşifada müziğe çeşitli

<sup>83</sup> S. Eyice, "Beyazıt II camii ve külliyesi maddesi", İslâm Ansiklopedisi, Cilt 6, Türk Diyanet Vakfı, 1992, s.44.

<sup>84</sup> Şengül, "Edirne Sultan Bayezid II Hospital", s.3.

<sup>85</sup> Eyice, "Beyazıt II camii ve külliyesi maddesi", s.44.

Akıl hastalıklarının müzikle tedavisinin yapıldığı hastanelerde havuz oldukça yaygındır.

<sup>86</sup> Şengül, "Edirne Sultan Bayezid II Hospital", s.4.

<sup>87</sup> Terzioğlu, "Bimaristan maddesi", s.175.

<sup>88</sup> Terzioğlu, "Bimaristan maddesi", s.175.

<sup>89</sup> Enver Şengül, Ender Bilar, *Darüşşifa*, İstanbul : Trakya Üniversitesi Yayınları, 2012, s.22.

<sup>90</sup> Şengül ve Bilar, *Darüşşifa*, s.22.

seslerin de eşlik ettiği bilinir.<sup>91</sup> Öyle ki Darüşşifanın içinde yer alan havuzun bile insan üzerinde yaratacağı etki düşünülmüştür. Böylelikle su sesinin hastaları sakinleştirici ve rahatlatıcı etkisinden yararlanmışlardır.

Hastanede ayrıca bir müzik sahnelerinin olduğu, hatta düzenli olarak konser veren bir müzisyen grubunun olduğu bilinir. Evliya Çelebi de seyahatnamesinde Darüşşifanın hastalıkların tedavisinde müziği nasıl kullandığına değinir :

Merhum ve mağfur Bayezid-i Veli hazretleri vakıfnamesinde hatalara deva, dertlilere şifa, divanelerin ruhuna gıda ve sevdalarını gidermek üzere on adet şarkıcı ve sazıcı görevlendirmiştir ki bunların üçü okuyucu, biri neyzen, biri kemancı, biri musikâr, biri santurcu, biri çengi, biri santurcu çengi, biri udcu olup, haftada üç kere gelerek hastalara ve delilere konser verirler. Allah'ın emriyle nicesi saz sesinden hoşlanır ve sükûnet bulurlar. Doğrusu musiki ilminde neva, rast, dügâh, segâh, çargâh, suzinak makamları onlara mahsustur. Amma zengule makamı ile buselik makamında rastta karar kılsa adama hayat verir. Bütün saz ve makamlar ruha gıda verir.<sup>92</sup>

Edirne Sultan II. Bayezid Darüşşifası farklı uzmanlık alanlarında hizmet vermiştir. Ancak bu alanlar içinde ruhsal hastalıklar ve müzikle tedavi uygulaması öne çıkar. Öyle ki günümüzde bile Darüşşifanın bu alandaki uygulamalarından bahsedilir. Aynı zamanda Edirne Sultan II. Bayezid Darüşşifası, Osmanlı döneminde sağlık sisteminin nasıl işlediğini ve sağlık hizmetlerinin topluma nasıl yayıldığını göstermesi açısından somut bir örnektir. Bundan öte bu örnek, sağlık ve hastalık olgusunun toplumsal olarak inşa edilen bir süreç olduğunu ve bu süreçte toplumun biricik sayılabilecek özelliklerinden tedavi biçimlerini de değiştirdiğini göstermektedir. Bu örnekten hareketle sağlık-hastalık olgusunun içeriğinde ve geliştirilen tedavi biçimlerinde yerelliklerin öne çıktığı sonucuna ulaşılabilir.

## Sonuç

Müzik bir anlatım sanatı demiştik. Bu sanatın anlatım gücünün kaynağı insan ve toplum yaşamıdır. Tedavi biçimleri de aynı kaynaktan beslenir. Bu nedenle tedavi yöntemleri de aynı müzik gibi toplumların ürünüdür ve toplumsal yapının izlerini taşır. Böylece toplumsal yapının bileşenlerindeki farklılıklar müziği ve tedavi biçimlerini özgünleştirir.

Sözü edilen bileşenler kültür, etnik yapı, ırk hatta cinsiyet olarak ifade edilebilir. Bu bağlamda değerlendirildiğinde toplumların biricik özellikleri müzik ve tedavi biçimlerindeki biricik uygulamaları da anlamlı kılar. Anılan biricik özelliklerin toplumsal etkileşimlerle yayılmasıyla da müzik ve tedavi biçimlerinde ortaklıklar artar. Böylelikle bu alanlardaki biricik özellikler genelleşir. Dolayısıyla her iki alan için benzer gelişim

<sup>91</sup> Bkz. Shefer-Mossensohn, *Ottoman Medicine*, s.74.

<sup>92</sup> Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, Cilt III-IV, Üçdal Neşriyat: İstanbul, 1986, s.362-363.

ve birikim süreçlerinden bahsedilebilir. Müzikle tedavi uygulamaları bu süreçlerdeki kesişmelerin ürünüdür. Bu kesişmelerle apayrı olduğu düşünülen iki alan, tıp ve sanat, tedavide müziğin kullanılmaya başlamasıyla bir araya gelmiştir.

Tarih boyunca toplumdan topluma aktararak, yaygınlaşan müzikle tedavi uygulaması konusundaki bilgi ve donanım gittikçe artmıştır. Artan uzmanlaşmayla birlikte belli hastalıklarda bu tedavi biçimi özellikle seçilir hâle gelmiştir. Tarihte şamanlardan başlayarak, Antik Yunan'da, Roma'da ve daha pek çok farklı toplumda müzikle tedavi uygulamasına rastlanmaktadır. Bu tedavinin böylesine yaygın olarak kullanılması, yaygınlaşması bazı soruları da akla getirmektedir.

İlk soru toplumsal temasların oldukça sınırlı olduğu tarih dönemlerinde bu bilginin aktarım kaynaklarıyla ilgilidir. Bir soru da tedavide müzik türünün neye göre seçildiğidir. Müzikle tedavinin bilgisi, tekniği farklı toplumlarda yaygınlaşırken, müzik kullanımında neler dikkate alınmıştır? Kısacası tedavide kullanılacak müzik nasıl seçilmiştir? Bu soruların cevapları aynı zamanda değişen hasta-hastalık algısının özelliklerini, toplumda hastalıkların nasıl karşılandığını da gösterecektir.

Osmanlı dönemi darüşşifaları bu soruların cevabını verebilmek için somut bir yol sunar. Çünkü Osmanlı döneminde önemli tıp kurumları olan darüşşifalarda müzikle tedavi uygulamalarının yapıldığı bilinmektedir. Bu uygulamalarda öylesine uzmanlaşmıştır ki bazı rahatsızlıkların tedavisi için hastanelerdeki mimari yapılanma farklı biçimlerde oluşturulmuştur. Bu yönüyle Edirne Sultan II. Bayezid Darüşşifası tıbbi bilginin ve toplumsal deneyimin fiziki yapıya bürünmüş hâlidir. Sadece Edirne Darüşşifası örneği bile tarihi ve toplumsal değişim süreçlerini, toplumsal yapının dinamiklerini okumaya imkân verir. Çünkü tıbbi uygulamalar yanında tıbbi organizasyonlar ve kurumlar da toplumdaki kültürel değerlere, toplumsal yapıya ilişkin bilgi verir.

Konunun bir başka boyutu da müzik seçiminde, müziğin nasıl algılandığı konusunda ortaya çıkmaktadır.<sup>93</sup> Osmanlı darüşşifalarında tedavide seçilen müzik yerel özellikler taşımaktadır. Edirne Sultan II. Bayezid Darüşşifası'nda da müzikle tedavide kullanılan müzik, yerel ya da yerli diyebileceğimiz Türk musikisidir. Bu noktada şu soruların cevaplarını aramak yerinde olacaktır: *İnsanlar hangi müziğe karşı yanıt oluşturmaktadır?* Bu bağlamda daha öncede belirtildiği gibi müziği deneyimleme ve hafızaya değinmek yerinde olacaktır. Hafıza aracılığıyla uzun sürede müzik kodları bellekte birikir. İlk defa duyulan bir müzikal eser bellekteki bu kodlarla ilişkilendirilerek değerlendirilir.<sup>94</sup> Bellekte müzikal kodların nasıl oluştuğu konusunda toplum ve müzik ilişkisine değinmek gerekir.

Müzikal deneyimler bir yönüyle toplumsaldır. Çünkü *insan ve müzik ilişkisinde*

<sup>93</sup> Müziği algılamaya ilişkin biyolojik süreci işleyici şu şekilde açıklanmaktadır: Müziğin nörofizyolojisine göre bir uyaran olarak organizma tarafından müziğin algılanması, beyinde işlenmesi ve buna karşı bir yanıt oluşturulmasıyla ilgili tüm sinirsel mekanizmalar anlaşılmalıdır. (Bkz. Öztürk, Atik, Erseven: 2009, S.72)

<sup>94</sup> K. Kirkland, (2013) Ed., *International Dictionary of Music Therapy*, Routledge: London ve New York, 2013, s.87.

çeşitlenen etkiler kuşkusuz ki bireyin içinde yaşadığı doğal, toplumsal, kültürel koşullar ve olanaklarla sınırlıdır. Bu koşul ve olanaklarının niteliği, toplumun ve müziksel çevrenin gelişkinlik düzeyine bağlıdır.<sup>95</sup> Sözü edilen gelişkinlik düzeyinin bir göstergesi kurumsallaşmadır. Osmanlı döneminde kurumsallaşmış düzeyde de Türk musikisi öğretilen kurumların olduğu bilinir.<sup>96</sup> Edirne Sultan II. Bayezid Darüşşifası'nın özel bir müzik ekibinin olması kurumsallaşmanın gelişkinliğini gösterir. Bununla birlikte geniş halk topluluklarının yapısı içinde özelliğini koruyan ve kuşaktan kuşağa aktarılan halk musikisi, cami ve tekkelerde gelişen dini musiki, kültürlü ve üst düzey sınıfın elinde gündün güne işlenerek yücelen sanat musikisi, güçlü bir devlet sistemi içinde buna bağlı olarak sürekli ve disiplinli bir ordu geleneğinin başlamasından doğan mehter musikisi ortaya çıkmıştır.<sup>97</sup> Tüm bunlar toplum ve müzik ilişkisini güçlendiren gelişmelerdir.

Söylenilecek ilk şey müzikle tedavi gibi farklı bir yöntemin toplumda yaygınlaşması ya da karşılık bulmasıyla ilgilidir. Bu noktada yukarıda da belirtildiği üzere kültürün etkisini yinelemek uygun olur. Aynı zamanda sağlık ve hastalık algısının toplumsallaşma sürecinde öğrenildiğini ve en önemli taşıyıcısının kültür olduğunu da vurgulamak gerekir. Kuşaktan kuşağa aktarılan kültürel öğelerle birlikte tıbbi bilgi taşınır. Çalışmada da belirtildiği üzere müzikle tedavi geleneği Türk toplumuna yabancı bir uygulama değildir. Şaman kültüründen başlayarak, tasavvuf düşüncesine varıncaya kadar inanç sistemleri, tutumlar, kültürel değerler ve normlar müzikle tedavinin yaygınlaşmasında etkili olmuştur. Edirne Sultan II. Bayezid Darüşşifası'nda da bu gelenek kurumsallaşmış düzeyde devam ettirilmiştir.

Sözü edilebilecek bir başka konu ise Osmanlı toplumundaki sağlık-hastalık algısına ilişkindir. Yazı boyunca belirtildiği üzere hastalık ve sağlığa ilişkin tutumlar toplum yaşamıyla beraber değişir. Bu bağlamda müzikle tedavi uygulamasının gelişimi ve uygulama alanları bize toplumun hastalıklara bakışına ilişkin fikir verir. Ortaya çıkan tablo doğrultusunda Osmanlı'nın özellikle erken dönemlerinde hastaların toplumsal yaşamdan uzaklaştırılmamış olduğunu söylemek mümkündür. Hele ki kimi topluluklarda akıl hastalıklarına bakışın olumsuz olduğu, hastaların damgalandığı, dışlandığı ve hatta bazı durumlarda cadılıkla suçlandığı bir dönemde Edirne Sultan II. Bayezid Darüşşifası, akıl hastalıklarını tedaviye yönelik uygulamalarıyla daha da önem kazanır. Darüşşifada akıl hastalıkları 'hastalık' olarak nitelendirilmiş ve müziğin kullanımı başta olmak üzere profesyonel tekniklerle tedavi edilmeye çalışılmıştır. Edirne Sultan II. Bayezid Darüşşifası'nın kentin merkezinde yer alması bile toplumda hastalara yönelik bir toplumsal etiketlenmenin, dışlanmanın olmadığını gösterir. Böylece hastalık

<sup>95</sup> Say, *Müziğin Kitabı*, s.19.

<sup>96</sup> Ak, Osmanlıda Türk musikisi eğitim kurumlarını Enderun-ı Hümayün, Mevlevihaneler, tekkeler, camiler, mehterhane-i hümayun, özel dersane ve ev toplantıları olarak sıralar. Ahmet Şahin Ak, *Türk Musiki Tarihi*, Ankara: Akçağ, 2009, s.27-29.

<sup>97</sup> Nazmi Özalp, *Türk Musikisi Tarihi*, Cilt I, İstanbul: M.E.B. Yayınları, 2000, s.290.

durumunda, hastalığın niteliğine bakılmaksızın hastaların sosyal ve kamusal alandan tecrit edilmediğini söyleyebiliriz.

Sağlık ve hastalık olgusu toplumsal yapının bileşenlerine/değişkenlere bağlı olarak farklılaşır. Kişilerin sosyo-ekonomik durumu doğrudan sağlık ve hastalık olgusunu etkiler. Ekonomik eşitsizlikler, sağlık alanında ortaya çıkan eşitsizliklerin de kaynağıdır. Osmanlı döneminde darüşşifalar daha önce de belirtildiği gibi kamu sağlık hizmeti veren birimlerdi. Temeli vakıflara dayanan sosyal yardım kuruluşlarıdır. Edirne Sultan II. Bayezid Darüşşifası örneğinde hastalık durumunda ve tedavi sürecinde toplumsal statüye bağlı olarak farklılaşmanın olmadığını söylemek mümkündür. Darüşşifada toplumun her kesimine hizmet verilmiştir. Aynı zamanda verilen hizmetin ücretsiz olduğu kaynaklarda belirtilmektedir. Osmanlı döneminde darüşşifalar halkın sağlık ve tedavi ihtiyacına yönelik hizmet veren kamu yararı gözeterek sağlık hakkından herkesin yararlanmasına olanak veren kurumlardı. Bu doğrultuda bu dönemde sağlık hizmetlerinin topluma yayılabildiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Sağlık ve hastalık algısının toplumsal olarak inşa edildiğini belirtmiştik. Bununla birlikte müziğin ve tedavinin toplumsal birikim ve deneyimlerin ürünleri olduğunu söylemiştik. Bu bağlamda Edirne Sultan II. Bayezid Darüşşifası örneği sağlık ve hastalık olgusunun toplumsal olarak nasıl inşa edildiğini, buna koşut müzikte ve tedavide toplumsal yapıya bağlı biricik özelliklerin ve yerel bağintıların etkisini göstermektedir. Bu nedenle Edirne Sultan II. Bayezid Darüşşifası örneği müzik, sağlık, toplum ilişkisini ve bu ilişkinin beslendiği kaynakları değerlendirme olanağı verir.

#### KAYNAKLAR

- Ak, A. Ş.; *Türk Musiki Tarihi*, Ankara: Akçağ, 2009.
- Ak, A. Ş.; *Avrupa ve Türk İslâm Medeniyetinde Müzikle Tedavi: Tarihi Gelişimi ve Uygulamaları*, İstanbul: Ötügen, 2013.
- Aldridge G. ve Aldridge D.; *Melody in Music Therapy : A Therapeutic Narrative Analysis, London And Philadelphia: Jessica Kingsley Publishers*, 2008.
- Altınöğçek, H.; *Müzikle Tedavi*, İstanbul: Kitabevi, 2013.
- Bunt, L. ve Stige, B.; *Music Therapy, An art beyonds words*, New York: Routledge, 2014.
- Çelebi, E.; *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, Cilt III-IV, İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1986.
- Çetintaş, Sedat., “Edirne Mimar Hayrettin Hastanesi”, *Cumhuriyet Gazetesi*, 8 Nisan 1936.
- Çoban, A.; *Müzikterapi: Ruh sağlığı için müzikle tedavi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2005.
- Eyice, S.; “Beyazıt II camii ve külliyesi maddesi”, *İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 6, Türk Diyanet Vakfı, 1992, S. 42-45.
- Gülşen Erdal ve İlknur Erbaş; “Selçuklu ve Osmanlı Darüşşifalarında Müzikle Tedavi”, *Tarih Kültür ve Sanat araştırmaları Dergisi*, 2013, s. 1-21.
- Giray, H. S.; “Çağlar boyu müzikle tedavi ve uygulandığı hastalıklar”, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli Üniversitesi, 2008.
- Kalender, R.; “Musiki ve İnsan”, *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 37, Sayı 1, 1997, s. 263-272.
- ; “Ruh Hastalıklarının Tedavisinde Musiki”, *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 31, Sayı 1, 1990, s. 271-281.

- Karahan, S.; “Tarihsel Süreç İçerisinde Türklerde Müzikle Terapi”, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2006
- Kazancıgil, Ratıp, *Edirne Sultan II. Bayezid Külliyesi*, Edirne: Türk Kütüphaneciler Derneği Yayınları, 1994.
- Kazancıgil, Ratıp; *Edirne Sultan II. Bayezid Külliyesi*, Edirne: Trakya Üniversitesi, 1997.
- Kirkland, K. Ed.; *International Dictionary of Music Therapy*, London ve NewYork: Routledge, 2013.
- Koç, E. M ve ark.; “Ruhun ve Bedenin Gıdası: Geçmişten Günümüze Müzik ve Tıp”, *Konuralp Tıp Dergisi*, 8(1), 2016, s.51-55.
- Özalp, N.; *Türk Musikisi Tarihi*, Cilt I, İstanbul: M.E.B. Yayınları, 2000.
- Öztürk, L; Erseven H; Atik, M. F., *Makamdan Şifaya*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2009.
- ; *İslâm Tıp Tarihi Üzerine İncelemeler*, İstanbul: Ensar, 2013.
- Say, A.; *Müziğin kitabı*. Ankara: Müzik Ansiklopedisi Yayınları, 2006.
- Shefer-Mossensohn, M.; *Ottoman Medicine Healing and Medical Institutions, 1500–1700*, New York: Suny Press, 2009.
- Şengül, Enver ve Bilar, Ender; *Darüşşifa*, İstanbul : Trakya Üniversitesi Yayınları, 2012.
- ; “Edirne Sultan Bayezid II Hospital”, *Türk Neurosurg* 2015, Vol: 25, No: 1, 1-8
- Terzioğlu, A.; *Osmanlılarda Hastaneler, Eczacılık, Tababet Ve Bunların Dünya Çapında Etkileri*, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- ; “Bimaristan”, *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV, 1992, s. 163-178.
- Tuna, A. ve Özer, M. C.; “Bergama Asklepion’unda Bir Sağaltım Yöntemi Olarak Müzik”, *Ege Üniversitesi Devlet Türk Musikisi Konservatuari Dergisi*, Sayı:7, 2015, s. 63-74.
- Washington D. M. ve Beecher D. G.; “Music as social medicine: Two perspectives on the West-Eastern Divan Orchestra”, *New directions for youth development*, no125, spring, 2010, s. 127-140.
- Yiğitbaş, M. Sadık; *Musiki ile Tedavi*, İstanbul:Yelken Matbaası, 1972.
- [www.musictherapyworld.net](http://www.musictherapyworld.net)
- <http://www.who.int/about/mission/en/>



## TÜRKİYE’DE YAHUDİ MODERNLEŞMESİ VE TEKİN ALP (MOİZ KOHEN)

Rıdvan Turhan\*

### THE JEWISH MODERNIZATION IN TURKEY AND TEKİN ALP (MOIZ KOHEN)

#### ÖZ

Tekin Alp, Türkiye’de Yahudi modernleşmesinin en önemli figürlerinden birisidir. Toplumsal, ekonomik ve siyasal açıdan köklü dönüşümlerin yaşandığı İmparatorluktan ulus devlete geçiş sürecinde, Türkiye Yahudilerinin cemaat yaşantısından çıkıp dış dünyaya açılmaları ve yeni döneme uyum sağlamaları gerektiğini savunmuştur. Yahudilerin uyumunun ‘Türkleştirilmeleri’ ile mümkün olacağını iddia eden Tekin Alp, bu düşünceleri sebebiyle ya övülmüş ya da eleştirilmiştir. Bu makalede, Tekin Alp’in bir Yahudi olmasına ‘rağmen’ Türkleştirmeyi savunmasının nedenleri tartışmaya açılmakta ve bu çerçevede Tekin Alp’in düşünceleri tarihsel ve sosyolojik bir değerlendirmeye tabi tutulmaktadır. **Anahtar Kelimeler:** Tekin Alp, Türkleştirme, Sekülerleşme, Yahudi modernleşmesi, Yahudi bilinci.

#### ABSTRACT

Tekin Alp is one of the most important figures of Jewish modernization in Turkey. During the process of transformation from the Empire to the nation-state in which social, economic and political structures underwent a radical change, he argued that the Turkish Jews must come out of their community life, open up to the world and adapt to the new period. With regard to the issue of adaptation, Tekin Alp suggested to the Jews that they should be ‘Turkified’. His ideas have been either praised or harshly criticized since then. This article brings

\* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Bölümü, ridvanturhan@gmail.com. Yazı geliş tarihi: 30.10.2017; kabul tarihi: 04.12.2017.



up for discussion the motives of Tekin Alp for his support to the Turkification of Jews ‘while’ he was a Jew himself and examines his ideas in historical and sociological context.

**Keywords:** Tekin Alp, Turkification, Secularization, Jewish modernization, Jewish consciousness.

...

## Giriş

Tekin Alp (1883-1961), İmparatorluktan ulus devlete geçiş sürecinde yaşamış ve toplumsal, siyasi ve ekonomik açıdan büyük dönüşümlere tanıklık etmiş bir entelektüeldir. İlk gençlik yıllarından itibaren yaşadığı dönemin siyasi tartışmaları içerisinde yer almış ve İmparatorluğun çöküşünü engellemek için ileri sürülen siyaset önerileri çerçevesinde bir tutum sahibi olmuştur. Gazete ve dergilerde iktisat, siyaset ve güncel konular üzerine yazdığı yazılarla dönemin ilgi uyandıran isimlerinden birisi hâline gelmiştir. Tekin Alp’in özellikle Osmanlı Yahudilerinin ‘Türkleştirilmesi’ hakkında dile getirdiği düşünceler entelektüel çevrelerde canlı tartışmalara sebep olmuş ve onun herkesçe tanınan ve merakla okunan bir isme dönüşmesine büyük katkı yapmıştır. Bu denli ilgi uyandırmasının temel sebebinin, Tekin Alp’in bir Yahudi olmasına ‘rağmen’ Türkleştirmeyi savunması olduğu belirtilmelidir. Bir ‘harici’ olarak Türkleştirmeyi savunması sebebiyle ya takdir edilmiş ve adından övgüyle bahsedilmiş ya da ‘gizli bir ajandası’ olduğu düşünülmüş ve bir nefret nesnesine dönüştürülmüştür. Oysa Tekin Alp, ne bir ‘makbul haricidir’ ne de gizli bir ajandaya sahiptir. Onun entelektüel ve siyasi faaliyetleri, spesifik kültürel kimliğine içkin bir öz bilinç temelinde şekillenmiştir. Değişen koşullara bağlı olarak ideolojik tutumunu güncellemesi ve daha da önemlisi birbirine zıt gibi görünen ideolojik yaklaşımları peşi sıra savunabilmesi yine bu öz bilinç temelinde anlaşılabilir bir konudur. İlk gençlik yıllarından itibaren yazdığı yazılarda da görülebileceği gibi bu öz bilinç, kafasını meşgul eden temel mesele olarak Türkiye Yahudilerinin güvenliği, geleceği ve özellikle kendilerini çevreleyen topluma uyumu konusuna odaklanmasını sağlamıştır.

Bu makalede, Tekin Alp’in Yahudilerin uyumu ve Türkleştirilmesi hakkındaki düşünceleri onun kültürel kimliğine içkin olduğunu iddia ettiğim söz konusu öz bilinç temelinde ele alınacaktır. Yahudi halkının tarihsel serüveni ve diasporik yapısı temelinde şekillenen bu öz bilinç, Yahudilerin her felaket karşısında birbirinden farklı tepkiler verebilmelerini ve değişen koşullara uyum sağlayabilmelerini sağlamıştır. 18. yüzyılda Avrupa’da başlayan Yahudi modernleşmesi, böyle bir değişim-uyum ilişkisinin ürünüdür. 19. yüzyılda Osmanlı Yahudilerine ulaş(tırıl)an bu modernleşme hareketi, Tekin Alp’in modern, seküler bir Yahudi entelektüel olarak kendisini var edebilmesinin zeminini hazırlamıştır. Bu çerçevede, Tekin Alp’in modern bir Yahudi entelektüel olarak ele alındığı bu makale üç bölümden oluşacaktır. Birinci bölümde,

tarihsel Yahudi bilincinin yeniden yapılandı(rıldı)ğı süreç olması sebebiyle, Moses Mendelssohn öncülüğünde başlayan Avrupa Yahudilerinin modernleşmesi ana hatlarıyla tanıtılacaktır. Ardından, modernleşmenin Osmanlı Yahudilerine ulaşması ve Tekin Alp’in bu modernleşme hareketiyle hangi zeminde bulunduğu açıklanacaktır. İkinci bölümde, Tekin Alp’in erken dönem entelektüel ve siyasi faaliyetleri Osmanlı Yahudilerinin uyumu çerçevesinde değerlendirilecektir. Bu bağlamda sosyalizm, Siyonizm ve Osmanlıcılık karşısındaki tutumu ve Osmanlıcılıktan Türkçülüğe geçiş koşulları tartışılacaktır. Üçüncü bölümde ise, Tekin Alp’in modern bir Yahudi olarak 1923’le birlikte ilan edilen ulus devlet karşısında nasıl bir tutum takındığı tartışmaya açılacak ve böylece Tekin Alp’in düşünceleri bir süreklilik temelinde, tarihsel ve sosyolojik bir değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

### Avrupa’da Yahudi Modernleşmesi: Emansipasyon ve Sekülerleşme

18. yüzyıl Aydınlanma düşüncesi, o zamana kadar kilisenin öğretisi ve onun talimat ve yetkileri çerçevesinde şekillenen bilgi dünyasını, kavramları ve dünya görüşünü reddetmiş ve topluma yeni hedefler belirleyecek yeni bir değerler sistemi önermişti. 18. yüzyılın sonlarından itibaren Aydınlanmacılar tarafından savunulan reformların kökeninde, insanın doğası ve temel ihtiyaçlarına uygun olduğu düşünülen yeni bir düzenin kurulması fikri yatmaktaydı.<sup>1</sup> Rönesans ve Reform hareketiyle başlayan bir dizi tarihsel gelişmenin doruk noktası olarak kabul edilebilecek olan bu köklü zihinsel değişim, Yahudi diasporasını da derinden etkilemişti. 1729’da Almanya’da bir Tevrat öğretmenin oğlu olarak doğan Moses Mendelssohn<sup>2</sup>, Aydınlanma düşüncesiyle kurduğu ilişki çerçevesinde Yahudilerin toplumsal yaşamını derinden etkileyecek bir dizi radikal öneriyi gündeme getirdi. Mendelssohn’un değişim önerileri oldukça kapsamlıydı: Yahudiler getto hayatını ve Talmud merkezli eğitimi reddederek laik dünya ile bütünleşmeli ve dış dünyada yaşamalı, Yidiş dilini reddederek ikamet edilen ülkenin dilini konuşmalı, artık Mesih’i beklememeli ve dünyayı iyileştirmenin yollarını aramalıydı. Böylece Mendelssohn, Orta Avrupa Yahudiliğini, aşağı yukarı kendi isteği ile girdiği gettodan çıkmaya ve seküler bir yaşam sürmeye davet ediyordu.<sup>3</sup> Bu

<sup>1</sup> Alan Swingewood, *A Short History of Sociological Thought*, London: Macmillan, 1984, s. 7-28.

<sup>2</sup> 18. ve 19. yüzyılların en etkili Yahudi düşünürü olan ve ‘Alman Socrates’, ‘modern Luther’ gibi sıfatlarla anılan Moses Mendelssohn, yeniçağa uygun modern bir Yahudiliğin felsefi temellerini formüle etmeye çalışmıştır. Yahudilerin Avrupa toplumuna uyum sağlayabilmesi için eski tabuların yıkılması gerektiğini savunmuş ve bu doğrultuda Yahudi dininin kurallarını, kendi pozitif felsefesiyle yorumlamıştır Kant’ın adından saygıyla bahsettiği Mendelssohn, Aydınlanma çağının en önemli figürlerinden birisidir. Kapsamlı bir biyografisi için bkz., Alexander Altmann, *Moses Mendelssohn: A Biographical Study*, Philadelphia: University of Alabama Press, 1973.

<sup>3</sup> Jacques Attali, *Yahudiler, Dünya ve Para: Yahudi Halkının Ekonomik Tarihi*, Çev., Berna Günen, İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınları, 2014, s. 268-269.

önerilerin hayata geçirilmesi için yaptığı çalışmalar sayesinde Mendelssohn, 'Haskalah' kavramında<sup>4</sup> somutlaşan Yahudi Aydınlanma Çağı'nın sembol kişisi hâline geldi.<sup>5</sup> Ancak Yahudilerin siyasi açıdan özgürlüğüne kavuşması, Mendelssohn'un önerilerinin gerçekleşebilmesinin en önemli ön koşuluydu. Oysa Yahudilerin özgürleşmesi nesilden nesile oldukça ürkek adımlarla ilerleyen sancılı bir süreçti. Bütün bu olumsuzluklara rağmen Aydınlanma çağı reformcuları tarafından hazırlanan ve Fransız Devrimi'nin ardından Fransız Ulusal Meclisi tarafından onaylanan kararnamelemlerle Avrupa'daki bütün Yahudileri eşit yurttaşlar hâline getiren 'emansipasyon' süreci başlamıştı. Yahudi modernitesinin tarihsel başlangıcı olarak tanımlanabilecek olan emansipasyon, Yahudilerin gettoda çıkışını sağlamış ve böylece Yahudi tikelciliğini koruyan duvarları yıkarak Yahudileri sekülerleştirmeye başlamıştı. Artık Yahudiler için dini ayinler tarafından belirlenen bir hafıza döneminin sonuna gelinmişti. 1840'lara gelindiğinde birçok Avrupa ülkesinde Yahudiler özgürleşmiş ve dış dünyaya uyum sağlamaya başlamıştı.<sup>6</sup> Mendelssohn'la doğan Yahudi Aydınlanma Hareketi'nin Avrupa dışındaki Yahudi diasporalarına ve elbette Osmanlı İmparatorluğu'nun topraklarına ulaşması fazla zaman almayacaktı.

### Osmanlı İmparatorluğu'nda Yahudi Modernleşmesi

19. yüzyılın ilk yarısı Avrupa Yahudileri için olduğu kadar Osmanlı Yahudileri için de kritik bir dönemdi. 1839'da Tanzimat Fermanı'nın ilan edilmesiyle birlikte hayatın bütün alanlarında köklü değişiklikler meydana gelmiş ve gayrimüslim vatandaşlar da sadece Müslümanların sahip olduğu medeni haklara sahip olmuştu.<sup>7</sup> Diğer yandan 'millet' olarak tanımlanmaları sürüyor, bu da Avrupa diasporasıyla karşılaştırıldığında, büyük oranda özerkliklerini koruyabildikleri anlamına geliyordu.<sup>8</sup> Başka bir ifadeyle, Osmanlı Yahudileri cemaat olma özelliğini hâlâ koruyor ve Mendelssohn'un sekülerleşme önerilerini henüz tartışmıyordu. 1856 Islahat Fermanı Osmanlı Yahudileri için

<sup>4</sup> Haskalah 18. yüzyılda başlayan Yahudi aydınlanma hareketini simgeleyen İbranice bir kavramdır. Haskalah hareketi için bkz., Shmuel Feiner, *Haskalah and History: The Emergence of a Modern Jewish Historical Consciousness*, OR: Littman Library of Jewish Civilization, 2002. Kavramın kullanılış biçimi ve anlamına dair bkz., Olga Litvak, *Haskalah: The Romantic Movement in Judaism*, New Brunswick: Rutgers University Press, 2012, s. 3-22.

<sup>5</sup> Shmuel Feiner, *The Jewish Enlightenment*, Philadelphia: University of Philadelphia Press, 2004, s. 200-220; Shmuel Feiner, *Moses Mendelssohn: Sage of Modernity*, New Haven: Yale University Press, 2010.

<sup>6</sup> Attali, *Yahudiler, Dünya ve Para*, s. 280-291; John Efron v.dğr., *The Jews: A History*, New York: Routledge, 2016, s. 277-280.

<sup>7</sup> Henry Laurens, "Judaism and the Religious Denominational Community in the Near East", *A History of Jewish-Muslim Relations from the Origins to the Present Day*, ed. Abdelwahap Meddep ve Benjamin Stora, Princeton: Princeton University Press, 2013, s. 272-276.

<sup>8</sup> Michael Brenner, *Kısa Yahudi Tarihi*, Çev., Sevinç Altınçekiç, İstanbul: Alfa, 2011, s. 222-224.

başka bir dönüm noktasıydı.<sup>9</sup> Yeni yasayla eşit vatandaşlık haklarını kazandılar ancak cemaat olma özelliklerini sürdürmeye devam ettiler.

Bütün bu gelişmeler Avrupa diasporasının Doğu Yahudileri Sorunu’nu tartışmaya başladığı bir dönemde ortaya çıkıyordu. Doğu Yahudilerinin sorun olarak tanımlanması önceleri Rusya, Macaristan, Polonya, Çekoslovakya ve Romanya’da giderek artan antisemitizme ve bu ülkelerdeki Yahudilerin sosyoekonomik durumu ve eğitim düzeylerinin düşük olmasına dair bir anlam içeriyordu. Ancak Avrupa’nın Kuzey Afrika ve Ortadoğu ile giderek artan ticareti, bu bölgelerde yaşayan Yahudilerle temas artırıyor ve onların da Doğu Yahudileri Sorunu’nun bir parçası olarak değerlendirilmelerini beraberinde getiriyordu. Bu sürecin sonunda Avrupa diasporası, Osmanlı Yahudilerinin Doğu Yahudileri ile benzer bir durumda olduğunu ve özellikle eğitim alanında iyi organize edilmiş bir reform sürecinin sadece Orta ve Doğu Avrupa’da değil Osmanlı topraklarında da başlatılması gerektiğini dile getiriyordu. Bu amaç doğrultusunda atılan en önemli adım, 1860 yılında Fransız Yahudileri tarafından Alliance Israélite Universelle’in kuruluşuydu.<sup>10</sup> Bir yardım örgütü olarak kurulan Alliance’ın iki temel amacı vardı: Orta ve Doğu Avrupa’da giderek artan antisemitizm karşısında Yahudilerin çıkarlarını dünya çapında savunmak ve özellikle Müslüman egemenliğinde yaşayan Yahudilerin eğitim seviyelerini Batı standartlarına çekmek. Başka bir ifadeyle bir tür ‘uygarlaştırma misyonu’ (*mission civilisatrice*) üstlenen Alliance, bu amaçları gerçekleştirmek için yüzyılın dönümüne kadar yüzden fazla okul kurdu.<sup>11</sup> Bu okullardan birisi 1873 yılında, Osmanlı İmparatorluğu’nda Yahudilerin iz bıraktığı şehirler arasında özel bir konuma sahip olan Selanik’te kuruldu. Böylece Alliance’ın amaçladığı eğitsel devrim Selanik Yahudileri için 1873’te, üstelik baş hahamın sert muhalefetine rağmen başlamış oluyordu. Alliance, 1912’ye kadar 4000’den fazla öğrencinin eğitimini gerçekleştirdi ki bu, Yahudi okullarındaki toplam çocuk sayısının yarısından fazlaydı. İyi derecede Fransızca öğrenen çocuklara çağdaş Fransız cumhuriyetçiliği temelinde seküler bir eğitim veriliyordu. Böyle bir eğitimin baş hahamlığın yetkesinde aşındırıcı bir etkisi vardı. Baş haham, tedricen gittikçe daha katıksız anlamda dinsel ve ruhani bir simgesel öndere dönüşecekti.<sup>12</sup> Böylece Avrupa diasporası tarafından Doğu Yahudileri Sorunu’nun bir parçası olarak görülen Osmanlı

<sup>9</sup> Stanford J. Shaw, *The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic*, Houndmills: Macmillan, 1991, s. 167.

<sup>10</sup> Aron Rodrigue, *French Jews, Turkish Jews: The Alliance Israélite Universelle and the Politics of Jewish Schooling in Turkey, 1860-1925*, Bloomington: Indiana University Press, 1990, s. 1-24; Ahmet Hilmi Güven, “Educational Activities of the Ottoman Jews from the Last Decades of the Empire to the Early Years of the Turkish Republic: The Alliance Israélite Universelle Experience in the Light of Turkish and French Archival Documents (1860-1937)”, Doktora Tezi, Middle East Technical University, Department of History, 2013, s. 16-31.

<sup>11</sup> Brenner, *Kısa Yahudi Tarihi*, s. 224-230.

<sup>12</sup> Mark Mazower, *Selanik: Hayaletler Şehri, Hristiyanlar, Müslümanlar ve Yahudiler (1430-1950)*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, Çev. Gül Çağalı Güven, 2007, s. 244-250.

Yahudilerinin sekülerleşme süreci başlamış ve cemaat içerisinde gelenek ve modernlik arasında oluşacak mesafenin nesnel koşulları hazırlanmıştı. Tekin Alp 1883 yılında Serez kasabasında doğmuş, Balkanların Kudüs'ü olarak bilinen ve Yahudi cemaat kültürünün oldukça canlı olduğu Selanik'te Alliance tarafından yönetilen bir okula gitmişti. Yaşamı boyunca sürdürdüğü entelektüel ve siyasi faaliyetlerinde, Alliance'da aldığı çağdaş seküler eğitimin belirgin etkisi vardır. Hatta bu eğitimin onun bilinç düzeyini farklı bir aşamaya taşıdığı iddia edilebilir.

Tekin Alp'in düşünsel gelişimi üzerinde belirleyici olan bir diğer unsur ise belirli bir dönem yaşadığı şehir olan Selanik'in toplumsal ve siyasi belirleyiciliğidir. Tekin Alp'in erken dönemdeki entelektüel ve siyasi faaliyetleri, Selanik'teki toplumsal, ekonomik ve siyasi gelişmelerden önemli ölçüde etkilenmiştir. Hayatının belirli bir dönemini Selanik'te geçiren Tekin Alp'in Osmanlıcılık, Siyonizm, sosyalizm ve Türkçülük gibi ideolojik yaklaşımlarla kurduğu ilişkinin anlaşılabilmesi, bu şehrin toplumsal, ekonomik ve siyasi dokusunun anlaşılabilmesiyle mümkündür. Bu çerçevede bir sonraki bölümde Selanik'in toplumsal, ekonomik ve siyasi yapısı kısaca tanıtılacak ve ardından Tekin Alp'in söz konusu ideolojik yaklaşımlarla kurduğu ilişki biçimi değerlendirilecektir.

### Tekin Alp'in Erken Dönemde Entelektüel ve Siyasi Faaliyetleri

Tekin Alp'in bir dönem yaşadığı Selanik şehri 18. yüzyıldan itibaren Osmanlı İmparatorluğu'nun en önemli ithalat-ihracat limanlarından birisi konumundaydı. Bir süredir İmparatorluk ekonomisinin Avrupa'ya açılan kapısı durumundaki şehir, 19. yüzyılın sonunda sadece ekonomik açıdan değil, toplumsal ve siyasi açıdan da oldukça hareketli bir manzaraya sahipti. Ticaretin ve sanayinin günden güne gelişmesi, Selanik'i bölgenin çekim merkezi hâline getirmiş ve buna bağlı olarak çevre bölgelerden Türk, Yunan, Bulgar ve Arnavutlar kente göç etmeye başlamıştı. Farklı etnik ve dini grupların kente göç etmesi, Selanik'in kozmopolit yapısını canlı tutan ve besleyen bir olguydu. Ekonomi, ticaret ve toplumsal alandaki bu gelişmelere, azınlıkların okullaşma faaliyetleri eşlik etmekteydi. Okullaşmada Yahudiler ve Rumlar başı çekmekte, Bulgar okulları ve Mithat Paşa'nın girişimleriyle açılan modern Türk okulları onların ardından gelmekteydi. Böylece Selanik, kısa zamanda bütün unsurlar için en önemli kültür ve eğitim merkezi haline gelmişti.<sup>13</sup> Bu çerçevede modernleşme hareketlerinin çıkış noktası ve Makedonya'nın merkezi olması nedeniyle, Batılı devletlerin önem verdiği kilit bir kent ve bölgedeki Bulgar, Makedon, Sırp ve Yunan milliyetçi hareketlerinin ilgi ve çalışma merkezi olmuştu. Ancak Balkan milliyetçiliğinin ayrılıkçı ve ilhakçı

<sup>13</sup> İlhan Tekeli-Selim İlkin, "İttihat ve Terakki Hareketinin Oluşumunda Selanik'in Toplumsal Yapısının Belirleyiciliği", *Birinci Uluslararası Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi Kongresi Tebliğleri*, Ankara: Meteksan Matbaası, 1977, 361-364.

doğası, Makedonya’da yaşayan Türk ve Arnavutlarda tepkisel bir milliyetçiliği kök-rüklemektedir. Selanik’te üslenen milliyetçi rekabetin doğurduğu sorunlarla yakından ilgilenen subaylar ve Selanik’te olgunlaşan modern eğitimle yetişmiş Türk bürokrasisi, devletlerarası bürokrasi ile ayakta tutulan Osmanlı egemenliğini daha sağlam temellere bağlamak ve ‘hürriyetin’ önünde en önemli engel saydıkları Abdülhamit rejimini yıkmak konusunda ortak bir tavra yönelmişlerdir. Bu milliyetçi yoğunlaşma ve modernleşmeci hareketlerden beslenen Abdülhamit karşıtlığı, Selanik’i İttihat ve Terakki için elverişli bir bölge haline getirmişti.<sup>14</sup> Gün geçtikçe güçlenen İttihat ve Terakki’nin anayasal özgürlükler ve İmparatorluğun diriltilmesi talepleri, diğer bütün unsurlar gibi Yahudiler arasında da karşılık bulmuş ve Selanik, Abdülhamit rejimine yönelik muhalefetin merkezi haline gelmişti. Muhalefetin yeşerebileceği böyle bir toplumsal zeminin oluşmasında modern okullar ve ordunun payı büyüktü. Bu iki kurumun gençlerin politize olmasına en büyük katkıyı yaptığı böyle bir atmosferde Tekin Alp, modern/seküler bir eğitimin hedeflendiği Alliance okullarından birisini bitirmişti.<sup>15</sup> Selanik’in toplumsal ve siyasi belirleyiciliği onun İttihat ve Terakki’ye katılmasında etkili olurken, Alliance’da aldığı modern eğitim kendi cemaati ile kurduğu ilişkiye form kazandıran temel belirleyici oldu. Bu çerçevede Tekin Alp, oldukça genç bir yaşta toplumsal ve siyasi meselelerle ilgilenmeye başladı. Düşüncelerini kamuyla paylaşabilmek için erken dönemde gazeteciliğe başladı ve yirmili yaşlarının başında ilk yazılarını yazdı. Siyasete ve toplumsal meselelere yönelik ilgisinin temelini ise her zaman Yahudilerin kendilerini çevreleyen topluma nasıl uyum sağlayacağı konusu oluşturdu.

Yukarıda da belirtildiği gibi döneminin toplumsal ve siyasi gelişmeleri Tekin Alp’in yüzyılın başındaki entelektüel ve siyasi faaliyetlerini belirgin bir biçimde şekillendirmiştir. Özellikle Osmanlı’nın Balkanlar’daki topraklarında ortaya çıkan ve ayrı ayrı ulus devletleri hedefleyen milliyetçi kıpırdanmalar Tekin Alp’i Yahudilerin geleceği konusunda giderek daha fazla endişelendirmiş ve bu durum onun hem siyasi pozisyonunu hem de ilgilendiği öncelikli konuları belirlemiştir. Bu koşullarda, Selanik’teki pek çok Yahudi gibi Tekin Alp de Osmanlıcılığı kendi cemaatinin çıkarlarının en mükemmel ifadesi olarak benimsemiş ve ateşli bir biçimde savunmuştur.<sup>16</sup> Tekin Alp, ne tür bir motivasyonla Osmanlılaştırmayı savunduğunu 15 Ağustos 1910’da günlüğüne düşüğü notta açıkça ifade etmiştir:

Club de Intimes’te Musevi unsurunun terakkisi için ana fikrim olan Osmanlılaştırma üzerinde çalışıyorum. Daima bu yönde çalışmaya devam edeceğim. Bu memleketteki milliyetçi

<sup>14</sup> Suavi Aydın, “İki İttihat Terakki: İki Ayrı Zihniyet, İki Ayrı Siyaset”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi*, c. 1, İstanbul: İletişim Yayınları, 2009, s. 125.

<sup>15</sup> Tekin Alp, Alliance’daki eğitimine ek olarak Selanik Yahudi Öğretmen Okulu’nda hahamlık öğrenimine devam etmiş, ardından da İstanbul’da hukuk eğitimi almıştır. Hayatını gazetecilik ve avukatlık yaparak kazanmış, ilerleyen yıllarda çeşitli ticari faaliyetlerde bulunmuştur. Biyografisi için bkz., Jakob Landau, *Tekin Alp, Bir Türk Yurtseveri (1883-1961)*, İstanbul: İletişim, 1996.

<sup>16</sup> Mazower, *Selanik: Hayaletler Şehri*, s. 291.

hareketleri ve bilhassa Musevilere karşı meydana gelen hadiseleri izledikçe üzüliyorum.<sup>17</sup>

Bu yıllarda Yahudilerin Osmanlıcılığın saflarında toplanması elbette sebepsiz değildir. Osmanlı İmparatorluğu'nun çok uluslu yapısı, azınlıkların toplumsal ve siyasi entegrasyonuna uygun bir zemin sağlamakta<sup>18</sup> ve Yahudi diasporasının şehirlik, hareketlilik ve kozmopolitik gibi spesifik özellikleri ulus devletlerle kıyaslandığında, böyle bir yapıya daha kolay adapte olmaktadır. Buna ek olarak İmparatorluğun etnik, kültürel, linguistik ve dini açıdan ulus devletlere göre daha heterojen bir yapıda oluşu, diasporik azınlıkların varlığının tolere edilmesini ve hatta desteklenmesini sağlamaktadır. Oysa ulus devlet, her bir etnik, linguistik ve dini azınlığı asimilasyon ya da dışlama politikalarıyla üstesinden gelmesi gereken bir engel olarak görmektedir.<sup>19</sup> Bu koşullarda Yahudi cemaati Hristiyan ardıl devletlerden birisi yerine, geleneksel sadakatlerinin kendilerini güvenilir unsur yaptığı bir imparatorluk çatısında yaşamanın daha iyi olacağını düşünmektedir. Günün koşullarında, özellikle Selanik'in Yunanistan veya Bulgaristan'ın bir parçası olmasının kendilerine bir faydası olmayacağını bilmektedirler. Böylelikle Balkan milliyetçiliğinin yükselişi, Yahudilerin Osmanlı İmparatorluğu ile özdeşleşmelerini daha da pekiştirmiş<sup>20</sup> ve Tekin Alp de bu genel durumla uygun biçimde erken dönem yazılarında Yahudilerin İmparatorlukla bütünleşmelerini güçlendirebilmek için çabalamıştır. Tekin Alp, söz konusu bütünleşmenin ortak bir dil sayesinde mümkün olacağını düşünmüş ve bu bağlamda yazılarında ilk ve öncelikle dil ve uyum konularına odaklanmıştır. Çocuk Bahçesi dergisinin Temmuz 1321 (10 Ağustos 1905) tarihli 26. sayısında yayımlanan 'Mekâtib-i Museviyyede Lisan-ı Türkî' başlıklı yazısında Tekin Alp, Yahudi cemaatinin resmi dil olan Türkçeye karşı belirgin bir eğilim göstermeye başladığından ve Yahudi okullarında Osmanlı dili eğitimine daha fazla önem verilmesi yolunda çeşitli girişimlerde bulunduğundan bahsetmekte ve Osmanlı dilini yayma amacı güden bir derneğin Selanik'te de kurulması temennisini dile getirmektedir.<sup>21</sup>

Tekin Alp'in, Yahudiler arasında Türkçenin yaygınlaştırılması konusundaki faaliyetlerinin gazete yazılarıyla sınırlı kalmadığı belirtilmelidir. Hâl tercümesinde bu dönemde Tamim-i Lisan-ı Osmanî'yi (Osmanlıca'yı Yayma Derneği) kurduğunu belirtmiş ve bu derneğin başkanlığını yapmıştır.<sup>22</sup> 1907'de Asır gazetesinin Selanik sütununda yayımlanan başka bir yazısında ise, Yahudi çocuklarına Osmanlı dilinin yabancı bir dil gibi öğretilmesinin doğru olmadığını ve bu sorunun çözülebilmesi için bütün okullarda İspanyolca ile beraber Türkçenin tercihen okutulmasını önerir.<sup>23</sup> Böylece Tekin

<sup>17</sup> Rıfat Bali, *Bir Günah Keçisi, Tekinalp*, İstanbul: Libra, c. 2, 2012, s. 110.

<sup>18</sup> Aron Rodrigue, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Sefardiler", *Türk Sosyal ve Siyasal Hayatında Yahudiler*, İstanbul: IQ, 2011, s. 155.

<sup>19</sup> Enzo Traverso, *Yahudi Modernitesinin Sonu*, İstanbul: Ayrıntı, 2016, 16-17.

<sup>20</sup> Mazower, *Selanik: Hayaletler Şehri*, s. 291.

<sup>21</sup> Arda Odabaşı, "Munis Tekinalp (Moiz Kohen)'in Erken Dönem Biyografisine ve Bibliyografyasına Katkı", *Toplumsal Tarih*, S. 204, s. 3.

<sup>22</sup> Landau, *Tekinalp, Bir Türk Yurtseveri*, s. 369.

<sup>23</sup> Odabaşı, *Munis Tekinalp (Moiz Kohen) 'in Erken Dönem...*, s. 4.

Alp, erken dönemde taraftarı olduğu Osmanlıcılığı, dil ve uyum konularını merkeze alarak somutlaştırmıştır. Osmanlı Yahudilerinin içinde yaşadıkları toplumun değişen koşullarına uyum sağlayabilmesi ilk ve öncelikle Türkçeyi benimsemeleri sayesinde olacaktır. Bu çerçevede Tekin Alp ilk yazılarında cemaat içerisinde Türkçenin yaygınlaşması için çabalamıştır. Düşüncelerinin Moses Mendelssohn’un Yahudi cemaati için ortaya koyduğu radikal modernleşme önerilerine yaklaşması için henüz erkendir.

Tekin Alp’in Yahudi cemaatinin uyumu konusundaki tutumu, onun o yıllarda Selanik’te giderek güçlenen sosyalist harekete karşı tavrını da belirlemiştir.<sup>24</sup> Modern bir Yahudi entelektüel olarak dönemin siyasi arenasında kendisini nasıl konumlandığını ve Yahudilerin uyumu konusundaki düşüncelerini tam olarak anlayabilmek için 1912 seçimleri öncesinde Selanik’te İttihatçılar ve birçok Yahudinin de desteklediği sosyalistler arasında yaşanan tartışmalardaki pozisyonu önemli bir referans noktasıdır. Tekin Alp, Yahudi vatandaşların seçimlerdeki tutumuna açıklık getirirken, sosyalistliğin Yahudilerin dinî ya da kavmî gerekliliklerinden olmadığını<sup>25</sup> ve Yahudilerin hükümet partisiyle görülecek bir hesaplarının olmadığını ve olamayacağını belirtmiştir.<sup>26</sup> Tekin Alp’in, Yahudilerin onlara ticaret ve dini ayin yapma özgürlüklerini garantileyen koruyucu bir iktidara destek olma geleneğinin bir yansıması olarak değerlendirilebilecek olan bu tutumu şaşırtıcı değildir.<sup>27</sup> Oysa aynı dönemde Avrupalı Yahudi entelektüeller ya Yahudiliğin milliyetçi versiyonu olan Siyonizm’i ya da milliyetçiliklerin yükselişine karşı Avrupalı ve evrensel bir kimliği savunan sosyalizmi desteklemişlerdir.<sup>28</sup> Tekin Alp ise, içinde yaşadığı toplumun siyasal ve toplumsal koşulları çerçevesinde Osmanlıcılık gibi başka bir alternatifte sahip olmuş ve Yahudi cemaatinin çıkarlarına İttihat ve Terakki içerisinde Osmanlıcılığı savunarak sahip çıkabileceğine inanmıştır. Bu çerçevede, İmparatorluğun kozmopolit yapısının Yahudi evrenselciliği için uygun bir atmosfer sağlıyor oluşu, Tekin Alp’in sosyalizm karşısındaki mesafeli tutumunu anlamada elzemdir.<sup>29</sup>

<sup>24</sup> Tekin Alp 1909 başlarında sosyalizm üzerine çalışmaya başlamış ve bu konuda bir kitap yazmayı planlamıştır. Bir süre üzerinde çalıştığı bu kitap projesinden 1910 sonlarında tamamen vazgeçtiğini günlüklerinden öğreniyoruz. Bkz., Bali, *Bir Günah Keçisi, Tekinalp*, c. 2, s. 72-74-111-112.

<sup>25</sup> Robert Michels, siyasi partilerin sosyolojisi üzerine yaptığı ünlü çalışmasında, sosyalizmin Yahudi kozmopolitizmiyle örtüşen ifade biçimlerinden birisi olduğunu belirtir. Bu çerçevede Michels, Rosa Luxemburg’dan Israel Helpand’a (Parvus Efendi) kadar birçok Yahudi entelektüelin sosyalizmle ilişkisini, onların Yahudiliğiyle bağlantılar kurarak ele alır. Bkz., Robert Michels, *Political Parties: A Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Democracy*, Kitchener: Batoche, 2001, s. 155-158.

<sup>26</sup> Odabaşı, ”Munis Tekinalp (Moiz Kohen)’in Erken Dönem..”, s. 11.

<sup>27</sup> Arus Yumul ve Rıfat Bali, Yahudi cemaatinin bu yıllarda kurulu düzene pek karşı çıkmadığını ve genelde tarafsız bir görüntü arz ettiğini, bu anlamda 1909’da Selanik’te bir grup Yahudi tarafından kurulan Selanik İşçi Federasyonu’nun bir istisna olduğunu belirtmektedirler. Bkz., Arus Yumul-Rıfat Bali, “Ermeni ve Yahudi Cemaatlerinde Siyasal Düşünceler”, *Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce*, c. 1, *Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, 2009, s. 365.

<sup>28</sup> Traverso, *Yahudi Modernitesinin Sonu*, s. 40.

<sup>29</sup> Tekin Alp’in sosyalizm karşıtı tutumu ilerleyen yıllarda da sürmüştür. Birinci Dünya Savaşı’nın kargaşa



Tekin Alp'in Siyonizm'e karşı tavrı ise, Türkiye'ye göç edecek Yahudilerin güvenliği ve kimliklerini koruyabilmeleri ekseninde şekillenmiştir. Tekin Alp, erken dönemde Siyonizm hakkındaki görüşlerini en kapsamlı biçimiyle Dokuzuncu Uluslararası Siyonist Kongresi'nde yaptığı konuşmada ortaya koymuştur.<sup>30</sup> 1909'da Hamburg'ta toplanan kongreye Selanik delegesi olarak katılan ve Yahudilerin Türkiye'ye göçü içerikli bir konuşma yapan Tekin Alp, sunumunun başında kendisini Osmanlı siyonisti ve yurtseveri olarak tanımlamıştır. Ancak, Osmanlı kanunlarının ulusal temeldeki siyasi örgütlenmeleri yasaklaması sebebiyle Osmanlı topraklarında Siyonist örgütlenmelere karşı mücadele etmek zorunda olduklarını da belirtmiştir. Konuşmasının ilk bölümünü Yahudi kimliği ekseninde inşa ettiğini ifade eden Tekin Alp, Türkiye'ye yapılacak göçün Yahudiler için ne tür avantajlar içerdiğini açıklamış ve öncelikle Türkiye'de Yahudiler açısından bir anti Siyonizm tehlikesi olmadığını vurgulamıştır. Tekin Alp'in altını çizdiği ikinci avantaj ise asimilasyon tehlikesine yönelik bir vurguyu içerir. Tekin Alp'e göre Yahudiler, Türkiye'de yüksek bir kültür olmadığı için asimile olmadan kendi kimliklerini koruyabileceklerdir. Almanya ve İngiltere gibi ülkelerdeki Yahudilerin asimile olduğunu ve kimliklerini kaybettiğini vurgulayan Tekin Alp'e göre Türkiye'de asimilasyon söz konusu olmayacak ve Yahudiler Yahudi olarak kalabileceklerdir. Bu çerçevede Tekin Alp, Yahudilerin tek isteğinin yerleşeceği ülkede yurttaşlık haklarından faydalanmak, geleneksel ve tinsel özelliklerini yaşatmak ve geliştirmek olduğunu belirterek, Türkiye'de yurttaşlık haklarının anayasal güvence altında olduğunu ifade etmiş ve genç Türkiye ile Yahudilerin menfaatlerinin çakişacağını vurgulamıştır. Yahudi kimliğinin kendine özgünlüğünün korunmasına yönelik bu kaygıyı sadece Tekin Alp değil, muhafazakâr Yahudi çevreleriyle Siyonizm'i siyasi bir ideal olarak benimseyen Yahudiler de paylaşmaktadır. Ancak Siyonistler, Yahudi sorununun çözülebilmesi ve Yahudi kimliğinin korunabilmesi için Filistin'de bir yurt idealine sarılırken, Tekin Alp Yahudilerin kimliklerini, iyi birer Osmanlı vatandaşı olarak Türkiye topraklarında da koruyabileceği kanaatindedir.<sup>31</sup>

ortamında, İttihatçı çevrelerde iktisadi yaşamın nasıl düzenleneceğine dair süren tartışmalar Ekim Devrimi'nin gerçekleşmesiyle yeni bir boyut kazanmış ve sosyalizm kendisini güçlü bir alternatif olarak dayatmıştır. Tekin Alp bu yıllarda, Gökalp'in gündeme getirdiği solidarist (dayanışmacı) öğretinin önde gelen savunucularından birisi olmuş ve solidarizmi sosyalizmin alternatifi olarak konumlandırmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz., Zafer Toprak, "İkinci Meşrutiyet'te Solidarist Düşünce: Halkçılık", *Toplum ve Bilim*, S. 1, 1977, s. 92-123; Zafer Toprak, "Osmanlı'da Toplumbilimin Doğuşu", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, c. 1, *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, 2009, s. 311-322.

<sup>30</sup> Tekin Alp Siyonizm hakkındaki görüşlerini söz konusu kongreden önce çeşitli gazete yazılarında dile getirmiştir. Bu konuda yazdığı ilk metin, Ebüzziya Tevfik Bey'in Yeni Tasvîr-i Efkâr gazetesinde yayınlanan bir yazısına cevap niteliğindedir. Tekin Alp bu yazıda, Ebüzziya Tevfik Bey'in iddia ettiği gibi Yahudilerin Fırat havzasını ele geçirmek gibi bir niyetinin olamayacağını, aksine Türkiye'ye göç edecek Yahudilerin ülkedeki geniş ve atıl topraklarda tarım yaparak iktisadi kalkınmaya katkı yapacaklarını belirtmiştir. Yazının tamamı için bkz., Rıfat Bali, *Bir Günah Keçisi*, c. 1, 2012, s. 81-85.

<sup>31</sup> Rıfat Bali, *Bir Günah Keçisi*, *Munis Tekinalp*, c. 2, İstanbul: Libra, 2012, s. 93. Tekin Alp'in Siyonizm hakkındaki görüşlerine ulaşabileceğimiz bir kaynak da onun günlükleridir. Bu çerçevede 3 Mart 1911'de günlüğüne yazdığı not ilgi çekicidir: "Siyonizm mevzuu beni endişelendiriyor. Bu aptalca hareket

Tekin Alp’in erken dönemde Osmanlılık ve sosyalizm üzerine görüşleri genel olarak değerlendirildiğinde, onun temel kaygılarının Osmanlı topraklarında yaşayan Yahudilerin içinde yaşadıkları topluma kimliklerini kaybetmeden uyum sağlayabilmeleri olduğu iddia edilebilir. Bu çerçevede, Tekin Alp’in Osmanlılığı büyük oranda Balkanlarda yükselen milliyetçilik karşısında Yahudilerin geleceğine yönelik kaygılarıyla ilişkilidir. İmparatorluğun Balkanlardaki gerileyişi, Yahudilerin kendilerini güvende hissettikleri heterojen toplumsal yapıyı tehdit etmekte ve bu koşullarda imparatorluğu kurtarma söylemiyle ortaya çıkan İttihat ve Terakki, Tekin Alp’in uyum kaygısıyla savunduğu düşüncelerini ifade edebileceği uygun bir zemin sağlamaktadır. Osmanlılık, Yahudilerin uyumu çerçevesinde düşüncelerini ifade edebileceği bir siyaset alanı sağlamakla birlikte, Yahudi evrenselciliği açısından da mevcut koşullarda mümkün olan en kapsayıcı çerçeveyi sunmaktadır. Avrupalı Yahudi entelektüellerin meylettği sosyalist enternasyonalizmi reddetmesi, yine iktidar partisi içerisinde Yahudi evrenselciliğini görece mümkün kılan Osmanlılık eksenli bir pozisyon imkânına sahip olmasıyla ilişkilidir. Siyonizm karşısındaki tavrı ise, uyumdan çok Yahudilerin kendi kimliklerini koruyabildikleri güvenli bir ortamın hangi koşullarda ve coğrafyada mümkün olabileceği ekseninde şekillenmiştir. Siyonistler, Yahudilerin Filistin topraklarına yerleşmesini savunurken, Tekin Alp Yahudiler için ideal yaşam alanının Osmanlı toprakları olduğu kanaatindedir.

### Osmanlılıktan Türkçülüğe: Bir ‘Ruh-ı Millî’ Arayışı

Tekin Alp’in Osmanlılık faaliyetleri İkinci Meşrutiyetin ilanından sonra da devam etmiştir. Bu çerçevede İkinci Meşrutiyet’in ilanından hemen sonra bir Osmanlılaştırma Birliği kurulması için yoğun çaba harcamış ve 1910 yılında birliğin kurulmasını sağlamıştır. Ancak Osmanlı İmparatorluğu, birliğin kurulmasından kısa bir süre önce Bosna-Hersek’i kaybetmiş, Girit ise Yunanistan’a bağlandığını ilan etmiştir.<sup>32</sup> Dolayısıyla bütün unsurlara kozmopolit sadakat değerlerinin kabul ettirilmesi amacıyla formüle edilen Osmanlılık, İmparatorluk için bir kurtuluş reçetesi olma özelliğini yitirmiş, dahası milliyetçilik gayrimüslimlerle birlikte Müslümanlar arasında da yayılmaya başlamıştır. Hatta bu gelişmelere paralel olarak, İttihat ve Terakki içerisinde Osmanlılar ve milliyetçiler arasında tartışmalar yaşanmaktadır.<sup>33</sup>

nedeniyle Türkiye’de antisemitizmin temelleri kök salıyor.” Bkz., *Rıfat Bali, Bir Günah Keçisi, Munis Tekinalp*, c. 1, İstanbul: Libra, s. 119.

<sup>32</sup> Girit’in Yunanistan’a ilhakı sebebiyle 8 Ağustos 1909 Pazar günü Selanik’te 25.000’in üzerinde insanın katıldığı büyük bir miting düzenlenmiştir. Çeşitli dillerde konuşmaların yapıldığı bu büyük mitingde Tekin Alp de kürsüde konuşma yapan isimlerden birisi olmuş ve ilhakı protesto eden ateşli bir konuşma yapmıştır. Bkz., Odabaşı, “Tekinalp (Moiz Kohen)’in Erken Dönem..”, s. 6.

<sup>33</sup> Selçuk Akşin Somel, “Osmanlı Reform Çağında Osmanlılık Düşüncesi”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, c. 1, *Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, İstanbul: İletişim, s. 2009, s. 112-115; Landau, *Tekinalp..*, s. 176-235.

Tekin Alp, İttihat ve Terakki içerisindeki faaliyetleri sayesinde, milliyetçiliğin yaygınlaşmaya başladığı böyle bir dönemde, Türkçülüğün en önemli teorisyenlerinden Ziya Gökalp'le 1911'de tanışmıştır.<sup>34</sup> Gökalp'le tanışmasından yaklaşık bir yıl sonra, Tekin Alp'in Osmanlılık hakkındaki görüşleri hızla değişmiştir. 1912 yılında, bir Fransız dergisinde yayımladığı 'Türkler Bir Ruh-ı Milli Arıyorlar' başlıklı yazısı bu değişimin somut ifadesidir.<sup>35</sup> Tekin Alp hâl tercümesinde, bu yazıyı Gökalp'ten aldığı ilhamla yazdığını ve yazıda Türkçülük hakkındaki dağınık fikirleri sistematize etme çabasında olduğunu belirtmiştir.<sup>36</sup> Tekin Alp, yazısında İmparatorluğun asıl yükünü çeken Türk unsurunun her zaman ihmal edildiğini, cemaat teşkilatları sayesinde gayrimüslimlerin iktisadi refahının artmasına paralel olarak Türk unsurunun sefaletinin arttığını, Hristiyanlar yükseldikçe Türklerin alçaldığını belirtir.<sup>37</sup> Türklerin içinde bulunduğu bu durumu kolektif bir ruhtan mahrum olmaları ile ilişkilendiren Tekin Alp, Temmuz İhtilali ile birlikte bu ruhun Osmanlılıkta arandığını, fakat unsurlar arasında milliyetçi fikirlerin kök salması sebebiyle Osmanlılığın iflas ettiğini ifade eder. Benzer biçimde İttihatı İslâm da imparatorluğu kurtarmak için bir reçete olmamış ve sonuç olarak Türkler de milliyetçiliğe sarılmak zorunda kalmıştır. Bu çerçevede Tekin Alp, Ziya Gökalp'in kolektif vicdan kavramına atıf yaparak Türkçülük çatısı altında Türklere milli bir ruh vermek için en önemli çalışmaları yapan kişinin Ziya Gökalp olduğunu belirtir.<sup>38</sup>

Böylece Tekin Alp, Gökalp'in çalışmaları sayesinde Türklerin milli bir ruh bulunduğunu ifade ettiği bu yazısında, kendisinin de Türkçülüğünü ilan etmiştir. Tekin Alp'in bu düşünsel dönüşümünün çeşitli açılardan ilginç olduğu belirtilmelidir. Bu dönüşümle birlikte Tekin Alp, öncelikle Yahudi evrenselciliğini tolere eden ve milliyetçiliğin saldırısı karşısında hem yöneticiler hem de Yahudiler tarafından bir koruyucu kalkan olarak tahayyül edilen Osmanlılık düşüncesinden vazgeçmiştir. Bu vazgeçiş karşısında ise daha önce karşı çıktığı milliyetçiliğin teorisyenliğine soyun-

<sup>34</sup> Tekin Alp, Gökalp'le tanışmasından günlüklerinde bahsetmiştir. 05.04.1911 tarihli notta "dün Parc'ın yemeğinde İttihat ve Terakki azası Ziya Bey'le münasebet kurdum" ifadesine rastlıyoruz. 28.04.1911 tarihli başka bir notta ise "Z. Tarafından tavsiye edilen sosyoloji ve psikolojiyi de öğrenmeliyim" ifadesi dikkat çekicidir. Z. İle kastedilenin kim olduğu açık olmasa da bu kişinin Ziya Gökalp olma ihtimali kuvvetlidir. Söz konusu notlar için bkz., Bali, *Bir Günah Keçisi...*, c. 2, s. 122-124.

<sup>35</sup> Tekin Alp'in bu yazısının Fransa'da yayımlanmasından birkaç ay sonra Balkan Savaşları başlamış ve Osmanlı İmparatorluğu ağır bir yenilgi almıştır. Balkan Savaşları aynı zamanda Osmanlılığın kesin olarak iflası anlamına gelmektedir.

<sup>36</sup> Yazının tamamı için bkz., Landau, *Tekinalp...*, s. 112-157.

<sup>37</sup> Tekin Alp'in Hristiyan azınlıklara yönelik suçlayıcı tutumu onun çeşitli yazılarında karşımıza çıkar. Bu, özellikle Türkçülüğün teorisyenliğine soyunduğu dönemde belirginleşen bir vurgudur. Onun yazılarında Hristiyan azınlıkların iktisadi açıdan refah içerisinde yaşadıkları ve ekonomik parazit oldukları gibi ifadeler dikkat çekicidir. Benzer suçlamalar, ulusal kurtuluş savaşının hemen ardından TBMM'deki tartışmalarda devleti yönetenler tarafından Yahudilere yönelik olarak dile getirilmiştir. TBMM'deki tartışmalarda dile getirilen söz konusu ifadelerden yazının ilerleyen bölümlerinde bahsedilecektir.

<sup>38</sup> Landau, *Tekinalp...*, s. 147-148.

muştur. Ancak siyasi modernitenin belirleyici unsurlarından birisi olarak milliyetçilik, evrensel Yahudi kimliği ile örtüşmemektedir. Bu çerçevede Tekin Alp’in bir milliyetçi teorisyene dönüşmesi oldukça ilgi çekicidir. Bu bir savrulma, çelişki ya da spesifik bir kültürel kimlik olarak Yahudilikten ve Yahudi evrenselciliğinden vazgeçmek olarak değerlendirilebilir mi? Takip eden bölümde cevap arayacağımız bu sorular, Tekin Alp’in Osmanlılık sonrası entelektüel serüvenini daha da ilgi çekici kılmaktadır.

### Ulus Devlet, Tekin Alp ve Yahudilerin Türkleştirilmesi

Balkan Savaşları’ndan sonra Tekin Alp’in entelektüel seyrinin iki temel nokta etrafında şekillendiği gözlemlenebilir. Tekin Alp özellikle Birinci Dünya Savaşı yıllarında iktisadi meselelere odaklanmış ve ulusal ekonominin kurulabilmesi için özel teşebbüs ve milli iktisat düşüncesini uzlaştırmaya çalışan bir tutum sergilemiştir. 1916 yılında kurulan İktisat Derneği’nin faal bir üyesi olmuş ve derneğin yayın organı olan İktisadiyat Mecmuası’nda çok sayıda yazı yazmıştır. Yazıları milli iktisat, tarımsal gelişme, sanayi, savaş ekonomisi, işbölümü gibi konuları içeren bir çeşitlilik gösterir. İktisadi konulara ilgisi hayatı boyunca devam etmiştir.<sup>39</sup> İktisadi konular dışında Tekin Alp, güncel ve siyasi konular üzerine de yoğun bir yazı faaliyeti içerisinde olmuştur. Tekin Alp’in odaklandığı ikinci nokta ise onun zihninde çözülmesi gereken bir problem olarak her zaman varlığını sürdüren Osmanlı Yahudilerinin uyumu ve geleceği konusu olmuştur. Olağandışı savaş yıllarında ve sonrasında belirli bir süre sadece iktisadi ve güncel konulara odaklanmış gibi görünse de ilk yazılarından itibaren odaklandığı temel konunun bu olduğu iddia edilebilir.

Birinci Dünya Savaşı’nın sona ermesinin ardından Osmanlı İmparatorluğu’nun yıkılışı ve ulus devleti temel alan modern Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşu, diğer azınlıklar gibi Türkiye Yahudileri için de yeni bir dönemin başlangıcıdır. İmparatorluğun kozmopolit yapısı içerisinde kategorik olarak ‘öteki’ konumunda olan ve bu sayede cemaat yapısını koruyabilen Yahudiler, yeni dönemde ulus devletin toplumsal yaşamın bütün alanlarını –konuşulan dil, eğitim, kamu okullarındaki tarih öğretimi, endüstri, ticaret, kamu istihdam politikaları, medeni kanun ve başka birçok alan–yeniden organize edişine tanık olacak ve buna uyum sağlamak için çabalayacaktır. Yahudilerin ne tarihsel deneyimleri ne de diasporik yapıları devlet, ulus ve egemenlik üçlüsü tarafından belirlenen siyasi modernitenin yapısına uygun düşmese de<sup>40</sup> Yahudi

<sup>39</sup> Landau, *TekinAlp...*, s. 63-72.

<sup>40</sup> Traverso, Yahudi halkı kavramının etnik bir grubu değil dini bir cemaati tanımladığını belirtir. Bu halk, ulusal bir kültür oluşturduğunda bu diasporal boyutuyla devletlerin sınırlarını aşan bir şeyi temsil etmeye başlamaktadır. Bu ‘semantik belirsizlik’ imparatorlukların çöküşünden sonra ulus devletlerle kaçınılmaz bir çatışmaya girmelerine neden olmaktadır. Bkz., Traverso, *Yahudi Modernitesinin Sonu*, s. 17-18.

aydınlar henüz ulus devletin şafağında muhtemel radikal dönüşümü öngörmüş ve bunu onaylayan ve benimseyen bir dil üretmeye başlamıştır. Ulusal Kurtuluş Savaşı'nın kazanılmasının ardından Türkiye Yahudilerinin önemli isimlerinden David Fresco, 27 Ekim 1922 tarihli El Tyempo<sup>41</sup> gazetesindeki 'Yeni Dönemin Eşiğinde' başlıklı başyazısında cemaat adına şu ifadeleri dile getirir:

Yahudiler dört yüz yıldır Türkiye'de yaşıyorlar. Bu uzun yıllar içinde adalet ve hoşgörü buldular. Bütün arzumuz kutsal ve sevgili vatanımızın her alanda ilerlemesini görmektir. Vatanımıza içtenlikle bağlıyız. Hiçbir art düşüncemiz yoktur. Bunu dinimiz emreder. Yalnız bu değil, ayrıca adalet duygusu da bunu gerektirir. Biz yeni açılan bu dönemdeki gelişmelerle ilgilenmeliyiz ki görevlerimizi yerine getirebilelim. Çünkü biz bu vatanın çocuklarıyız.<sup>42</sup>

Oysa aynı dönemde TBMM'de azınlıklara dair hararetli tartışmalar yapılmakta ve birçok milletvekili tarafından Yahudilerin milliyetsiz oldukları<sup>43</sup>, ülke ekonomisini sülük gibi emdikleri, İzmir'in işgali esnasında işgalcilerle işbirliği yaptıkları, hatta Türk unsuruna işgalcilerden daha fazla zarar verdikleri dile getirilmektedir.<sup>44</sup> Lozan Anlaşması gereğince ilan edilecek genel aftan yararlanamayacak isimlerin listesine ilişkin tartışmalarda da benzer ifadelere rastlamak mümkündür. Zonguldak milletvekili Halil Bey dilleri, zihinleri ve kalemleriyle vatana ihanet eden unsurları sıralamakta ve söz konusu listede diğer azınlıklarla birlikte bir tek Yahudi'nin bile bulunmamasına tepki göstermektedir.<sup>45</sup> Erzurum milletvekili Salih [Yeşiloğlu] Efendi de Yahudileri dil konusu üzerinden eleştirmiş ve uzun zamandır Türkiye'de yaşamalarına rağmen Türkçe konuşmayıp, Türkçeyi öğrenmek istemediklerinden şikâyet etmiştir.<sup>46</sup>

1923'te Cumhuriyet'in ilanından sonra da devlet ve Yahudiler arasındaki ilişkinin gerilimli olduğu gözlemlenebilir. Cumhuriyet'in ilk yıllarında, dönemin basını Türk Yahudilerinin kamusal alanda Türkçe konuşmamasından sürekli şikâyet etmek-

<sup>41</sup> El Tyempo gazetesi, İstanbul'da Ladino dilinde çıkarılan ilk gazetedir. 1872-1930 yılları arasında yayın hayatını sürdüren gazete, Alliance Israélite Universelle tarafından desteklenmiştir. El Tyempo'da etkin olan isimler arasında Hayim Carmona, Isaac Carmona, Mercado Fresco, Sami Alkabez ve David Fresco gibi isimler sayılabilir. Osmanlı'da Ladino basın ve El Tyempo hakkında daha fazla bilgi için bkz., Sarah Abrevaya Stein, "The Permeable Boundaries of Ottoman Jewry", *Boundaries and Belonging*, ed., Joel S. Migdal, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s. 49-70.

<sup>42</sup> Avner Levi, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Yahudiler*, İstanbul: İletişim, 2010, s. 20-21.

<sup>43</sup> *Türkiye Büyük Millet Meclisi Gizli Celse Zabıtları*, 17 Mart 1337 (1921)-25 Şubat 1337 (1922), C. 2, İ: 19, 11 Nisan 1337 (1921), C:2, On dokuzuncu İn'ikad, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1985, s. 29.

<sup>44</sup> *Türkiye Büyük Millet Meclisi Gizli Celse Zabıtları*, C:4, 2 Mart 1339-25 Teşrinievvel 1934, İ: 28, 3 Nisan 1340 (1924) Yirmi Sekizinci İn'ikad, Ankara: TBMM Basımevi, 1980, s. 430.

<sup>45</sup> *Türkiye Büyük Millet Meclisi Gizli Celse Zabıtları*, C:4, 2 Mart 1339-25 Teşrinievvel 1934, İ: 28, 3 Nisan 1340 (1924) Yirmi Sekizinci İn'ikad, Ankara: TBMM Basımevi, 1980, s. 449.

<sup>46</sup> Murat Koraltürk, *Erken Cumhuriyet Döneminde Ekonominin Türkleştirilmesi*, İstanbul: İletişim, 2011, s. 114-115.

te, buna karşılık Yahudi cemaatinin önde gelen isimleri tepkileri yumuşatmaya çalışmaktadır. Darülfünun hocalarından Avram Galanti 1924 ve 1925 yıllarında Akşam gazetesinde yazdığı yazılarda Yahudilerin Türkleşecekleri konusunda tereddüt etmenin gereksiz olduğunu ve Türkleşmenin Türkçe eğitimle sağlanabileceğini savunan makaleler yazmıştır.<sup>47</sup> 1926 ve 1927 yıllarında tansiyonun yükselmesine sebep olan başka olayların da yaşanmasının ardından<sup>48</sup> ‘Vatandaş! Türkçe Konuş’ kampanyası başlatılmış ve kamusal alanda Rumca, Ermenice, Ladino ve Fransızca yerine Türkçenin konuşulması sağlanmaya çalışılmıştır. Elbette dil meselesinin merkezde olduğu bu gerilimi, Türk unsurunun hâkim olduğu homojen bir toplum yaratma projesinin bir sonucu olarak değerlendirmek gerekir. Yeni dönemde bir ulus yaratma konusunda güçlükler yaşanmakta ve ulusun ancak ortak bir dil ve kültür temelinde yaratılabileceğine inanılmaktadır. Ziya Gökalp’in altını çizdiği kolektif bilinç ve kolektif duygular, ancak ortak bir dil sayesinde ortaya çıkabilecek ve böylece vatan birliği sağlanmış olacaktır. Bu yüzden Türk modernleşmesinin öznelere, Türk olduklarını iddia eden unsurların olabildiğince hızlı bir biçimde Türkçe öğrenmesini ve kamusal alanda Türkçe konuşmasını talep etmektedir. Tekin Alp, Türk Ocağı Riyasetine ithaf edeceği Türkleştirme (1928) başlıklı kitabını böyle bir atmosferde yayımlamıştır.<sup>49</sup> Rıfat Bali, kitabın öncelikli hedef kitlesinin Kemalist seçkinler ve dönemin basını olduğunu ve ilk aşamada Yahudilerin Türkçe konuşmamasına ilişkin basın yoluyla dile getirilen tepkilere cevap vermeyi hedeflediğini belirtir. İkinci hedef kitle ise elbette Yahudi cemaatidir.<sup>50</sup> Tekin Alp kitabında, Yahudilerin yeni dönemde karşılaştıkları ulus devlet olgusuna uyum sağlayabilmeleri için gerekli ilkeleri Eski Ahit’teki Evamir-i Aşere’den (On Emir) ilhamla sıralamıştır: Adlarınızı Türkleştirin, Türkçe konuşun, havralarda duaların hiç olmazsa bir kısmını Türkçe okuyun, okullarınızı Türkleştirin, çocuklarınızı Türk okullarına gönderin, memleket işlerine karışın, Türklerle düşüp kalkın, cemaat ruhunu kökünden söküp atın, milli iktisat sahasında görevinizi yapın ve hakkınızı bilin.<sup>51</sup>

<sup>47</sup> Rıfat Bali, *Bir Günah Keçisi, Munis Tekinalp*, c. 1, İstanbul: Libra, 2012, s. 17-18.

<sup>48</sup> Bu yıllarda gerginliğin yükselmesine neden olaylardan ikisi dikkat çekicidir. Amerika’nın keşfinin yıl dönümü sebebiyle, İstanbul ve İzmir’deki Yahudi cemaatinin ileri gelenlerinden üç yüz kişinin İspanya’ya bir telgraf çekip bağlılıklarını bildirdiklerine dair bir söylenti üzerine, dönemin basınında Yahudi karşıtı söylemin hızla yükselmesi Yahudi cemaatini tedirgin etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz., (Levi, 2010: 70-74). Tansiyonun yükselmesine neden olan bir diğer olay, 1927 yılında İstanbul’da Elza Niyego adındaki genç bir Yahudi kızın öldürülmesidir. Dönemin basını, Yahudilerin Elza Niyego’nun cenaze törenini Türkiye karşıtı bir eyleme dönüştürdüklerini iddia etmesi üzerine, Yahudi karşıtı söylem yeniden yükselmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz., Avner Levi, “Elza Niyego Olayı ve Türk-Yahudi İlişkilerine Yeni Bir Bakış”, *Toplumsal Tarih*, S. 25, 1996, s. 23-27.

<sup>49</sup> Aynı tarihte Darülfünun hocalarından Avram Galanti de ‘Vatandaş: Türkçe Konuş! Yahud Türkçenin Ta’ mîmi Meselesi’ (Hüsni Tabiat Matbaası-1928) başlıklı kitabını yayınlamış ve Yahudilerin Türkleşme ve Türkçe konuşma konusunda gayret gösterdiklerini açıklama çabasında olmuştur.

<sup>50</sup> Rıfat Bali, *Bir Günah Keçisi, Munis Tekinalp*, c. 1, İstanbul: Libra, 2012, s. 54.

<sup>51</sup> Tekinalp, *Türkleştirme*, Ankara: Kültür Bakanlığı, 2001, s. 75.

Çerçevesi çok net olan bütün bu ilkeler, 19. yüzyılda Avrupa'da yükselen milliyetçi ideoloji ile uyumlu olduğu gibi, ulus devleti temel alan modern Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş ilkeleri ile de uyumludur. Homojen bir ulus için öncelikli ilke, ortak dil olarak Türkçenin benimsenmesidir. Yahudilerin Türkçeyi benimsemesi, Tekin Alp'in yüzyılın başlarında Osmanlıcılığı savunduğu dönemde de dile getirdiği bir görüştür. Ancak ulus devletin kuruluşu, Türkçenin benimsenmesini acil bir gereklilik olarak dayatmıştır. Tekin Alp'e göre, yeni dönemde Türkçenin anadil olarak benimsenmesi derin bir ruhi etki yaratacak ve Türkleşmemiş yurttaşlara Türklük inancı ve bilinci kazandıracaktır. Türk isimleri alan Yahudi çocukları Türk okullarına gitmeye başladığında, Türkçeyi kısa zamanda benimseyecek ve böylece Türklük bilinci oluşmaya başlayacaktır.<sup>52</sup> Tekin Alp'in On Emir'de saptadığı bu ilk maddeler, Yahudilerin uyumunun ilk aşamasını oluşturan ilkeler olarak değerlendirilebilir. Bu ilkeler, somut ve radikal öneriler olması sebebiyle dikkat çekmiş ve tartışma yaratmış ve bu anlamda üzerinde en çok durulan maddeler de bunlar olmuştur.

Bu ilk maddeler kadar üzerinde durulmuş olmasa da Tekin Alp'in Yahudilerin uyumuna yönelik önerileri içerisinde en belirleyici olanın 'cemaat ruhunu kökünden sök at' ilkesi olduğu belirtilmelidir. Bu ilke, bir topluluk olarak Yahudilerin sekülerleşmeleri ve gündelik yaşam içerisinde kendilerini çevreleyen toplumla bütünleşmeleri gerektiğini ifade etmektedir. Tekin Alp, bu ilkeyi açıklarken şu ifadeleri kullanır:

Bugün cemaat ruhu çevrene egemen ise, suç senin değil. Bütün bu yurt çocuklarını mutsuz kılan uğursuz geçmişindir. Ama devrim ruhuna dikkat et. Bu devrim ruhu, geçmişle bağları koparmaya karardır. Ve aşama aşama amaca doğru ilerliyor. Sen de devrim ruhunu örnek alarak geçmişin bu uğursuz anısını ruhundan sökmeye, ülkenin ortak bilincine bir an önce kavuşmaya çalış.<sup>53</sup>

Tekin Alp'in cemaat ruhunu hedef alan bu açıklaması, öncelikle Türk devriminin ruhuna yönelik vurgu sebebiyle önemlidir. Tekin Alp'e göre Yahudiler, geçmişle bağları koparmaya kararlı olan Türk devriminin ruhunu örnek almalı ve geçmişin bu uğursuz anısını ruhundan söküp atmalıdır. Elbette Türk devriminin bağlarını kopardığı geçmişten kastedilen Osmanlı'dır. Tekin Alp'in Yahudilerden beklediği ise, Osmanlı döneminde belirli bir özerklik sebebiyle korunmuş olan ve temel olarak Tevrat ve Talmud'un ilkeleri çerçevesinde inşa edilen cemaat ruhundan kurtulmalarıdır. Tekin Alp, Yahudilerin sinagog etrafında inşa edilmiş dini cemaatin sınırları dışına çıkarak toplumla kaynaşmalarını ve böylece yeni politik yapının aktif birer üyeleri hâline gelmelerini istemektedir. Başka bir ifadeyle, Türkiye Yahudilerinden 'cemaat' yaşantısından çıkıp yeni kurulmakta olan 'cemiyete' katılmalarını, sekülerleşmelerini beklemektedir. Çünkü ulus devlette somutlaşan yeni dönemde Yahudiler, ancak bu şekilde uyum sağlayabileceklerdir. Ulus devlet çerçevesinde kurgulanan

<sup>52</sup> Tekinalp, *Türkleştirme*, s. 57-63.

<sup>53</sup> Tekinalp, *Türkleştirme*, s. 77.

yeni topluma uyum sağlayabildikleri ölçüde, artık toplum içerisinde yaftalanan ya da tolere edilen, zulmedilen ya da ayrıcalık verilen dışsal bir unsur olmayacaklar ve varlıkları meşruiyet kazanacaktır. Dolayısıyla On Emir’de ortaya koyulan ilkelere bakıldığında, Tekin Alp’in sekülerleşme ve Türkleş(tir)meyi, Türkiye’de Yahudi modernleşmesinin gerçekleşmesi için tamamlanması gereken iki aşama olarak saptadığı söylenebilir.

Yukarıda da belirtildiği gibi Tekin Alp, doğrudan cemaat ruhunu hedef almakta ve Yahudilerden sekülerleşmelerini istemektedir. Ancak hedef tahtasına koyduğu cemaat ruhunun kültürel kodları binlerce yıl içerisinde inşa edilmiş ve Yahudilere has bir öz bilinç temelinde form kazanmıştır.<sup>54</sup> Bu öz bilinç ise Yahudi tarihi ve kültürüne temel özelliklerini kazandıran diasporik yapının sonucunda tedricen ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla sosyolojik, tarihsel ve teolojik bir fenomen olarak diaspora kavramı ile, cemaat ruhu ve tarihsel Yahudi bilinci arasında simbiyotik bir ilişkinin varlığından söz edilebilir. Bu ilişkiyi kısaca açmak gerekirse; Yahudilerin tarih boyunca sürekli sürgün ve katliam tehdidiyle karşı karşıya kalması onların bir diaspora halkı olmasını açıklayan temel sebeptir. Bir diaspora halkı olarak Yahudiler, durmadan tetikte olmak ve tehditleri tartmak, her an gitmeye hazır olmak (bu yüzden gayrimenkul gibi yerleşiklere has mülk edinmemek), kültürel mirası gelecek kuşaklara aktarmak, kendine sert bir ahlâk anlayışı dayatmak, kendi kanunlarını ihlal etmeden ev sahibinin kurallarına riayet etmek gibi zorunlulukları benimsemek durumunda kalmışlardır. Diğer yandan yabancı getirileri, fikirleri, kültürleri ve dilleri kabul etmek, bağlılıkları eşzamanlı yaşamak ve ikilikleri kabul etmek de Yahudiler için birer zorunluluk olmuştur.<sup>55</sup> Bu çerçevede diaspora olmak, diğer toplumlarla çok boyutlu bir ilişki deneyimine sahip olmak anlamına gelmektedir.<sup>56</sup> Daha somut ifade etmek gerekirse Yahudiler, diaspora yaşamının getirdiği bir zorunluluk olarak birden fazla kimliği aynı anda yaşamak zorunda kalmışlardır. İspanya’daki tarihsel deneyimleri bunun tipik bir örneğidir. Sırasıyla Vizigot, İspanyol, Müslüman Arap ve yeniden İspanyol egemenliğini deneyimlemişler, bir yandan Yahudi kimliğini korumayı sürdürürken, diğer yandan İspanyol ya da Müslüman kimliğine uyum sağlamak, öte yandan bu çoklu kimliği mental düzeyde birleştirecek yeni bir yaşam biçimi geliştirmek zorunda kalmışlardır. Aynı anda birden fazla kimliği yaşamak zorunda kalmaları dünyaya, içinde yaşadıkları topluma ve diğer dinlere bakışlarını analitik bir düzleme taşımıştır.<sup>57</sup> Bu tür bir yaşantı biçimi aynı zamanda muhafazakâr, korunaklı ve içe dönük bir cemaat

<sup>54</sup> Burada Yahudi öz bilinci kavramını kısaca tanımlamak gerekebilir. Yahudi öz bilinci, bireyin Yahudi halkının bir parçası olması ve bu aidiyetin sonuçlarının kabul edilmesi hakkındaki farkındalığını tanımlayan bir kavramdır. Bkz. Mark P. Lalonde, “The Religious Meaning and Significance of the Holocaust Today: The Diary of Etty Hillesum”, *Journal of Jewish Identities*, 9/1, January 2016, s. 67.

<sup>55</sup> Attali, *Yahudiler, Dünya ve Para*, s. 463-465.

<sup>56</sup> Paul Kriwaczek, *Yahudi Medeniyeti*, İstanbul: Pegasus, 2007, s. 194.

<sup>57</sup> Yahudiliğin diğer dinlere bakışı için bkz., Kürşat Demirci, *Yahudilik ve Dini Çoğulculuk*, İstanbul: Ayışığı, 2017, s. 20-58.



örgütlenmesini doğurmuştur. Cemaat kodlarının ve farklı toplumlarla ilişki deneyiminin kuşaktan kuşağa aktarılması, Yahudi bilincinin ‘çok katmanlı bir diyalektiğe’ sahip olmasını da beraberinde getirmiştir. Diaspora deneyimi sebebiyle, böyle bir bilincin Yahudilere özgü olduğu iddia edilebilir. Bu bağlamda Tekin Alp’in ‘cemaat ruhunu kökünden sök at’ önerisi, cemaat yaşantısının kuralları ve tarihsel Yahudi bilinci arasındaki simbiyotik ilişkiye dair farkındalık sebebiyle tepkiyle karşılanmış, başta muhafazakâr Yahudiler olmak üzere cemaat ileri gelenleri Yahudi kimliği ve bilincinin kaybedileceği endişesine kapılmışlardır. Bu çerçevede Ladino basının en tanınmış simalarından David Fresco’nun sahibi ve başyazarı olduğu El Tyempo gazetesi, Türkleştirme kitabı ve Tekin Alp’in On Emir’i hakkında uzunca bir eleştiri yazısı yayımlanmıştır. Tekin Alp’in saptadığı her bir ilkeyi tek tek değerlendiren yazıda ‘cemaat ruhunu kökünden sök at’ ilkesi hakkındaki şu ifadeler dikkat çekicidir:

Cemaat ruhunu kökünden sök at. Bu emirle Tekin Bey’in ne demek istediğini anlamadık. Yahudilerin dört bin yıllık tarihlerini unutmaları, dindaşlarına olan sempatilerini, dini itikatlarını unutmaları mı isteniyor? Başka bir şey anlaşılabilir mi? Acaba Mösyö Kohen başka bir şey söylemek istiyordu da iyi ifade edemedi mi?<sup>58</sup>

Fresco’nun ifadeleri, Tekin Alp’in önerilerinin cemaatin ileri gelenleri tarafından Yahudi kimliği ve bilincine yönelik bir tehdit olarak algılandığını göstermektedir.<sup>59</sup> Cemaat ruhunun sökülüp atılmasıyla Yahudi tarihinin unutulacağı düşünülmekte, dolayısıyla bu tarihselliğin mümkün kıldığı Yahudi kimliği ve bilincinin kaybedilebileceği riski hatırlatılmaktadır. Oysa Yahudi bilincinin çok katmanlı diyalektiği hatırlanırsa, Tekin Alp’in sekülerleşme önerisinin tarihsel Yahudi bilinci ve kimliğine aykırı olduğu ya da kimlik ve bilinç kaybına sebep olacağı iddia edilemez. Aksine, Tekin Alp’in On Emir’de ortaya koyduğu önerilerinin hem tarihsel Yahudi bilinciyle, hem de 18. yüzyılda Avrupa diasporasında ortaya çıkan modernleşme süreciyle uyumlu olduğu belirtilmelidir.<sup>60</sup> Avrupa diasporasının 18. yüzyılda başlayan dönüşüme uyum sağlayabilmek için Haskalah hareketini başlattığı burada yeniden hatırlanmalıdır. Yeni koşulların cemaat ruhunu terk etmeyi ve sekülerleşmeyi zorunlu kıldığı 18. yüzyılda, Yahudiler değişen koşullara uyum sağlamak zorunda kalmış ve uyum sağlayabildikleri ölçüde kendilerini yenileyebilmişlerdir. Uyum, Yahudi bilincine karakterini veren temel belirleyicilerden birisidir. Yahudiler, ancak uyum sağla-

<sup>58</sup> Rıfat Bali, *Bir Günah Keçisi, Munis Tekinalp*, c. 1, s. 44.

<sup>59</sup> Tekin Alp’e itiraz edenler Fresco ile sınırlı olmamıştır. Hahambaşı kaymakamı Hayim Becerano Türkçe isimler almanın benimsenebileceğini ancak havralarda duaların kısmen Türkçe okunmasının kabul edilemeyeceğini belirtmiştir. Bkz., Bali, *Bir Günah Keçisi*, c. 1, s. 46.

<sup>60</sup> Tekin Alp ilerleyen yıllarda Son Posta gazetesine verdiği bir mülakatta bunu daha açık bir biçimde ifade etmiştir: Şunu da ilave edeyim ki Türk Musevileri Türkleşmekle fevkalade bir iş yapmış olmayacaklardır. Çünkü Avrupa ve Amerika’daki 15 milyon mezhepdaşın geçtiği yoldan gitmekten başka bir şey yapmış olmuyorlar. Ayrıca kaydedeyim ki sair memleketlerde mezhepdaşlarımız memleket kültürüne hizmet ettikleri gibi, Türk Musevilerinin de Türk kültürüne hizmet edebileceklerine kanaatim vardır. Bkz., Bali, *Bir Günah Keçisi*, c. 1, s. 79.

arak hayatta kalabilmiş ve tarihleri boyunca bunu sayısız kere deneyimlemişlerdir. Kırılma olarak tanımlanabilecek katliam, sürgün ya da derin değişim dönemlerinde, varlıklarını sürdürmeyi mümkün kılan tarihsel bilinçlerini revize etme konusunda tereddüt etmemiş ve bu sayede hem kimliklerini korumayı başarmış hem de kendilerini çevreleyen topluma uyum sağlayabilmişlerdir.<sup>61</sup> Dolayısıyla uyumu, spesifik bir kültürel kimliğin kaybı ya da kelimenin gerçek anlamıyla asimilasyon olarak değil, hâkim unsurun dil ve kültürünün benimsenmesinin yarattığı bir ‘dönüşüm’ olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır. Bu çerçevede, Tekin Alp’in Yahudilerin sekülerleşmesi/Türkleşmesi konusundaki düşünceleri, tarihsel Yahudi bilincine ya da Yahudi evrenselciliğine aykırı değildir. Aksine, onun bu önerisini, Yahudi bilincinin bir tezahürü olarak değerlendirmek gerekir. Tıpkı 18. yüzyılda Avrupalı Yahudi aydınların sekülerleşmenin gerekliliğini dile getirmeleri gibi, Tekin Alp de 20. yüzyılda Türkiye Yahudilerinin sekülerleşmesini bir zorunluluk olarak görmüş ve bunun gerçekleşmesi için çabalamıştır. Bu anlamda, Yahudi aydınların bazılarının muhafazakâr tavrıyla<sup>62</sup> kıyaslandığında, Tekin Alp’in bir ‘avantgarde’ ve ‘reformist’ olduğu iddia edilebilir.

Tekin Alp’in cemaatin ileri gelenleri ile yaşadığı bir diğer tartışma ise Yahudi modernleşmesinin hızı konusunda olmuştur. Tekin Alp’e itiraz edenler, modernleşme için tamamlanması gereken bir aşama olarak Türkleşmenin gerçekleşeceğini, ancak bunun için zamana ihtiyaç olduğunu dile getirmişlerdir. Tekin Alp ise, hızlanan tarihin elverdiği ölçüde Türk modernleşmesinin özneleri tarafından belirlenen çerçeveye eşzamanlı olarak uyum sağlamanın gerekliliğine inanmıştır. Bu çerçevede Tekin Alp, Rıfat Bali’nin de belirttiği gibi bir ‘idealisttir’.<sup>63</sup>

Tekin Alp’in Yahudi modernleşmesinin ve uyumun manifestosu olarak değerlendirilebilecek Türkleştirme kitabı basın, kamuoyu ve devleti yönetenler tarafından olumlu karşılanmıştır. Ancak kitabın kısa süreli bir etki yarattığı belirtilmelidir. Buna rağmen Tekin Alp, Türkleştirme kitabında ilan ettiği On Emir’le açık bir biçimde Türkiye’de Yahudi modernleşmesinin en önemli figürü hâline gelmiştir. Türkiye Yahudilerinin bir dönüm noktasında olduğunu ve yeni döneme uyum sağlayabilmek

<sup>61</sup> Diaspora Yahudileri yaşadıkları toplum içerisinde dikkat çekmemek ve sorunsuz bir yaşam sürebilmek için hukuk anlayışlarını ortama adapte etmekten kaçınmamışlardır. Çok eşliliğin geçerli olduğu bir toplumda –Tevrat’ta yasak olmasına rağmen– en azından prensipte çok eşliliği kabul etmişler ya da gerektiğinde Hristiyanlarla kaynaşmak konusunda esnek davranabilmişlerdir. Bkz., Attali, *Yahudiler, Dünya ve Para*, s. 104-135.

<sup>62</sup> Tekin Alp’in cemaatin diğer ileri gelenleri ile yaşadığı tartışmalar, Yahudi cemaati içerisinde bir tür modern/muhafazakâr geriliminin varlığını ortaya koyar. Bu gerilim, 1930’lu yıllarda da devam etmiştir. Tekin Alp, 9 Mart 1937’de Tan gazetesine verdiği bir röportajda, cemaat lideri Marsel Franko’nun Türkleştirme konusundaki tavrını çekişen bularak eleştirmektedir. Tekin Alp’e göre bu çekişen tavrın sebebi, Osmanlılık döneminden artakalan ‘cemaat ruhuna’ şuuruzca bağlı olan muhafazakâr unsurların gazabına uğrama korkusu olabilir Bali, *Bir Günah Keçisi*, c. 1, s. 88-89.

<sup>63</sup> Rıfat Bali, *Bir Günah Keçisi, Munis Tekinalp*, c. 1, s. 336.

için tarihsel bilinçleri temelinde yeni bir kavrayışın gerekliliğini 1930'lu yıllar boyunca vurgulamaya devam etmiştir. 1933'te İstanbul Halkevi'nde yaptığı bir konuşmada atalarının Avrupa'da emansipasyon döneminden önce dini ideallere sarıldığını, ancak yeni dönemde Yahudilerin ideallerinin dinî olamayacağını belirtir. Bu yüzden Yahudilerin Osmanlı döneminden kalma batıl göreneklere sökülüp atacağını ifade etmiştir.<sup>64</sup> 1934'te Trakya'da yaşanan olaylar<sup>65</sup>, Tekin Alp'in Türkleştirme konusundaki düşüncelerinde herhangi bir değişikliğe ya da 1936'da 'Kemalizm' başlıklı kitabını yayımlamasına engel olmamıştır. 1937'de *Tan* gazetesine verdiği bir demeçte, Türkiye'de Musevilerin bir azınlık olmadığını ve Kemalist Türkiye'nin İspanya'dan kovulan Musevilerin çocuklarına kendi dilini, kültürünü ve ülküsünü benimsetmek suretiyle onları manevi ölümden kurtaracağını ifade etmiştir.<sup>66</sup> Tekin Alp'in burada kullandığı manevi ölüm kavramı, Yahudilerin cemaat yaşantısını sürdürmeleri ve modernleşmemelerine yönelik bir vurgu olarak değerlendirilebilir.

1939 yılında yazdığı "Balkan Musevileri Arasında Türk Musevileri" başlıklı yazı ise, Kemalist rejim ve Yahudi modernleşmesi arasında kurduğu ilişki açısından dikkate değerdir. Tekin Alp bu yazıda, Kemalist rejimden evvel yetişen nesillerin uyum konusunda sorun yaşadıklarını belirtir. Ancak yeni dönemde Kemalist rejimin feyzi ile yetişen genç nesiller İngiltere, Fransa vb. ülkelerde olduğu gibi uyum konusunda bir sorun yaşamayacak ve diğer Türk vatandaşlarından farklı olmayacaklardır.<sup>67</sup> Bu ifadeler doğrultusunda Tekin Alp'in, Türkiye Yahudilerinin modernleşme sürecinde Kemalist rejime yüklediği ilerici misyon açıktır. Yahudilerin uyumu, Kemalist rejimden alınan feyz ile gerçekleşecektir. Dolayısıyla Tekin Alp'in, Kemalist modernleşme ile Yahudi modernleşmesi arasında, birincinin ikinciyi belirlediği, ona payanda olduğu bir ilişkinin varlığını tasavvur ettiği iddia edilebilir. Kemalist rejimin belirleyiciliği altında, Türkiye Yahudilerinin Alliance okullarıyla hızlanan modernleşme süreci, Cumhuriyet rejimiyle birlikte yeni bir aşamaya geçmek ve rejimin aceleci tutumuna ayak uydurmak zorundadır. Hem devleti yönetenlerin, hem de Tekin Alp'in Türkiye Yahudilerinden beklediği, yeni koşullara olabildiğince hızlı uyum sağlamalarıdır. Uyumun hızla gerçekleşebileceğine inanan ve bunun için çabalayan Tekin Alp, 1941 yılında Varlık Vergisi hadisesine tanık olmuştur. Kendisinin de yüklü bir miktar vergi ödemek zorunda bırakılmasına rağmen Yahudileri Türkleştirme düşüncesinden vazgeçmemiştir.<sup>68</sup> İkinci Dünya Savaşı'nın sona erişinin ardından

<sup>64</sup> Tekinalp, "Türk Kültür Birliği", *Yeni Türk Mecmuası*, 1/15, 1933, s. 1239-1250.

<sup>65</sup> 1934 yılının Haziran ve Temmuz aylarında Edirne, Kırklareli, Tekirdağ ve Çanakkale gibi kentlerde Yahudilerin hedef alındığı şiddet olayları yaşanmış ve bu kentlerde yaşayan Yahudiler bölgeyi terk etmek zorunda kalmıştır. Trakya olayları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., Rıfat Bali, 1934 Trakya Olayları, İstanbul: İletişim, 2008; Corry Gutstadt, *Türkiye, Yahudiler ve Holokost*, İstanbul: İletişim, 2012, s. 140-149.

<sup>66</sup> Rıfat Bali, *Bir Günah Keçisi*, *Munis Tekinalp*, c. 1, s. 88-92.

<sup>67</sup> Rıfat Bali, *Bir Günah Keçisi*, *Munis Tekinalp*, c. 1, s. 92-95.

<sup>68</sup> Cumhuriyet'in erken döneminde Türkiye Yahudilerinin Türkleşmeleri gerektiğini savunan ve Siyonizm'i

Türkiye’de de yeni dönemin gereklerine uygun biçimde çok partili hayata geçilmiştir. Tekin Alp’in bu dönemde dile getirdiği düşüncelerinin tek parti dönemiyle kıyaslandığında bazı farklılıklar içerdiği söylenebilir. Bu farklılığın sebepleri elbette yeni dönemin sosyoekonomik koşulları ve siyasi gelişmelerindeki değişime bağlı olarak anlaşılabilir.

## Sonuç

Tekin Alp, 18. yüzyılda Avrupa’da başlayan Yahudi modernleşmesinin Osmanlı topraklarına aktarıldığı bir dönemde yaşadı. Aynı zamanda İmparatorluktan ulus devlete geçiş dönemiyle örtüşen bu süreçte, kendisini çevreleyen toplumun yaşadığı bütün çalkantılar, ait olduğu kültürel çevreyle birlikte Tekin Alp’in yaşamını da etkiledi. Bu bağlamda, erken dönemden itibaren toplumsal ve siyasal sorunlar karşısında bir tutum sahibi oldu. Zihnini meşgul eden temel konu ise Osmanlı Yahudilerinin güvenliği ve uyumuydu. İmparatorluğun dağılıp döneminde, Balkan milliyetçiliğinin Yahudileri düşüreceği muhtemel dezavantajlı konum sebebiyle ateşli bir Osmanlılık yanlısı oldu. Yahudiler için İmparatorluğun kozmopolit yapısı, Yahudi kimliğinin kapsayıcılığıyla uyumlu bir biçimde süreklilik, evrensellik ve hareketliliğe dayalı heterojen bir dünya anlamına geliyordu. Dolayısıyla Osmanlıcılık, mevcut koşullar içerisinde cemaatinin çıkarlarının en mükemmel ifadesiydi. Milliyetçiliğin somut başarıları sebebiyle Osmanlıcılığın iflası, Tekin Alp’in düşünsel dünyasında da karşılık buldu. İttihat ve Terakki içerisinde Osmanlıcılık-milliyetçilik tartışmalarının sürdüğü bir dönemde Ziya Gökalp’le tanıştı ve 1912’de Türkçülüğünü ilan etti. Türkçülüğün teorisyenliğine soyunduğu dönem ve özellikle ulus devletin kuruluşu sonrasında yazdıkları ve savundukları, Tekin Alp’i Türk düşünce dünyasının en ilgi çekici isimlerinden birisi haline getirmiştir.

Ulus devlet projesi süreklilik, evrensellik ve heterojenliğe dayalı bir dünyadan, bağlantısızlık ve kesintiye dayalı homojen bir dünyaya geçiş olması sebebiyle, Tekin Alp ve Yahudiler için bir kırılma noktasıydı. Ulus devlet, diğer azınlıklarla birlikte Yahudileri de idealize ettiği homojen dünyaya katılmaya zorlamış, dolayısıyla bu yeni evren, uyum ve güvenlik için yeni bir stratejinin geliştirilmesini gerekli kılmıştır. Bu noktada Tekin Alp, reformist, öncü aktör, eleştirmen ve aynı zamanda mağdur olarak

reddeden başka bir isim de cemaatin önde gelen isimlerinden olan Gad Franko olmuştur. İlerleyen yıllarda Franko da Tekin Alp gibi Varlık Vergisi’ne tabi tutulmuş ve bütün mal varlığını kaybetmiştir. Ancak Varlık Vergisinin yarattığı travma, Franko’nun Tekin Alp’ten farklı bir tepki geliştirmesine neden olur. Varlık Vergisi’nden sonra Franko erken dönemde Siyonizm’i reddetmiş olmasını bir hata olarak değerlendirmiş ve İsrail devletinin kuruluşunun onu ne denli heyecanlandırıldığını dile getirmiştir. Gad Franko’nun hayatı ve düşünceleri için bkz., Rifat Bali, *Devletin Yahudileri ve Öteki Yahudi*, İstanbul: İletişim, 2010, s. 109-160.

Türkiye’de Yahudi modernleşmesine vücut vermeye çalışmıştır. Ulus devlet döneminde modernleşmenin gerçekleşebilmesi için Yahudilerin Türkleşmelerini ve sinagog duvarları etrafında biçimlenen cemaat yaşamını terk etmeleri gerektiğini savunmuştur. Tekin Alp’e göre Yahudiler, ulus devlette somutlaşan yeni evrene ancak bu şekilde uyum sağlayabileceklerdir. Dolayısıyla, ulus devletle birlikte radikal bir dönüşümün yaşandığı yeni döneme uyum sağlayabilmek için ne gerekiyorsa –Türkçe konuşma, isimleri Türkleştirme, okulları Türkleştirme, Türkçe dua etme vb.– yapılmalıdır. Bu çerçevede Tekinalp’in Türkiye Yahudileri için beklentisi, modernitenin ve yeni siyasal rejimin teşvik ettiği “laikleşme” programının tipik bir sonucu olan toplumsal sekülerleşme olarak tanımlanabilir. Ancak bu noktada, toplumsal sekülerleşme kavramının geniş bir teorik perspektifi işaret ettiği ve tapınakta kurumsallaşmış değerlerin giderek modern toplumdaki gündelik hayatla bütünleşmesi ve meşrulaştırılmasını vurguladığı belirtilmelidir. Dolayısıyla bu sürecin, bireylerin kişisel inançlarını –ve kısmen dini pratiklerini de– yeniden yapılandırmasını ve dinin diğer yaşam alanlarından ayrılmasını gerekli kılan bireysel bir sekülerleşmeyi de beraberinde getirmesi beklenebilir. Tekin Alp’in önerilerine bakıldığında, onun toplumsal ve bireysel sekülerleşmeyi birlikte ilerlemesi gereken bir süreç olarak tahayyül ettiği açıktır. Dahası, Yahudi okullarının Türkleştirilmesi ve sinagoglarda duaların kısmen Türkçeleştirilmesi önerileri, görece sınırlı bir kurumsal sekülerleşmeye de işaret etmektedir. Bu noktada Yahudi cemaatinin ileri gelenlerinin tepkileri, toplumsal sekülerleşmeden çok bireysel ve kurumsal sekülerleşmeye olmuş ve Yahudi kimliğini unutturacağı ve öz bilinç kaybına neden olacağı endişesiyle tepkiyle karşılanmıştır. Oysa bu önerilerle Tekin Alp, aslında Yahudi bilincinin yeni dönemin koşulları çerçevesinde ihya edilmesi ve böylece tarihsel bir sıçrama yapması gerektiğini dile getirmiştir. Dolayısıyla Tekin Alp’in şahsında somutlaşan bu tutum, tarihsel Yahudi bilincinin tezahüründen başka bir şey değildir. Spesifik bir kültürel kimliğe içkin olan bu bilincin temelinde uyum ve hayatta kalma içgüdüğü vardır.

Ancak belirtildiği gibi Tekin Alp, ‘avantgarde’ rolünü üstlenmesinin getirdiği zorluklarla yüzleşmek zorunda kalmıştır. Belki de kendi radikal modernleşmesini hızla sürdüren ve bu süreci aksatma potansiyeli taşıyan ‘haricileri’ sorun olarak gören ulus devletle, onun dayattığı modernleşme hızına itiraz eden Yahudi cemaati arasındaki gerilimi en çok hisseden isim Tekin Alp olmuştur. Devlet ve Yahudiler arasında tansiyonun arttığı dönemlerde çeşitli girişimlerle gerilimi azaltmaya çalıştıysa da pek başarılı olamamıştır. Bu gerilime ek olarak, 1934 Trakya olayları ve Varlık Vergisi gibi sarsıcı olaylara tanık olmasına rağmen, Türkleştirme/modernleşme/sekülerleşme idealinden vazgeçmemiştir. Çok partili hayata geçişle birlikte düşüncelerinde kimi değişimler olsa da, Yahudi modernleşmesinin tutkulu bir savunucusu olmayı sürdürmüştür. 1961’de Fransa’nın Nice kentinde öldüğünde geride çok sayıda kitap ve makale bırakmıştır. Geride bıraktığı metinler çerçevesinde Tekin Alp’in entelektüel ve siyasi serüveninin ayrıntılı bir biçimde değerlendirilmesi, Türk modernleşmesinin ‘haricilerle’ girdiği

ilişkiye farklı bir açıdan projeksiyon tutabileceği gibi, onun düşüncelerinin bir süreklilik ve bütünlük temelinde ele alınması, Türkiye’de Yahudi modernleşmesi/sekülerleşmesi olgusunun bütün yönleriyle anlaşılabilmesini de sağlayacaktır.

#### KAYNAKLAR

- Altmann, Alexander; *Moses Mendelssohn: A Biographical Study*, Philadelphia: University of Alabama Press, 1973.
- Attali, Jacques; *Yahudileri, Dünya ve Para: Yahudi Halkının Ekonomik Tarihi*, Berna Günen (Çev.). İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınları, 2014.
- Aydın, Suavi; İki İttihat Terakki: İki Ayrı Zihniyet, İki Ayrı Siyaset. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, İstanbul: İletişim, 2009.
- Bali, N. Rıfat; *1934 Trakya Olayları*, İstanbul: Kitabevi, 2008.
- ; *Devletin Yahudileri ve Öteki Yahudi*, İstanbul: İletişim, 2010.
- ; *Bir Günah Keçisi: Munis Tekinalp*, Birinci Cilt, İstanbul: Libra, 2012.
- ; *Bir Günah Keçisi: Munis Tekinalp*, İkinci Cilt, İstanbul: Libra.
- Brenner, Michael; *Kısa Yahudi Tarihi*, Sevinç Altınçekiç (Çev.). İstanbul: Alfa, 2011.
- Demirci, Kürşat; *Yahudilik ve Dini Çoğulculuk*, İstanbul: Ayışığı, 2017.
- Efron, J., Weitzman, S., Lehmann, M. (2016), *The Jews: A History*, New York: Routledge.
- Feiner, Shmuel; *Haskalah and History: The Emergence of a Modern Jewish Historical Consciousness*, OR: Littman Library of Jewish Civilization, 2002.
- ; *The Jewish Enlightenment*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.
- ; *Moses Mendelssohn: Sage of Modernity*, New Haven: Yale University Press, 2010.
- Galanti, Avram; *Vatandaş Türkçe Konuş! Yahud Türkçenin Ta’mini Meselesi*, İstanbul: Hüsni Tabiat Matbaası, 1928.
- Guttstadt, Corry; *Türkiye, Yahudiler ve Holokost*, Atilla Dirim (Çev.). İstanbul: İletişim, 2012.
- Güven, Ahmet Hilmi; *Educational Activities of the Ottoman Jews from the Last Decades of the Empire to the Early Years of the Turkish Republic: The Alliance Israélite Universelle Experience in Light of Turkish and French Archival Documents (1860-1937)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Middle East Technical University, Department of History, 2013.
- Kriwaczek, Paul; *Yahudi Medeniyeti*, İstanbul: Pegasus, 2007.
- Koraltürk, Murat, *Erken Cumhuriyet Döneminde Ekonominin Türkleştirilmesi*, İstanbul: İletişim, 2011.
- Lalonde, Marc P.; The Religious Meaning and Significance of the Holocaust Today: The Diary of Ety Hillesum. *Journal of Jewish Identities*, (9)1, January 2016, 59-74.
- Landau, Jakob; *Tekin Alp: Bir Türk Yurtseveri (1883-1961)*, İstanbul: İletişim, 1996.
- Laurens, Henry; *Judaism and the Religious Denominational Community in the Near East. A History of Jewish-Muslim Relations from the Origins to the Present Day*, Princeton: Princeton University Press, 2013.
- Levi, Avner; Elza Niyego Olayı ve Türk Yahudi İlişkilerine Yeni Bir Bakış, *Toplumsal Tarih*, 25, 1996, 23-27.
- ; *Türkiye Cumhuriyeti’nde Yahudiler*, İstanbul: İletişim, 2010.
- Litvak, Olga; *Haskalah: The Romantic Movement in Judaism*, New Brunswick: Rutgers University Press, 2012.
- Mazower, Mark; *Selanik: Hayaletler Şehri-Hristiyanlar, Müslümanlar ve Yahudiler (1430-1950)*, Gül Çağalı Güven (Çev.). İstanbul: Yapı Kredi, 2007.

- Michels, Robert; *Political Parties: A Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Democracy*, Kitchener: Batoche, 2001.
- Odabaşı, İ. Arda; Munis Tekinalp (Moiz Kohen)'in Erken Dönem Biyografisine ve Bibliyografyasına Katkı. *Toplumsal Tarih*, 204, 2010, 2-13.
- Rodrigue, Aron; *French Jews, Turkish Jews: The Alliance Israelite Universelle and The Politics of Jewish Schooling in Turkey, 1860-1925*, Bloomington: Indiana University Press, 1990.
- ; “Osmanlı İmparatorluğu’nda Sefardiler”. *Türk Sosyal ve Siyasal Hayatında Yahudiler*. İstanbul: IQ, 2011.
- Shaw, Staford J.; *The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic*, Houndmills: Macmillan, 1991.
- Somel, Akşin Selçuk; “Osmanlı Reform Çağında Osmanlılık Düşüncesi.” *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, İstanbul: İletişim, 2009.
- Stein, Sarah Abrevaya; *The Permeable Boundaries of Ottoman Jewry. Boundaries and Belonging-States and Societies in the Struggle to Shape Identities and Local Practises*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Swingewood, Alan; *A Short History of Sociological Thought*, London: Macmillan, 1984.
- Tekeli, İlhan-İlkin, Selim; İttihat ve Terakki Hareketi’nin Oluşumunda Selanik’in Toplumsal Yapısının Belirleyiciliği. *Birinci Uluslararası Türkiye’nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi Kongresi Tebliğleri*, Ankara: Meteksan Matbaası, 1977.
- Tekinalp; “Türk Kültür Birliği.” *Yeni Türk Mecmuası*, (1)15, 1933, 1239-1250.
- ; Balkan Musevileri Arasında Türk Musevileri, *Bir Günah Keçisi: Munis Tekin Alp*, Birinci Cilt, İstanbul: İletişim, 2012, s. 92-95.
- ; “Türkler Bir Ruh-ı Milli Arıyorlar”, *Tekin Alp: Bir Türk Yurtseveri*, İstanbul: İletişim, 1996, s. 112-157.
- ; “Türkçülük ve Pantürkçülük Ülküsü”, *Tekin Alp: Bir Türk Yurtseveri*, İstanbul: İletişim, 1996, s. 176-235.
- ; *Türkleştirme*, Ankara: Kültür Bakanlığı, 2001.
- Toprak, Zafer; İkinci Meşrutiyet’te Solidarist Düşünce: Halkçılık, *Toplum ve Bilim*, 1, 1977, 92-123.
- ; Osmanlı’da Toplumbilimin Doğuşu, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, İstanbul: İletişim, 2009.
- Traverso, Enzo; *Yahudi Modernitesinin Sonu*, İstanbul: Ayrıntı, 2016.
- Yumul, Arus-Balı, N. Rifat; “Ermeni ve Yahudi Cemaatlerinde Siyasal Düşünceler”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, İstanbul: İletişim, 2009.
- TBMM Gizli Celse Zabıtları, Cilt 1, 17 Mart 1337 (1921)-25 Şubat 1337 (1922), İ:9, 11.04.1337, C:2, İş Bankası Yayınları, Ankara, 1985.
- TBMM Gizli Celse Zabıtları, Cilt 4, 2 Mart 1339 (1923)-25 Teşrinievvel 1934, İ:28, 03.04.1340, C:2, TBMM Basımevi, Ankara, 1980.

KLASİK DÖNEM OSMANLI MUHASİPLERİNİN CEBİRSEL  
PROBLEMLERE YAKLAŞIMI: *CÂMÎ'U'L-HİSÂB* ÖRNEĞİ

Tuba Oğuz\*

BOOKKEEPERS' APPROACH TO ALGEBRAIC PROBLEMS  
THROUGHOUT THE TRADITIONAL PERIOD OF OTTOMANS:  
THE CASE OF *CAMÎ AL-HISÂB*

ÖZ

Bu çalışmada, muhasip Yusuf bin Kemal el-Bursevî'nin *Câmi'u'l-Hisâb* isimli eserindeki cebirsel problemlerin analizi yapılarak, müellifinin Osmanlı matematiğindeki önemini ortaya koymak amaçlanmıştır. Bu bağlamda, ilk bölümde “cebir ve mukabele”nin tarihsel arkaplanından bahsedilmiştir. İkinci bölümde ise söz konusu eser muhtemel kaynakları ile tanıtılarak, konuya yapılan katkılar ön plana çıkarılmaya çalışılmıştır. Üçüncü bölümde, eserin “cebir ve mukabele”yle ilgili bazı problemlerinin matematiksel çözümlemesine yer verilmiştir. Bu problemlerle ilgili olarak, üzerinde çalışılan metinlerin edisyon kritiği, çalışmamızın eklerinde mevcuttur. Söz konusu bölümlerde çizilen çerçeve dikkate alınarak bir değerlendirme yapılmış ve özellikle klasik dönem Osmanlı muhasebe matematiği eserleri kapsamında konuyla ilgili gelişmelerin dikkat çekici boyutlarına işaret edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Osmanlılar, matematik, cebir, muhasip.

Abstract

In this article, we have analyzed how algebraic problems were understood in the traditional period of Ottomans by means of Yusuf bin Kemal al-Bursevi. Due to the section of algebra, Bursevi's text titled *Cami al-Hisab* is one of the most important mathematical treatises especially among the ones written by Ottoman

\* Arş. Gör. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Bilim Tarihi Bölümü, z.tuba.oguz@gmail.com. Yazı geliş tarihi: 10.10.2017; kabul tarihi: 04.12.2017.



bookkeepers. Firstly history of algebra is briefly being mentioned. Secondly, Bursevi's treatise introduced with probable sources. After that, some algebraic problems are examined with their solutions. The texts on these problems are present in the appendices of the article as critical editions. By taking all the mathematical text of Ottoman bookkeepers into the consideration, remarkable points of the contributions have been pointed out.

**Keywords:** Ottomans, mathematics, algebra, bookkeepers.

...

## Giriş

Sayıların çeşitli matematik işlemlerindeki kullanımını konu edinen hesap ilmi, teorik karakterinin yanında ticari ve hukuki işlemlerin icrası gibi günlük hayatın gereklilikleri olarak da daima kendisine başvurulur bir nitelik arz etmektedir. Ayrıca, mali kayıtların tutulması, sınıflandırılması ve değerlendirilmesinde sayısal ifadelerden yararlanılmasından ötürü, bu ilmin yeni bir disiplini yani muhasebeyi doğurduğunu söylemek mümkündür. Özellikle devlet idaresinin sistemli olma ve süreklilik gösterme zorunluluğu tarihin her döneminde yönetimlerin hesaba/muhasebeye olan ihtiyacını artırmış ve hesap/muhasebede yetkin birçok uzmanın devlet kurumlarında istihdam edilmesini gerekli kılmıştır. Bahsi geçen gereksinimler ve zorunlulukların Osmanlı Devleti içinde de söz konusu olduğu, dolayısıyla maliye teşkilatının defterdarlık kurumu bünyesinde en erken zamanlardan beri varlığı bilinmektedir.

Osmanlı Devleti'nin defterdarlık teşkilatındaki maliye kâtipleri, devletin gelir-gider hesabından sorumlu olduklarından, son derece önemli görevler yerine getirmiş olup, hesap teknikleri ve işlem hızında oldukça mahir kişiler olarak temayüz etmişlerdir. Bunlardan bazıları, zaman zaman devlet muhasebesiyle ilgili eserler telif etmiş<sup>1</sup>, daima meşgul oldukları konuları ve problemleri eserlerine taşımışlardır. Karşılaşılan problemlerin çözümünde ayrıntılı matematik bilgisine ihtiyaç duyulduğundan ötürü muhasebe matematiğine dair yazılan eserlerden bir kısmının içeriği aritmetik konularını aşmış, cebir ve mesaha disiplinlerini içine alacak kadar genişlemiştir. Bu durumun en önemli örneklerinden biri, çalışmamızda incelenen *Cami 'u'l- Hisab* isimli eserdir.

<sup>1</sup> Hacı Atmaca'nın *Mecma 'u'l-Kavâ'id*'i, Matrakçı Nasuh'un *Umdetü'l-Hisâb*'ı veya Yusuf b. Muhammed'in *Kenaniye Risâlesi* en fazla rağbet edilen eserler olmuştur. Bu eserler zaman zaman, "Devlet'in Hesabını Tutmak: Osmanlı Muhasebe Matematiğinin Teknik İçeriği Üzerine", (İhsan Fazlıoğlu) veya "Hacı Atmaca'nın *Mecma 'el-Kavâ'id Adlı Hesap Kitabı*" (Melek Dosay), gibi çalışmalarla bazı makalelere konu olmuştur. Türk dili bakımından analizleri yapılan eserler için ise Bkz. Sezay Özçelik, *Muhyeddin Muhammed'in Mecma 'u'l-Kavâ'id Adlı Eseri (Giriş - İnceleme - Metin - Sözlük)*, yayımlanmamış doktora tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul: 2009. Ayrıca bkz. Şermin Kalafat, *Cami 'u'l-Hisâb (Giriş - İnceleme - Metin - Dizin)*, yayımlanmamış doktora tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa: 2015.

Eserin müellifi Yusuf b. Kemal el-Bursevî, defterdar İskender Çelebi'nin hizmetinde bulunmuş (16. yüzyıl) ve edindiği birikimi muhasiplere öğretme gayesiyle eserini telif etmiştir.

Bu dönemdeki muhasiplerin (kâtiplerin) aritmetik, cebir ve mesahada ulaştıkları seviyenin ortaya çıkması bakımından önem taşıyan bu eserde oldukça detaylı bir biçimde işlendiği fark edilen cebir ve mukabele konusundan dolayı, çalışmamızın teması *Camiu'l-Hisab*'da cebirsel problemler üzerinde temerküz etmiştir. Ayrıca, bilinmeyen niceliklerin bulunmasında takip edilen yöntemlerden biri olan cebir ve mukabelenin genişleyen iktisadi faaliyetlerde kullanılmasında, muhasiplerin adaptasyon sağlayıp sağlamadıkları da sorgulanmaya çalışılmıştır.

Osmanlıların tevarüs ettiği cebir ilmi, terminoloji ve hesap teknikleri bakımından Semerkant ve Mağrib ekollerinin sentezi hâline gelmiştir. Osmanlılardaki cebirsel denklemler teorisinin düzeyi, işlenme biçimi ve uygulama alanları, Osmanlı medreselerinde en fazla rağbet edilen cebir eserleri irdelenerek *Osmanlı Klasik Dönemde Cebir*<sup>2</sup> isimli çalışmada ortaya konulmuştur. Bizim çalışmamızda ise muhasipler zümresine hitap eden ve bu zümrenin kendine özgü uygulamalarına yer veren matematik eserlerinden *Cami'u'l-Hisab*'da cebirsel problemlerin (ve dolayısıyla cebirin) nasıl işlendiğini ortaya çıkarmak amaçlanmıştır.

Bu bağlamda çalışmamız üç bölümden meydana gelmektedir. İlk bölümde tarihten bahsedilmiş, ikinci bölümde söz konusu eser kısaca tanıtılmıştır. Üçüncü bölümde ise eserdeki onuncu fasıl olan cebir ve mukabelenin “mesail-i mütereffrika” alt başlığında yer alan bazı problemlerin matematiksel çözümlerine yer verilmiştir. Ekte ise üçüncü bölümdeki problem ve çözümlerinin tenkitli metinleri mevcuttur. Çalışmamızda ele alınan problemlerin seçiminde denklemlerin derecesi, çözümünde aritmetiksel veya cebirsel işlemlerin tercihi ve çözüm yöntemlerindeki ipuçların mevcudiyeti gibi kriterler göz önüne alınmıştır.

## 1. Cebirin Tarihi

Öncüleri Mezopotamyalılara kadar geriye giden; ancak ortaçağ İslâm dünyası matematikçilerinin gayretleri ile bir bilim dalı hâline gelen cebir, geliştiği medeniyetlerde “denklemler yoluyla bilinenlerden bilinmeyen niceliklerin çıkarılması yöntemini öğreten ilim” anlamını kazanarak benimsenmiştir.<sup>3</sup> Matematikte bağımsız bir dal olarak kendine yer edinmekle beraber, teorik niteliklerini aşarak pratik alanlarda da tatbik edilebilir ve toplumda birçok kesime hitap edebilir konuma gelmiştir. Cebirin farklı

<sup>2</sup> Elif Baga, *Osmanlı Klasik Dönemde Cebir*, yayımlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul: 2012, s. 114, 138, 144.

<sup>3</sup> İhsan Fazlıoğlu, “Cebir”, *İslâm Ansiklopedisi*, C.7, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993, s.195.

medeniyetlerde ve dönemlerdeki serüveni kısaca aşağıdaki satırlarda sunulmuştur.

### 1.1. Eskiçağ Uygarlıklarında Cebir

#### 1.1.1. Mezopotamyalılarda Cebir

Mezopotamyalılar, oldukça erken dönemlerden itibaren yardımcı bilinmeyenlerden faydalanma tekniğinde maharet gösterdiklerinden ötürü cebir biliminin öncüsü olarak düşünülmektedir. Hatta, “cebir” kelimesinin de Mezopotamya menşeli olduğu kabul edilmektedir.<sup>4</sup>

Cebir problemlerini ve çözümlerini içeren tabletlerde, genellikle özel problemlerle ve bunların çözüm yolları ile karşılaşmaktadır. Birinci derece denklemlerin çözümünde Mezopotamyalılar herhangi bir güçlük çekmemişlerdir. İkinci derece denklemlerin çözümünü de başarılı bir şekilde ele almışlardır. Mezopotamya cebirinde ikinci derece denklemler, belirli bazı gruplar hâlinde tasnif edilmiş ve her grup için ayrı çözüm formülleri tespit edilmiştir. Hedef, çeşitli problemlerin cebirsel ifadesini bu belirli gruplardan birine indirgemektir. Çünkü bundan sonraki safhada çözüm, artık sadece formülü uygulamaktan ibarettir. Ayrıca tabletlerdeki bilgilere dayanılarak, Mezopotamyalıların üçüncü derece denklemlerin bazı basit tiplerini de çözdükleri anlaşılmaktadır.<sup>5</sup>

Mezopotamyalıların hiç şüphesiz en önemli özelliği, geometrik temsiller yardımıyla sayıları somutlaştırma kaygısından uzak olmalarıdır. Düşünce tarzları esas itibarıyla analitik olduğundan, zaman zaman geometri yöntemlerinden faydalanmış gibi görünseler dahi problem çözümleri cebirsel bir nüve barındırmaktadır.<sup>6</sup>

#### 1.1.2. Yunan Uygarlığında Cebir

Bilhassa kuramsal geometride adeta altın çağın yaşandığı Helenistik dönem (M.Ö. 3213-30), zamanın önde gelenlerinin bulunduğu İskenderiye’de entelektüel atmosferini oluşturmuş ve Atina uygarlığının gelişerek devam etmesini sağlamıştır. Bu atmosferi yaşayan en önemli isimlerden biri Öklit’tir. Öklit’in *Elementler* isimli eserinde geometrik cebir konusu, sıkı bir mantıksal tümdengelimle teoremler elde edilmesine ve kanıtlanmasına dayanır. Burada cebirsel ifadeler geometrik biçimde ispatlanmaya çalışılmıştır. Mesela a ve b gibi iki sayının çarpımını ifade etmek, sadece ve sadece kenarları a ve b olan bir dikdörtgenin alanını hesap etmekle mümkün olmuştur. Yani ifadelerin nümerik (sayısal) değerlerinden değil, büyüklüklerinden bir geometri anlayışı

<sup>4</sup> Aydın Sayılı, *Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik Astronomi ve Tıp*, Ankara: TTK, 1991, s. 205, 241.

<sup>5</sup> Sayılı, *a. g. e.*, s. 206-209.

<sup>6</sup> Bartel Leenert Van Der Waerden, *Bilimin Uyanışı*, İstanbul: Türk Matematik Derneği, 1994, s. 109.

inşa edilmiştir.<sup>7</sup> Bu durum Mezopotamya cebirinin metotlarıyla kıyas edildiğinde geri bir adım olarak nitelendirilebilir. Fakat Yunan aritmetiğine özgü bazı sebepler (sayı anlayışı, rakam sistemi gibi) matematikçileri rakamları kullanmak yerine, çizgileri kullanmaya sevk etmiştir.<sup>8</sup>

Yunan matematiğinin son temsilcilerinden olan Diophantus (M.S. 3. yüzyıl), cebir alanında tanınan; ancak sayılar teorisinde temayüz eden *Arithmaticae* isimli eseriyle matematiğe katkıda bulunmuştur. Sistematik cebir kitabından ziyade bir problemler koleksiyonu olan bu eserin en önemli özelliği, problem çözümlerinde geometrik metotlardan uzaklaşmış ve analitik yöntemlerden faydalanılmış olmasıdır. Bundan ötürü, eserin Mezopotamya cebirinden izler taşıdığını söylemek mümkündür. Ancak Diophanthus, Mezopotamya cebirinde görülen belirli denklemlerin yanı sıra, belirsiz denklemleri de ele almış olduğundan, Diophanthus'un cebiri "Diophantine analiz" çerçevesinde sayılar teorisine evrilmiştir.<sup>9</sup>

Denklemler teorisi çerçevesinde yukarıda bahsi geçen tüm hususlar, çözümlerdeki yöntemsel farklılıklarla ilgilidir. Söz konusu Diophantus olduğunda, sembolizm hususuna da temas etmek yerinde olur. Cebirin tarihsel gelişimi; retorik, kısaltmalı ve sembolik olmak üzere üç safhaya ayrılmaktadır. Diophantus'un *Arithmaticae*'sı, herşeyin kelimelerle ifade edildiği retorik safhayı aşmış durumdadır. Bu eserde, bilinmeyen sayı ve sayıların değişik kuvvetleri için sistemli kısaltmalar kullanılmıştır. Ancak bu çabalar, sembolik safhaya erişmek için yeterli değildir. Çünkü "üs"lere karşılık gelecek özel semboller, eserde yoktur.<sup>10</sup> Bu eserde mevcut olmayan modern notasyon sistemi ise Avrupa'da 16. ve 17. asırlar arasında teşekkül etmiştir.<sup>11</sup>

## 1.2. Ortaçağ Uygarlıklarında Cebir

### 1.2.1. Hint Uygarlığında Cebir

Yunan uygarlığının ardından, cebire kaydadeğer katkılar Hintliler tarafından yapılmıştır. Cebirsel işlemlerde birden fazla bilinmeyen olduğu zaman, Diophantus'tan farklı olarak, her biri için ayrı isim ve simge kullanmışlardır. Negatif çoklukların varlığını da fark ettiklerinden, ikinci dereceden denklemlerin negatif köklerinin bilincinde olmuşlar ve bundan ötürü en çok rastlanan denklem tiplerini de<sup>12</sup>

$$px^2 + qx + r = 0$$

<sup>7</sup> Carl Boyer, *A History of Mathematics*, USA: John Wiley and Sons, 2011, p. 90-100.

<sup>8</sup> Melek Dosay, *Kereci'nin İle'l-Hesab el-Cebr ve'l-Mukabele Adlı Eseri*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 1991, s. 15; Waerden, *a.g.e.*, s. 201-204.

<sup>9</sup> Boyer, *a.g.e.*, p. 161-162; Dosay, *a.g.e.*, s. 17.

<sup>10</sup> Boyer, *a.g. e.*, s. 162.

<sup>11</sup> Boyer, *a.g. e.*, s. 274, 286.

<sup>12</sup>  $ax^2 + bx = c$        $ax^2 + c$        $ax^2 = bx + c$

şeklinde tek bir denklem altında birleştirmişlerdir.<sup>13</sup>

Ayrıca, Hintliler, işlemlerde kendilerini rasyonel sayılarla kısıtlamamışlar, rasyonel ve irrasyonel sayıların toplamının karekökünü almakla da uğraşmışlar. Bu durumu temsil eden aşağıdaki formül, ünlü matematikçi Bhaskara'dan (12. asır) gelmiştir.

$$\sqrt{a + \sqrt{b}} = \sqrt{\frac{a + \sqrt{a^2 - b}}{2}} + \sqrt{\frac{a - \sqrt{a^2 - b}}{2}}$$

Dahası,

$$(a + b)^2 = a^2 + 2ab + b^2$$

$$(a + b)^3 = a^3 + 3a^2b + 3ab^2 + b^3$$

formüllerinden yararlanarak karekök ve küp kök hesaplarını yapmışlardır.<sup>14</sup>

Hintliler belirsiz denklemlerde de açık ara farkla gelişme kaydetmiş, sadece tek ve rasyonel çözümlerle değil, olası tüm çözümleri bulmayı hedeflemişlerdir. Üstelik lineer belirsiz denklemlerde Hintlilerin çözüm metotları temel olarak Euler'in (18. asır) çözümü ile aynıdır. Ayrıca, keskin bir zeka örneği göstererek, ikinci dereceden belirsiz denklemler için buldukları çözümü, günümüzde Pell denklemi olarak bilinen

$$y^2 = ax^2 + 1$$

denkleminin çözümü için önermişlerdir.<sup>15</sup>

### 1.2.2. İslâm Dünyasında Cebir

Yukarıdaki satırlarda da belirtildiği gibi, Mezopotamyalıların cebirde oldukça olgun bir düzeye eriştikleri görülmektedir.<sup>16</sup> Avrupa'ya cebirin geçmesinde önemli rolleri olan Harezmi (M.S. 9. yüzyıl) ve Diophantus'un (M.S. 3. yüzyıl) büyük ölçüde Mezopotamya cebirinden etkilendiği düşünülmektedir. Hatta Diophantus Mezopotamya cebirini doğrudan devam ettirme eğilimi göstermiş, Harezmi ise bunu Antik Yunanlardan aldığı tahmin edilen geometri etkisi ile temsil etmiştir.<sup>17</sup>

Cebirsel denklemlerde üçü yalın üçü ise katışık denklem olarak bilinen temel denklemler aşağıdaki gibi olup, katışık denklemler Abdülhamit ibn Türk ve Harezmi'nin

<sup>13</sup> Florian Cajori, *Matematik Tarihi*, çev: Deniz İlalan, Ankara: ODTÜ, 2014, s. 114-115.

<sup>14</sup> Cajori, *a.g.e.*, s. 115.

<sup>15</sup> Cajori, *a.g.e.*, s. 117.

<sup>16</sup> Sayılı, *a.g.e.*, s. 205-206.

<sup>17</sup> Sayılı, *a.g.e.*, s. 244-245.

katkıları sayesinde İslâm cebirine girmiş konulardandır. Katışık denklemler, Mezopotamyalılarca bilinmesine rağmen, o dönemde bunların başka (lineer) denklem sistemlerine indirgenerek çözülmesi tercih edilmiştir. İslâm dünyası matematikçileri göz önüne alındığında, katışık denklemlerde çözüm için önerilen yol,  $x^2$  nin katsayısını “1” haline getirmekle başlar.<sup>18</sup> Çözümlerinin temel prensibi ise  $x$ 'li terimin katsayısının yarısı ile işlem yapmaktır. İslâm cebirinde gerek analitik gerekse de geometrik çözümler,  $x$ 'li terimin katsayısının yarısına dayanır.<sup>19</sup>

$$\begin{array}{lll} ax^2 = bx & ax^2 = c & bx = c \\ ax^2 + bx = c & ax^2 + c = bx & ax^2 = bx + c \end{array}$$

Bunlardan anlaşılacağı gibi denklemlerin negatif kökleri kabul edilmemiştir. Ancak Harezmi sistematik olarak iki kökü de tanımıştır ve bu önemli bir aşamadır. Ayrıca eserinde her bir denklem tipi için “genel” çözüm yöntemlerini vermesi, cebir biliminin bağımsız bir disiplin hâline gelmesine katkı sağlamıştır.<sup>20</sup> Denklemlerin izahını geometrik olarak yapan Harezmi,  $x^2+21=10x$  gibi bir denklemde,  $x^2$  yi  $x$  kenarı üzerinde kurulmuş bir kare, 21 sayısını yirmi bir kere birim ve  $10x$ 'i  $x$  uzunluğuna ve 1 genişliğine on tane dikdörtgen olarak temsil etmiştir.<sup>21</sup>

Bu gelişmeleri, İslâm dünyasından Ebu Kamil (10. yüzyıl) ve Kereci (11. yüzyıl) gibi isimlerin cebiri geometrik karakterden analitik karaktere dönüştürme çabaları izlemiştir. Denklemler teorisinde çözüm için bilinmeyen aritmetiksel olarak kareye tamamlanması, binom açılımının uygulamaları veya cebirsel polinomların keşfi, söz konusu yaklaşıma dönük adımlardan bazılarıdır.<sup>22</sup> Kereci'nin belirsiz analizle uğraştığı ve metotlarında Diophantus'u takip ettiği bilinmektedir.<sup>23</sup>

Kübik denklemlerin koni kesitleri yardımıyla çözümünde ise ilk teşebbüsler Sabit b. Kurre (ö. 901)<sup>24</sup> ve Hâzin'den (ö. 971)<sup>25</sup> gelmiş ve genel çözüm metotlarını geliştirme Ömer Hayyam (11. asır) gibi isimlerle devam etmiştir.<sup>26</sup> Üstelik Ömer Hayyam, üçüncü derece denklemleri terim sayılarına göre gruplamış ve her grubu da kendi içinde türlere ayırmıştır. Bunun sayesinde her bir türü kabul görmüş genel kurallar çerçevesinde ele almıştır. Ebu'l-Vefa ise dördüncü dereceden denklemleri geometrik

<sup>18</sup> Sayılı *a.g.e.*, s. 212-215; Dosay, *a. g. e.*, s. 22,32, 33.

<sup>19</sup> Dosay, *a.g.e.*, s. 31-32.

<sup>20</sup> Dosay, *a.g.e.*, s. 21-23.

<sup>21</sup> Dosay, *a.g.e.*, s. 11.

<sup>22</sup> Dosay, *a.g.e.*, s. 78-79.

<sup>23</sup> Cajori, *a.g.e.*, s. 129.

<sup>24</sup> B. A. Rosenfeld - A. T. Grigorian, “Thabit ibn Qurra”, *Dictionary of Scientific Biography*, V. 13, Newyork: Charles Scribner's Sons, 1970-1990, p. 291.

<sup>25</sup> Dold-Samplonius, Yvonne, “al-Mahani”, *Dictionary of Scientific Biography*, V. 9. Newyork: Charles Scribner's Sons, 1970-1990, p.21.

<sup>26</sup> Cajori, *a.g.e.*, s. 130.

olarak çözmeye teşebbüs etmiş ve

$$x^4 = a \text{ ile } x^4 + ax^3 = b$$

için bunu başarmıştır.<sup>27</sup>

Semev'el Magribî (ö. 1180), “x”in kuvvetlerini tanımlayarak, bunlarla işlem yapma kurallarını geliştirmiştir. Ayrıca, Semev'el'in yüksek dereceden denklemlerin çözümünde belirginlik kazanan polinom bölmesinde ve polinom kökü bulunmasında önemli katkıları mevcuttur.<sup>28</sup>

Ortaçağ cebir metinlerinde yaygın olarak kullanılan terminoloji ve bunların matematiksel ifadeleri ise aşağıdaki gibidir:

|        |                      |                     |
|--------|----------------------|---------------------|
| Cebir: | $f(x) - h(x) = g(x)$ | işlemine            |
|        | $f(x) = g(x) + h(x)$ | haline çevirmektir. |

|           |                       |                     |
|-----------|-----------------------|---------------------|
| Mukabele: | $f(x) + a = g(x) + b$ | işlemine            |
|           | $f(x) = g(x) + (b-a)$ | haline çevirmektir. |

|      |              |                     |
|------|--------------|---------------------|
| Red: | $af(x) = b$  | işlemine            |
|      | $f(x) = b/a$ | haline çevirmektir. |

|        |                      |                     |
|--------|----------------------|---------------------|
| İkmal: | $\frac{f(x)}{a} = b$ | işlemine            |
|        | $f(x) = a \times b$  | haline çevirmektir. |

Ayrıca, bilinmeyen niceliğe “şey” veya “cezir”,  $x^2$  için “mal” ve  $x^3$  için “kab” denilmiştir.<sup>29</sup>

Batı İslâm dünyasına geldiğinde ise ibn Yasemin, ibn Bedr, ibn Benna (13 ve 14. yüzyıllar) ve Kalasadi (15. yüzyıl) gibi isimler ön plana çıkmaktadır.

Cebirde bilinen ilk manzum eser olan ibn Yasemin'in *Urcuzetü'l-Yaseminiyye fi İlmi'l-Cebr ve'l-Mukabele*'sinde ve ibn Benna'nın *Telhîsu A'mali Hisab'ı, Kitabu'l-Cebr ve'l-Mukabele*'si gibi eserlerinde cebir adına analitik bir yaklaşım sergilenmiştir. Söz konusu

<sup>27</sup> Cajori, *a.g.e.*, s. 130.

<sup>28</sup> Adel Anboubia, “al-Samaw'al”, *Dictionary of Scientific Biography*, V. 12, Newyork: Charles Scribner's Sons, 1970-1990, p. 92-93.

<sup>29</sup> Dosay, *a.g.e.*, s. 10-12.

eserlerin Osmanlılarda oldukça rağbet edildiği göz önüne alındığında, bu isimlerin Osmanlılarda hisabî/analitik cebiri biçimlendirmede önemli roller üstlendikleri söylenebilir.<sup>30</sup>

İbn Bedr'in *el-İhtisar fi'l-Cebr*'i ise cebirsel yöntemlerle çözülen problem çeşitleri bakımından oldukça zengindir. "Mesailü'l-Aşerat" denilen, yani "10" sayısını iki parçaya ayırmaya ve bu parçalar yardımıyla eşitlikler oluşturmaya dayanan problemler ise ayrı başlık altında incelenmiştir. Klasik dönem Osmanlı cebirinde bu tip problemlerle sıklıkla karşılaşmıştır.<sup>31</sup>

Kalasadî'nin *Keşfü'l-Esrar an İlmi'l-Gubar*'ı ise cebirsel simgeleriyle temayüz etmektedir.<sup>32</sup> Cebirsel simgelerin ilk defa kullanılması ve İslâm cebirinin Avrupa'ya geçmesini sağlaması, Batı İslâm dünyasının cebire kazandırdıkları en önemli unsurlardandır.<sup>33</sup>

### 1.3. Yeniçağda Cebir

#### 1.3.1. Batı Avrupa'da Cebir

Ortaçağ Avrupa'sında İslâm matematikçilerinden izler taşıyan Fibonacci'nin *Liber Abaci*'si (13. yüzyıl) ve 15. asrın meşhur matematikçisi Pacioli'nin *Summa*'sı matematiğe kazandırılan en kapsamlı çalışmalardandır.<sup>34</sup>

16. asırda, Tartaglia ve Cardano kübik denklemlere, analitik yöntemler yardımıyla çözüm geliştirmişlerdir. Ferrari ise bir adım daha ileri giderek, dördüncü dereceden denklemlerin genel çözümünü açıklamayı başarmıştır. Ancak yukarıda bahsedilenlere benzer biçimde, beşinci dereceden bir denklemin çözülmesi mümkün olmamış, Abel (1829) da dördüncü dereceden daha yüksek dereceli denklemlerin cebirsel olarak çözülemeyeceğini ispatlamıştır.<sup>35</sup>

Sembolizm adına ise sistemli çabaların görüldüğü 16. yüzyılda, aritmetiksel ve cebirsel notasyonları oldukça işlevsel kullanan en önemli isimlerden biri Vieta'dır. Bilinmeyen nicelik için sesli harf, katsayılar için ise sessiz harf kullanması denklemleri oldukça anlaşılır hâle getirmiştir.<sup>36</sup> Ancak kelimelere veya kısaltmalara olan ihtiyacın tamamıyla ortadan kalktığı sembolik cebir, Descartes'ın katkılarıyla olgunluğa erişmiştir.<sup>37</sup>

<sup>30</sup> Baga, *a.g.e.*, s. 43-44.

<sup>31</sup> Baga, *a.g.e.*, s. 43. Klasik dönem matematiğinin son temsilcilerinden olan Gelenbevî'nin (18. yüzyıl) *Hisâbu'l-Küsûr*'unda da bu problemler mevcuttur. Bkz. Kandilli Rasathanesi 79/1, varak no: 33a.

<sup>32</sup> Salih Zeki, *Asâr-ı Bâkiye*, C. 3, haz: Melek Dosay Gökdoğan, Remzi Demir, Mutlu Kılıç, Ankara: Babil Yayıncılık, 2004, s. 187-188.

<sup>33</sup> Colin Ronan, *Bilim Tarihi*, çev: Ekmeleddin İhsanoğlu, Feza Günergun, Ankara: Tübitak, 2005, s. 251-252.

<sup>34</sup> Cajori, *a.g.e.*, s. 162-164; Morris Kline, *Mathematical Thought From Ancient to Modern Times*, V.1, Newyork: Oxford University Press, 1972, p. 209, 250-251.

<sup>35</sup> Cajori, *a.g.e.*, s. 162-164.

<sup>36</sup> Kline, *a.g.e.*, p. 261-262.

<sup>37</sup> Boyer, *a.g.e.*, p. 274, 286.



### 1.3.2. Osmanlılarda Cebir

Osmanlılar döneminde cebirle ilgili müstakil telif eserlerden ziyade, konunun teorik olarak, çoğunlukla, genel hesap kitaplarının bazı bölümlerinde işlenmiş olduğu göze çarpmaktadır. Bu durumun ilk örneklerini Kadızade-i Rumî'nin *Risâletü's- Salahiyye'si* (14. yüzyıl) ve Ali Kuşçu'nun (15. yüzyıl) *Risâle-i Muhammediyye'si* oluşturur. Bu eserleri, Abdülmecid es-Samulî'nin (16. yüzyıl) *Risâletü'n-Nâfia fi'l-Hisâb ve'l-Cebr ve'l-Hendese'si* ve ibn Hamza el-Mağribî'nin (16. yüzyıl) *Tuhfetü'l-A'dâd*'ı gibi yine cebire özel bölümler tahsis edilen eserler takip eder. *Tuhfetü'l-A'dâd*, aynı zamanda İslâm matematiğine Batı İslâm dünyasının katkısı olarak bilinen cebirsel sembollerin oldukça olgun bir şekilde kullanıldığı bir eserdir. Bununla birlikte Takiyyüddin er-Râsîd (16. yüzyıl) ve Davud-ı Antakî (16.yüzyıl), cebir ile ilgili müstakil eserler veren isimler olarak ön plana çıkmıştır.<sup>38</sup>

Muhasiplere hitap eden matematik eserlerine dair ise Hayrettin Halil b. İbrahim'in *Müşkilgüşâ-yı Hussâb ve Mu'dülnüma-yı Küttâb*'i, Katip Alauddin Yusuf'un *Mürşîdü'l-Muhâsibîn*'i ve Matrakçı Nasuh'un *Umdetü'l-Hisâb*'i klasik dönemde cebir adına zikredilmeye değer olanlardır.<sup>39</sup>

Birtakım sınırlılıklarına rağmen, 15. asır gibi erken bir dönemde yüksek dereceden denklemlerin çözümüyle ilgili bazı ipuçlarına, *İrşâdu't-Tullâb ilâ İlmi'l-Hisâb* isimli eserde rastlanmaktadır. Burada dikkat çeken denklemler, yukarıda bahsedilen altı denklem tipine indirgenmesi mümkün olmayan biçimlerde olup, çözüm için takip edilmesi gereken kurallar teorik olarak ele alınmakla birlikte feraiz hesabına da uygulanmıştır.<sup>40</sup>

## 2. Eserin Genel İçeriği, Cebirsel Problemlere İlişkin Metinlerin Tesis ve Kaynakları Hakkında Bilgi

### 2.1. Eserin Genel İçeriği ve Cebirsel Problemler

Lala İsmail nr. 288 nüshasına göre eser, ana hatlarıyla şöyle tanımlanabilir: Eserin ilk yedi bölümü,<sup>41</sup> temel aritmetiksel işlemler, gurema bölmesi, çift yanlış hesabı ve kök çıkarma işlemleri gibi aritmetik konularından ibarettir. Dokuzuncu bölümde mesaha,<sup>42</sup> onuncu bölümde cebir ve mukabele<sup>43</sup> işlenir.

<sup>38</sup> Fazlıoğlu, *a.g.m.*, s.199.

<sup>39</sup> Hayrettin Halil b. İbrahim, *Müşkilgüşâ-yı Hussâb ve Mu'dülnüma-yı Küttâb*, Ayasofya nr. 2731, varak no: 8-61a; Katip Alauddin Yusuf, *Mürşîdü'l-Muhâsibîn*, Çorum nr. 3076, varak no: 37a-52a; Matrakçı Nasuh, *Umdetü'l-Hisâb*. Antalya Tekelioğlu nr. 678, varak no: 154a-171b.

<sup>40</sup> Baga, *a.g.e.*, s. 123-132.

<sup>41</sup> Varak no: 3a-71b.

<sup>42</sup> Varak no: 71b-81b.

<sup>43</sup> Varak no: 82a-120a.

İşte bu onuncu bölümde, öncelikle bilinmesi gereken temel kavram ve işlemler tanıtılır. Yalın ve birleşik cebirsel terimler ve bunlarla yapılan işlemlerin yanısıra, artı ve eksi işareti ile yapılan işlemler de öğretilir. Ardından da “cebir”, “mukabele”, “tekmil” ve “red” adı verilen işlemler ve denklem (muadele) kavramı anlatılır. Kendi içinde üç fasıl olarak irdelenen bu bölümün ilk faslında üçü yalın üçü de katışık olan altı denklem tipi<sup>44</sup> öğretilir. Bölümün ikinci faslında sırasıyla her bir denklem tipi ile ilgili alıştırma mevcuttur. Devamındaki üçüncü fasılda ise yirmi üç adet problem çözülerek konuya son verilir.<sup>45</sup> Çalışmamızda seçilen problemler de eserin bu kısmında yer almaktadır.

Bahsi geçen tüm konular, maddeler hâlinde aşağıdaki gibi sunulmuştur:

I. BÖLÜM: Çarpma metotları

II. BÖLÜM: Akçe, zirâ, müd, kantar ve miskal ile işlemler

III. BÖLÜM: Tam sayı ve kesirli sayılarla işlemler

IV. BÖLÜM: Kesirlerin paydaları, paydalar arasında ortak bölenin olup olmaması durumu ve dokuz bayağı kesrin ortak paydasının bulunması

V. BÖLÜM: Gurema Taksimi (Borçlunun mal varlığı borçlarını karşılamadığı durumda, alacaklıların alacak miktarlarıyla orantılı olacak şekilde malın bölüştürülmesi hesabı)

VI. BÖLÜM: Oran - Orantı

VII. BÖLÜM: Tek yanlış ve çift yanlış hesabı

VIII. BÖLÜM: Kök alma metotları

IX. BÖLÜM: Mesaha (Uygulamalı Geometri)

X. BÖLÜM: Cebir ve mukabele

A. Mukaddime: Temel kavram ve işlemler:

1.  $x$ ,  $x^2$ ,  $x^3$ ,  $x^4$ ,  $x^5$ ,  $x^6$ ,  $x^7$ ,  $x^8$ ,  $x^9$  gibi terimlerin elde edilmesi

2. Darb ve kısmet (Çarpma ve bölme):

Müfred (Yalın terim) ile yapılan çarpma ve bölme

Mürekkebe (Birleşik terim) ile yapılan çarpma ve bölme

3. Zâid ve nakıs (Artı ve eksi)

4. Tekmil

5. Cebir

6. Red

<sup>44</sup> Her bir denklem çözümü formülleriyle detaylı biçimde incelenmiştir (varak no: 85b-94a). Hatta müellifin “müstahil mesele” olarak tarif ettiği reel kökün olmaması ve ikinci tip katışık denklemin çözümünde köklerin bazen çakışık olması da izah edilmiştir (varak no: 90a, 90b-91a).

<sup>45</sup> Varak no: 102b-120a.

7. Mukabele
8. Muâdele (Denklem)
- B. Denklemler teorisi ve uygulamaları
  1. FASIL: Cebir ve mukabelenin altı denklemi
    1. 1. Müfredât (Yalın Denklemler)
      1. 1. 1. Birinci tip
      1. 1. 2. İkinci tip
      1. 1. 3. Üçüncü tip
    1. 2. Mukterinât (Katışık Denklemler)
      1. 2. 1. Birinci tip
      1. 2. 2. İkinci tip
      1. 2. 3. Üçüncü tip
  2. FASIL: Denklemlerle ilgili alıştırmalar
  3. FASIL: Çeşitli problemler

## 2.2. Cebirsel Problemlere İlişkin Metin Tesisi ile İlgili Açıklamalar

Yedi nüshasına işaret edilen eserin en eski tarihli tam nüshası olan Lala İsmail 288, işlem hatalarından nisbeten arınık olan ve isabetli bazı ek izahlar veren Zeytinoğlu 303/3 ve diğerlerinin eksiklerini tamamlayan Cerrahpaşa Tıp Tarihi 665 ile Cambridge R.13.11 nüshaları, metnin tesisinde tercih edilmiştir.<sup>46</sup> Varak numaraları Lala İsmail nüshasına göre yazılarak [ ] ile gösterilmiştir.

Lala İsmail nüshası L, Tıp Tarihi nüshası T, Zeytinoğlu nüshası Z ve Cambridge nüshası C olarak dipnotlara yazılmıştır. Kelime ve ibare fazlalıkları için + ve – işaretleri kullanılmış ve varyant bir cümle veya uzun bir ibare ise baş ve sondan birkaç kelime alınarak, arası ... ile doldurulmuştur.

Metin içinde tarafımızca yapılan düzeltmeler [ ] ile belirtilmiştir. Anlamı değiştirmeyen farklılıklar için ( ) kullanılmış, şüpheli yerler ? ile gösterilmiştir.

İşlemlerin günümüzdeki çözümleri üçüncü bölümde yer almaktadır. Bununla birlikte, müellifin muğlak ifade biçimi bazen çözüm yönteminin anlaşılmasını zorlaştırdığından, işlemler, zaman zaman tarafımızca eklenen parantez içindeki açıklamalar veya işlemlerle desteklenmiştir.

Metnin tesisi sırasında, ismin-i hâli ile ilgili farklılıklar, izafetlerin Arapça veya

<sup>46</sup> Ekmeleddin İhsanoğlu, *Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi*, C.1, İstanbul: IRCICA, 1999, s. 100. Cambridge nr. R.13.11 nüshasını temin etmemde kolaylık sağlayan Türk Tarih Kurumu'na teşekkür ederim.

Farsça olmasına bağlı değişiklikler, bazı Türkçe kelimelerde görülen d/t veya i/ü seslerine bağlı değişiklikler ihmal edilmiştir.

### 2.3. Cebirsel Problemlere İlişkin Metinlerin Kaynağı

Metinlerin muhtemel kaynaklarından biri Hayrettin Halil b. İbrahim'in *Müşkilgüşâ-yı Hussâb ve Mu'dilnûma-yı Küttâb* isimli Farsça eseri gibi görünmektedir. Çünkü, eserde çözümü Türkçe anlatılan ancak problemi Farsça beyitlerle ifade edilen ve bir miskal küpenin içindeki inci, altın ve yakutun miktarını soran probleme<sup>47</sup> tesadüf edilebilen yegane muhasebe matematiği eseri, Hayrettin Halil b. İbrahim'in *Müşkilgüşâ-yı Hussâb*'idir. Ancak aşağıda da belirtildiği gibi *Câmi'u'l-Hisâb*'da tamamı Türkçe ifade edilen problemlerde de bu etkinin görüldüğünü söylemek yanlış olmayacaktır.<sup>48</sup>

*Müşkilgüşâ-yı Hussâb ve Mu'dilnûma-yı Küttâb*  
Ayasofya nr. 2731, varak  
no: 34a-35b.

Bursevî, *Câmi'u'l-Hisâb*,  
Lala İsmail nr. 288, varak no:  
102b-104a.

اگر گویند مالیست مجهول در میان  
سه کس مشترک اولین را ثلثان مال  
باید و ثانی را ربع و ثالث را نصف  
سدس مال باید پیش از قسمت هر  
کس از آن سه ازین مال چیزی  
بستند چنانک تمامت مال مستغرق  
شد پس صاحب ثلثان آنچه سنده بود  
سدسش رد کرد و صاحب ربع  
ربعش رد کرد و صاحب نصف  
سدس نصف و نصف سدسش رد  
کرد و آنچه رد کردند جمع کرده  
میان ایشان اثلثا قسمت کردند حق  
هر یک به تمامت بدیشان رسید اصل  
آن مال مجهول چند درم بوده باشد و  
هر یک از ایشان اول چند درم سنده  
باشد.

Eğer bir mâl-ı mechûli üç nefer kimesneye  
hisse itmek dileseler ammâ birisine  
sülûsân mâl virseler ve ikinciye rub'  
mâl virseler ve üçüncüye nısf sūdüs mâl  
virseler, bu üslûb üzere bu mâlı kismet  
eyleseler [103a] temâm olsa, ba'dehû  
sülûsân mâl hisse alan, alduğı mâlun  
sūdüsün reddeylese ve rub' mâl hisse  
alan, alduğı mâlun rub'ın reddeylese ve  
nısf-ı sūdüs hisse alan, alduğı hissenün  
nısfın ve nısf-ı sūdüsün reddeylese ve  
bu reddeyledüğün mâlı cem' idüb, bu  
üçine beraber kismet eyleseler, temâm  
evvelki hisseleri yitişüb, noksan olmasa,  
bu takdîrce asl-ı ol mâl-ı mechûl ne  
mikdâr olur? Ve her biri bu mâldan evvel  
ne mikdâr hisse almış olur?

<sup>47</sup> Bursevî, *Câmi'u'l-Hisâb*, Lala İsmail nr. 288, varak no:110b-111b; Hayrettin Halil b. İbrahim, *Müşkilgüşâ-yı Hussâb ve Mu'dilnûma-yı Küttâb*, Ayasofya nr. 2731, varak no: 42b-43b.

<sup>48</sup> Farsçayla ilgili yardımlarından ötürü İran Kültür Merkezi hocalarına teşekkür ederim.

Sorunun çözümünde iki müellif de aynı kabullerle yola çıkmıştır.<sup>49</sup>

|   |  |
|---|--|
| <p>طریق او آنست که کلی مال را یک<br/>شی گیریم و یک قسم و یک درم پس<br/>کویم که یک شی صاحب ثلثان بستند<br/>و یک قسم صاحب ربع و یک درم<br/>صاحب نصف سدس بستند</p> | <p>Tarîk oldur ki küll-i mâlı bir şey<sup>7</sup><br/>ve bir kısım ve bir dirhem tutaruz.<br/>Pes, bir şeyi, sâhib-i sülüsâna<br/>ve bir kısım sâhib-i rub'a ve bir<br/>dirhem sâhib-i nısf ve sūdüsê<sup>*</sup><br/>veririz.</p> |
|---|--|

Son olarak Hayrettin Halil'in *Miftâh-ı Künûz-ı Erbâb-ı Kalem ve Misbâh Rumûz-ı Ashâb-ı Rakam* isimli eserinin de *Câmi 'u'l- Hisâb*'ın cebirine yön verdiğini söylemek mümkündür. İçeriklerinde ortak olan ancak çalışmamızda ele alınmayan problemlerin<sup>50</sup> de olduğunu belirterek konuyu noktalamak yerinde olur.

### 3. Cebirsel Problemlere İlişkin Metinlerin Matematiksel Çözümlemesi

Eserin problemler faslının ilk sırasında yer alan problemin<sup>51</sup> çözüm aşamalarında, verilenler ve sonuçlar arasında çelişkiler bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu durum problemler arasında sadece bu soruya mahsus olduğundan tam çözümü bulmaktan ziyade nerede hata yapıldığının gösterilmesi daha uygun olacaktır. En sağlam çözüm için tarafımızca birinci dereceden üç bilinmeyenli üç denklem kurmak tercih edilmiştir.

Problemden bir miktar mal, birinciye üçte iki hisse, ikinciye dörtte bir hisse ve üçüncüye on ikide bir kadar hisse olmak üzere üç kişiye paylaştırılmak istenmektedir. Sonra da hisselerin belli bir kısmı kendilerinden alınıp toplanarak, belirlenen bir orana göre kendilerine tekrar dağıtılır. İlk durum ve son durum arasındaki ilişki yardımıyla da bilinmeyen miktar ve her birinin hissesi sorulur.

Ancak, müellif çözümün başlangıcında malın tamamını bir şey<sup>52</sup> bir kısım<sup>53</sup> ve bir dirhem olarak kabul eder. Müellif ayrıca, üçte iki hisse alana bir şey, dörtte bir hisse alana bir kısım ve on ikide bir hisse alana bir dirhem verilmesi gerektiğini öne sürer. Sonuçta bilinmeyen miktarın tamamını, yirmi altı dirhem ve üç tane yedide bir dirhem olarak bulur. Ancak, bu durumda on ikide bir kadar hisse alana bir

<sup>49</sup> Bu kabullerin doğurduğu tutarsızlıklar için matematiksel çözümlemelerin yapıldığı üçüncü bölüme bakınız.

\* "Nısf - ı sūdüs" olmalı

<sup>50</sup> Bursevî, *Câmi 'u'l-Hisâb*, Lala İsmail nr. 288, varak no:114b; Hayrettin Halil b. İbrahim, *Miftâh-ı Künûz-ı Erbâb-ı Kalem ve Misbâh Rumûz-ı Ashâb-ı Rakam*, Haraççioğlu nr. 1184, varak no: 53b.

<sup>51</sup> Bursevî, *Câmi 'u'l-Hisâb*, Lala İsmail nr. 288, varak no: 102b-104a, Ayrıca bkz. *Müşkilgüşâ-yı Hussâb ve Mu'dilmüma-yı Küttâb* Ayasofya nr. 2731, varak no: 34a-35b.

<sup>52</sup> x

<sup>53</sup> y

dirhem düşmeyeceği açıktır.<sup>54</sup> O halde, alınan miktarları seçip yeni bir denklem sistemi oluşturduğumuzda, müellifin kurgusuyla tutarsız sonuçlar elde edildiğini görürüz.<sup>55</sup>

#### Problem 1:

Çözümün gerçek anlamda kavranması için birinci dereceden üç bilinmeyenli üç tane denkleme ihtiyaç duyulan bir problem daha bulunmaktadır. Ancak burada da müellifin soruda verdiği bilgiler ile sadece iki tane üç bilinmeyenli denklem kurulabilmektedir. Bununla birlikte, aranan üçüncü denkleme ilgili bir ipucu, sorunun cevabındaki üslup dikkatle incelendiğinde farkedilir. Cevherlerden ikisi eşit ağırlıkta alındığı için aslında sorunun iki bilinmeyenli iki denkleme dönüştüğü görülür. Müellif soruyu bu defa cebir kullanmadan çöze de işlem aşamaları aşağıda da görüleceği gibi tarafımızca önerilen ve parantez içinde gösterilen cebirsel çözümle paralellik göstermektedir.<sup>56</sup>

Altın, lal ve inciden oluşan bir miskallik küpe vardır.

$$^{54} \quad x + y + 1 = 19 + 6 + \frac{3}{7} + 1 = 26 + \frac{3}{7}$$

Ancak malın on ikide birini alana bir dirhem düşmediğinden çelişki vardır.

$$\frac{26 + \frac{3}{7}}{12} = 1 \text{ olduğundan !}$$

$$^{55} \quad -4x + 3y + 7z = 0$$

$$2x - 6y + 7z = 0$$

$$2x + 3y - 14z = 0$$

Elde edilen matris A olsun

$$A = \begin{bmatrix} -4 & 3 & 7 \\ 2 & -6 & 7 \\ 2 & 3 & -14 \end{bmatrix}$$

$$|A| = [(-4 \times 6 \times 14) + (3 \times 7 \times 2) + (7 \times 2 \times 3)] - [(-7 \times 6 \times 2) + (-4 \times 7 \times 3) + (-3 \times 2 \times 14)] =$$

$$= -336 + 42 + 42 + 84 + 84 + 84 = 0$$

$$|A| = 0$$

Determinant sıfır olduğundan dolayı sonsuz çözüm vardır.

Ancak aşağıda da görüleceği gibi

z=1 seçilirse söylenenildiği gibi değil

$$y = \frac{7}{3} \quad x = \frac{7}{2} \text{ elde edilir.}$$

Problemın başında verilenler ile sonuç arasında ciddi tutarsızlıklar olduğu burada da görülmektedir.

<sup>56</sup> Bkz. EK 1.

Ve bunların her birinin ağırlığı tartıldığında,  
incinin bir miskali 30 (dirhem)<sup>57</sup>,  
lalin bir miskali 18 (dirhem) ve  
altının bir miskali 4 (dirhem) olarak hesaplanmıştır.  
Müşteri ise bana bu alışverişte 20 dirhem<sup>58</sup> ödemiştir.  
Ben de gayr-ı ihtiyari bu alışverişe hayran kaldım.  
Eğer sen usta bir divan muhasibi isen,  
her birinin değerinin ne kadar olacağını hemen söyle:

**Yöntem:** Bir miskal lalin fiyatı olan on sekiz ile bir miskal altının fiyatı olan dört toplandığında, yirmi iki olur. Bu iki miskallik değerli cevherler,<sup>59</sup> fiyatı oldukça yüksek olan incinin değeri ile yani otuzla çarpılır. Böylece altmış elde edilir. İki miskallik değerli cevherlerin fiyatı olan yirmi iki, altmıştan çıkarıldığında, otuz sekiz elde edilir. Bu sayı akılda tutulur. Sonra, küpenin bir miskalinin fiyatı, incinin fiyatı yani otuz ile çarpıldığında, yine otuz elde edilir. Daha sonra, küpenin fiyatı olan yirmi dirhem, otuzdan çıkarıldığında, on kalır. Elde edilen on, akılda tutulan otuz sekize bölündüğünde, bölüm otuz sekizde on olur. Küpedeki altın miktarı bu kadardır. Küpedeki lal miktarı da bu kadardır. Bu durumda inci miktarının otuz sekizde on sekiz miskal olması gerekir. Bu üç miktar toplandığında bir miskal olur.

Bu üç değerli cevherin, yani altın, lal ve incinin fiyatları ise şöyle hesaplanır:

Bir miskal altının fiyatı olan dört dirhem, kesrin payı olan on ile çarpılıp, otuz sekize bölünür. Bölüm bir dirhem ve otuz sekizde iki (dirhem) olur. Küpede bulunan altının fiyatı bu kadar eder. Sonra, bir miskal lalin fiyatı olan on sekiz, kesrin payı olan on ile çarpılıp, otuz sekize bölünür. Bölüm dört dirhem ve otuz sekizde yirmi sekiz olur. Lalin fiyatı bu kadar eder. Bir miskal incinin fiyatı olan otuz dirhem, kesrin payı olan on sekiz ile çarpılıp, otuz sekize bölünür. Bölüm on dört dirhem ve otuz sekizde sekiz olur. İncinin fiyatı da bu kadar eder. Bu üçü toplandığında, yirmi dirhem olur.<sup>60</sup>

<sup>57</sup> Akçe anlamındadır.

<sup>58</sup> Akçe anlamında kullanılan bu ifade, özgün metinde “dinar” olarak geçmektedir. Halbuki çözümde müellifin kullandığı birimler “dirhem” cinsindedir. Sorunun çözümünde de tarafımızca dirhem birimi esas alınmıştır.

<sup>59</sup> Buradan lal ve altının eşit miktarda olması gerektiği anlaşılmaktadır.

<sup>60</sup> Bir miskallik fiyatlar:

|              |            |             |
|--------------|------------|-------------|
| <u>altın</u> | <u>lal</u> | <u>inci</u> |
| 4 dirhem     | 18 dirhem  | 30 dirhem   |

Ancak bir miskal küpenin fiyatı 20 dirhemdir.

Not: Burada ağırlık olan birim sadece miskaldir. Dirhem ise ağırlık dirhem olarak değil, nakit dirhem olarak anlaşılmalıdır.

1 miskal altın ve bir miskal lalden oluşan iki miskallik değerli taşlar toplamında 22 dirhem olur.

$$4 + 18 = 22$$

Değerli taşların ağırlıklarının miktarı olan iki incinin fiyatıyla çarpılır.  $2 \times 30 = 60$

$$60 - 22 = 38 \text{ bu sayı saklanır.}$$

## Problem 2

Müellifin soruda verdiği bilgilerin yetmediği ve çözüm yolundaki açıklamalar ile anlam kazanan sorular bunlardan ibaret değildir. Aşağıdaki problemde en fazla ihtiyaç duyulan ipucu çözümde yer alan beyitteki kelimelerin ebced değerleridir.<sup>61</sup>

Problemde, gümüşten bir topun ağırlığı üç yüz seksen beş dirhemdir. Altından

Çıkarma işlemini müellif özgün metinde "vaz etmek" terimi ile kullanılmıştır.

$$1 \times 30 = 30$$

$$30 - 20 = 10$$

$$\frac{10}{38} \text{ küpede bulunan altın miktarı}$$

$$\frac{10}{38} \text{ küpede bulunan lal miktarı}$$

$$\frac{18}{38} \text{ küpede bulunan inci miktarı}$$

Bir miskal altının fiyatı 4 dirhemse

$$\frac{10}{38} \text{ miskal altın } \frac{10}{38} \times 4 = 1 + \frac{1}{38} \text{ dirhem olur}$$

Bir miskal lalin fiyatı 18 dirhemse;

$$\frac{10}{38} \text{ miskal lal } \frac{10}{38} \times 18 = 4 + \frac{28}{38} \text{ dirhem olur}$$

Bir miskal lalin fiyatı 18 dirhemse;

$$\frac{18}{38} \text{ miskal inci } \frac{18}{38} \times 30 = 14 + \frac{8}{38} \text{ dirhem olur}$$

$$1 + \frac{2}{38} + 4 + \frac{28}{38} + 14 + \frac{8}{38} = 20$$

Ayrıca bkz. Bkz. Hayrettin Halil b. İbrahim, Müşkilgüşâ-yı Hussâb ve Mu'dılñüma-yı Küttâb, Ayasofya nr. 2731, varak no: 42b- 43b.

Ayrıca bkz. Bkz. Hayrettin Halil b. İbrahim, Müşkilgüşâ-yı Hussâb ve Mu'dılñüma-yı Küttâb, Ayasofya nr. 2731, varak no: 42b- 43b.

(Müellif önerirse de sorunun aşağıdaki biçimde çözülmesi de mümkündür.

1 miskal küpede x miskal inci, y miskal altın ve z miskal lal olsun.

O halde  $x + y + z = 1$  olur.

İncinin 1 miskali 30 dirhem, altının bir miskali 4 dirhem ve lalin bir miskali 18 dirhem ise

1 miskal küpe için  $30x + 4y + 18z = 20$  eşitliği geçerlidir.

y = z olması gerektiği anlaşıldığından

$$x + 2y = 1 \quad 30x + 60y = 30$$

$$30x + 22y = 20 \quad 30x - 22y = -20$$

$$38y = 10$$

$$y = z = \frac{10}{38} \quad x = \frac{9}{19} = \frac{18}{38}$$

<sup>61</sup> Bkz. EK 2.



ve gümüşten oluşan aynı büyüklükte başka bir topun ağırlığı ise dört yüz seksen beş dirhemdir. Bu ikinci topun ne kadarı altından ne kadarı gümüştedir?

Müellife göre bunun bilinmesi için aynı büyüklükte gümüş ve altının ağırlık bakımından ne kadar farklılık gösterdiği açıklığa kavuşmalıdır. Bu da bir şiirle ifade edilmiştir.

Eşit hacme sahip dokuz maden filizini tartarsan

Her birinin ağırlığı farklı olur.

Altın çaresizlik<sup>62</sup>, civa dert ve eğer bir de demir olursa çözeltide,  
gümüş nida,<sup>63</sup> kurşun ağız, bakır gece olur, ayın her yüzeyinde.

O hâlde elli dört dirhem gümüş yerine yerine yüz dirhem altın gelir. Bir dirhem gümüşün yerine altın getirilirse hesaplar gereği, dokuzda yedi ve iki tane üçte birin dokuzda biri kadar dirhem altın daha getirilmelidir.<sup>64</sup> Dört yüz yetmiş beş dirhemlik küre aslında, bu elli dörtte kırk altılık orana göre fazlaşmıştır. Çünkü bir dirhem gümüş yerine altın getirildiğinde ağırlık elli dörtte kırk altı kadar artar. Bu iki top arasındaki fark ise doksandır. O hâlde bu sayı elli dörtle çarpılıp, kırk altıya bölünür. Bölüm yüz beş dirhem ve kırk altıda otuz dirhem olur. Bu sayı ilk topun ağırlığından çıkarıldığında, iki yüz yetmiş dokuz dirhem ve kırk altıda on altı dirhem olur. İkinci toptaki gümüş miktarı budur. Bu durumda ikinci toptaki altın, yüz doksan beş dirhem ve kırk altıda otuz olur.<sup>65</sup>

<sup>62</sup> Ebced rakamlarıyla 100'e denk gelir.

<sup>63</sup> Ebced rakamlarıyla 54'e denk gelir. Anlamı için özgün metinde yer almayan ancak *Müşkilgüşâ-yı Hussâb ve Mu'dilnûma-yı Küttâb*'da rastlanan ۛ kelimesi tercih edilmelidir. Bkz. Hayrettin Halil b. İbrahim, *Müşkilgüşâ-yı Hussâb ve Mu'dilnûma-yı Küttâb*, Ayasofya nr. 2731, varak no: 44b. Hayrettin'in eserinin bu nüshası, ebced değerlerini doğrudan sunarak bizlere kolaylık sağlamaktadır.

<sup>64</sup>  $\frac{7}{9} + \left(\frac{2}{3} \times \frac{1}{9}\right) = \frac{46}{54}$

<sup>65</sup>  $m_g$  gümüş ağırlığı,  $m_a$  altın ağırlığı olsun

$$\frac{m_g}{m_a} = \frac{54}{100}$$

$$m_a = \frac{100}{54} m_g$$

$$1 \text{ dirhemdeki fark } m_a - m_g = \frac{100}{54} m_g - \frac{54}{54} m_g = \frac{46}{54} m_g$$

$$475 - 385 = 90$$

$$90 \times \frac{54}{46} = 105 + \frac{30}{46}$$

$$385 - \left(105 + \frac{30}{46}\right) = 279 + \frac{16}{46}$$

$$475 - \left(279 + \frac{16}{46}\right) = 195 + \frac{30}{46}$$

## Problem 3:

Bu soruya benzerlik gösteren bir diğer problem ise şöyledir:<sup>66</sup>

Problemde ağırlığı yüz yetmiş dokuz dirhem ve üçte iki dirhem olan gümüşten bir top ve ağırlığı bin altı yüz elli beş dirhem olan altın ve gümüşten bir başka top vardır. İkinci topun çapı, ilkinin iki katı ise bu iki topun arasındaki oran ağırlıkça ne kadar olur? Ve ikinci toptaki altın ve gümüş miktarı nedir?<sup>67</sup>

(Müellif önermese de bu sorunun aşağıdaki biçimde çözülmesi mümkündür.

$d_g$  birim hacmindeki gümüşün

$d_a$  birim hacmindeki altının ağırlığı olsun

|         | Ağırlık | Hacim                                 | Özkütle |
|---------|---------|---------------------------------------|---------|
| I. TOP  | 38,5    | $V_1 + V_2$                           | $d_g$   |
| II. TOP | 475     | $V_1$                                 | $d_g$   |
|         |         | $V_2$                                 | $d_a$   |
|         |         | $(V_1 \times d_g) + (V_2 \times d_a)$ |         |

$$385 = (V_1 + V_2) \times d_g$$

$$475 = (V_1 \times d_g) + (V_2 \times d_a)$$

$$d_g = 0,54 \times d_a$$

$$385 = (V_1 \times 0,54 \times d_a) + (V_2 \times 0,54 \times d_a)$$

$$475 = (V_1 \times 0,54 \times d_a) + (V_2 \times d_a)$$

$$90 = 0,46 \times V_2 \times d_a$$

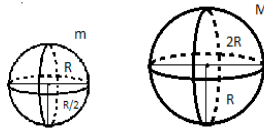
$$\frac{90 \times 100}{46} = 195 + \frac{30}{46} = V_2 \times d_a$$

yani ikinci toptaki altın ağırlığı olur.

$$475 - \left(195 + \frac{30}{46}\right) = 279 + \frac{16}{46} \text{ yani ikinci toptaki gümüş ağırlığı olur.}$$

<sup>66</sup> Bkz. EK 3.

<sup>67</sup>



$$R \text{ için } m = 179 + \frac{2}{3} \text{ ve } 2R \text{ için } M = 1655 \text{ ise}$$

Çözümde, ilk topun çapına “şey” yani “x” denilerek, hacmini dolayısıyla ağırlığını ifade eden denkleme ulaşılır. Ağırlık belli olduğundan küp kökün elde edilmesiyle topun yarıçapına ulaşılır. Bunun yardımıyla diğer topun yarıçapına ve ağırlığına geçiş yapılır.<sup>68</sup>

Bir dirhem gümüş ikinci toptan alınıp, yerine altın getirilirse, ikinci topun ağırlığı ilkinde göre elli dörtte kırk altı<sup>69</sup> oranınca artar. Bu kurala göre, bir önceki soruda olduğu gibi içerikteki gümüş ve altın miktarı ayrı ayrı hesaplanmaya çalışılır.<sup>70</sup>

M gümüşten olsaydı ağırlığı ne kadar olurdu?

M'nin ne kadarı gümüş, ne kadarı altındır?

<sup>68</sup> m gümüş topun ağırlığı ve  $R = x$  olsun,

m burada hacim ile es düşünölmüş olup

formülü  $\frac{4 \times \left(3 + \frac{1}{7}\right) \times \left(\frac{R}{2}\right)^3}{3}$  dir.

$$m = \left[ \left(3 + \frac{1}{7}\right) \times x^2 \times \frac{x}{6} \right]$$

$$\left[ \left(3x^2 + \frac{x^2}{7}\right) \times \frac{x}{6} = \frac{3x^3}{6} + \frac{x^3}{42} \right] = 179 + \frac{2}{3} \quad x^3 = 343$$

Müellife göre x'in buradaki çözümü basit bir aritmetiksel işlem den ibarettir.

$$x = 7 = R$$

$$R = 7 \text{ ise } 2R = 14$$

$$\left(3 + \frac{1}{7}\right) \times 14^2 \times \frac{14}{6} = 616 \times \frac{14}{6} = 1437 + \frac{1}{3} \text{ M gümüş olsaydı}$$

$$\frac{179 + \frac{2}{3}}{1437 + \frac{1}{3}} = \frac{1}{8}$$

<sup>69</sup> Bu bilgi herhangi bir işlem den elde edilmeyip, hazır olarak sunuluyor. Daha önceki soru cevaplanırken de bu bilgiye dair ipucu, bir şiirle sunulmuştur.

<sup>70</sup>

$$1655 - \left(1437 + \frac{1}{3}\right) = 217 + \frac{2}{3}$$

kural gereği, 1 dirhemden  $\frac{46}{54}$  eksilir

$217 + \frac{2}{3}$  kaç dirhemden ötürü eksilmiştir?

$$\frac{\left(217 + \frac{2}{3}\right) \times 54}{46} = 255 + \frac{72}{138} \text{ dirhemden ötürü eksilmiştir}$$

## Problem 4:

Aşağıdaki problemde ise tüm bilgiler için cevaptaki izahlara muhtaç olduğumuz şöyle belirtilebilir:<sup>71</sup>

Ağırlığı bin beş yüz yirmi dört dirhem olan altın ve gümüşten bir topun ne kadarı altın, ne kadarı gümüşdür?<sup>72</sup>

Müellif öncelikle, “Yüz dirhemlik altın suya konulduğunda, beş dirhem ve altıda bir dirhem su taşırır.” ilkesini sunar ve şu açıklamalarla devam eder.

Eğer topun tamamı altından olsaydı, yetmiş sekiz dirhem ve yüz ellide yüz on bir dirhem su taşar idi.<sup>73</sup> Halbuki bu top suya koyulduğunda doksan üç dirhem su taşar.<sup>74</sup> Tamamı altın varsayılan topun yüz dirhemi çıkarılıp, yerine yüz dirhem gümüş koyulduğunda, yani, bu bin dört yüz yirmi dört dirhem altın ve yüz dirhem gümüş, saf suya konulduğunda, seksen üç dirhem ve yirmi dört bin üç yüzde üç bin dört yüz

$$\left(1437 + \frac{1}{3}\right) - \left(255 + \frac{72}{138}\right) = 1181 + \frac{112}{138} \text{ gümüşün ağırlığı}$$

$$1655 - \left(1181 + \frac{112}{138}\right) = 473 + \frac{26}{138} \text{ altının ağırlığı}$$

(Müellif önermese de altının ağırlığına  
–bir önceki soruda olduğu gibi –

$$\frac{217 + \frac{2}{3}}{0,46} = 473 + \frac{26}{138} \text{ işlemi ile ulaşmak mümkündür. )}$$

<sup>71</sup> Bkz. Ek 4. Bu problemde Hayrettin Halil’e açıkça atf yapılmıştır. Bursevî, Lala İsmail 288, varak no: 113b. Ayrıca bkz. Hayrettin Halil b. İbrahim, *Müşkilgüşâ-yı Hussâb ve Mu’dilnûma-yı Küttâb*, Ayasofya nr. 2731, varak no: 46b-47a.

<sup>72</sup>

(Müellif zikretmese de anlaşılıyor ki  
bir dirhem suyun hacmi, birim hacim olarak düşünülmüştür.  
suyun yoğunluğu  $d_{su}$  olmak üzere  $d_{su} = 1$  olarak kabul edilmiştir.  
Ayrıca, aynı ağırlığa sahip olan gümüş ve altın miktarlarından gümüş,  
daha fazla su taşırır. Çünkü hacim ve yoğunluk ters orantılıdır.)

<sup>73</sup>

$$78 \frac{111}{150} \text{ e ulaşmak } \frac{1524 \times \left(5 + \frac{1}{6}\right)}{100} \text{ işlemiyle mümkün iken müellif}$$

$$78 \frac{111}{150} \text{ bilgisini doğrudan vermiştir.}$$

<sup>74</sup> Çözümde yer alsada aslında soruda bulunması gereken bir bilgidir.

otuz iki dirhem su taşırır.<sup>75</sup> Yüz dirhem altın yerine yüz dirhem gümüş getirildiğinde ise dört dirhem ve yüz altmış iki de altmış beş dirhem su taşar.<sup>76</sup>

O hâlde, yetmiş sekiz dirhem ve yüz ellide yüz on bir, doksan üçten çıkarılınca, on dört dirhem ve yüz ellide otuz dokuz kalır. On dört dirhem ve yüz ellide otuz dokuz, gümüşün ağırlığı olan yüz dirhemle çarpılır, dört dirhem ve yüz altmış ikide altmış beşe bölünür. Bölüm, üç yüz yirmi dört dirhem olur. Topun gümüş kısmının miktarı, üç yüz yirmi dört dirhem olur.<sup>77</sup>

O hâlde altın kısmı, bin iki yüz dirhem olur. Bin iki yüz dirhem altın suya ko-

<sup>75</sup> Çözümde yer olsa da aslında soruda bulunması gereken bir bilgidir.

$$\left(83 + \frac{3432}{24300}\right) - \left(78 + \frac{111}{150}\right) = 4 + \frac{65}{162}$$

<sup>77</sup>

$$93 - \left(78 + \frac{111}{150}\right) = 14 + \frac{39}{150}$$

$$\frac{\left(14 + \frac{39}{150}\right) \times 100}{4 + \frac{65}{162}} = 324$$

(Müellifin çözümünün temel prensibi aslında aşağıdaki işlemlerde mevcuttur  
 $m_g$  gümüş ağırlığı  $m_a$  altın ağırlığı olsun  
 $m_g + m_a = 1524$

$d_g$  gümüşün yoğunluğu  $d_a$  altının yoğunluğu olsun

$$d_a = \frac{100}{5 + \frac{1}{6}} = \frac{600}{31} \cong 19,35$$

$$\frac{m_g}{d_g} + \frac{m_a}{d_a} = 93$$

$$\frac{m_g + m_a}{d_a} = 78 + \frac{111}{150}$$

$$m_g \times \left(\frac{1}{d_g} - \frac{1}{d_a}\right) = 93 - \left(78 + \frac{111}{150}\right) = 14 + \frac{39}{150}$$

$$\frac{100}{d_g} - \frac{100}{d_a} = 4 + \frac{65}{162}$$

$$m_g \times \frac{\left(4 + \frac{65}{162}\right)}{100} = 14 + \frac{39}{150}$$

nulduğunda, altmış iki dirhem; üç yüz yirmi dört dirhem gümüş suya konulduğunda, otuz bir dirhem su taşar.<sup>78</sup>

Problem 5:

<sup>78</sup>

$$1524 - 324 = 1200$$

$$1200 \times \frac{1}{100} \times \left(5 + \frac{1}{6}\right) = 62$$

324 dirhem gümüşün taşıdığı miktarı müellif doğrudan 31 olarak ifade etmiştir. Çünkü bu top suya konulduğunda 93 dirhem su taşar  
 $93 - 62 = 31$

(Müellifin doğrudan sunduğu bu sonuca aşağıdaki şekilde de ulaşmak mümkündür:

100 dirhem gümüşün taşıdığı miktar  $x$  olsun

324 dirhem gümüşün taşıdığı miktar  $\frac{324 \times x}{100}$  olur.

100 dirhem altının taşıdığı miktar  $5\frac{1}{6}$  olarak verilmiştir.

100 dirhem gümüşün taşıdığı miktar ile 100 dirhem altının taşıdığı miktarın farkı

$$4 + \frac{65}{162}$$

$$x - \left(5 + \frac{1}{6}\right) = 4 + \frac{65}{162}$$

$$\frac{x \times 324}{100} = \left[\left(4 + \frac{65}{162}\right) + \left(5 + \frac{1}{6}\right)\right] \times \frac{324}{100}$$

$$\frac{x \times 324}{100} = \left(9 + \frac{65}{162} + \frac{1}{6}\right) \times \frac{324}{100} = 31$$

| Topun ağırlığı | Madenlerin ağırlığı                  | Taşan su (dirhem)         |
|----------------|--------------------------------------|---------------------------|
| 1524 dirhem    | 1524 dirhem altın                    | $78 + \frac{111}{150}$    |
| 1524 dirhem    | 1424 dirhem altın + 100 dirhem gümüş | $83 + \frac{3432}{24300}$ |
| 1524 dirhem    | Gümüş + altın                        | 93                        |
|                | 324 dirhem gümüş + 1200 dirhem altın | 31 + 62                   |

Müellifin çözüm için cebirsel terimler ve kendince tayin ettiği sabit sayıları nasıl kullanmak istediği ise aşağıdaki soru ve cevapta görülebilir:<sup>79</sup>

Problemde dört kişi, mallarını şöyle paylaşmaktadır: İlki kendi malının dörtte birini, ikinciye verir. İkinci kendi malının üçte birini üçüncüye verir. Üçüncü, kendi malının beşte birini dördüncüye verir. Dördüncü kendi malının altıda birini birinciye verir. Tüm bu işlemlerin sonunda hepsinin malları birbirine eşit oluyorsa, her birinin başlangıçtaki malları ne kadardır?

İlkinin malı bir şey tutulur. İkincinin malı üç dirhem tutulur. Ve üçüncünün malı bir dirhem ve dörtte bir dirhem ve dörtte bir şey ve on altıda bir şey tutulur. Dördüncünün malı ise iki dirhem ve onda bir dirhem ve üç tane şeyin dörtte birinin dörtte biri ve üç tane şeyin beşte birinin dörtte birinin dörtte biri kadar miktar tutulur. Bu kişiler de soruda tarif edildiği şekilde mallarını birbirlerine verirler. Dördüncünün malını tekrar birinciye vermesiyle cevap açığa çıkmaya başlar.

Bu durumda ilkinin malı, üç tane dörtte bir şey ve üç tane beşte birin dörtte birinin dörtte biri kadar şey ve dörtte bir dirhem ve onda bir dirhem olur, bu da iki dirhem ve dörtte bir şeye denktir.<sup>80</sup> Mukabele işlemlerinden sonra, bir şey üç dirhem ve kırk üçte üç dirhem olur. Buradan, artırma ve eksiltme işlemleri yapılmadan önce, yani başlangıçtaki mallara kolayca ulaşılır. Hisselerdeki ekleme ve çıkarma işlemlerinden ötürü her birinin malının birbirine eşit olduğu miktar ise iki dirhem ve kırk üçte otuz üç dirhem olur.<sup>81</sup>

<sup>79</sup> Bkz. EK 5.

<sup>80</sup> \*\*\*

<sup>81</sup>

*Müellif, her birindeki miktarın kaç x ve kaç dirhem tutulması gerektiğini gerekçesini açıklamaksızın aşağıdaki gibi sunmuştur:*

*Birinci*      $x$

*ikinci*      $3 \text{ dirhem}$

*üçüncü*      $\left(1 + \frac{1}{4}\right) \text{ dirhem} + \frac{x}{4} + \frac{x}{4 \times 4}$

*dördüncü*      $\left(2 + \frac{1}{10}\right) \text{ dirhem} + \frac{3x}{16} + \frac{3x}{80}$

*Alıp verilen miktarlarla ulaşılan son durum*

*Birinci*     yani  $x$ :      $\frac{x}{4}$      kadar verdi

ikinci yani 3 dirhem: 1 dirhem üçüncüye  
 $\frac{x}{4}$  kadar birinciden aldı

$$= 2 \text{ dirhem} + \frac{x}{4}$$

üçüncü:  $\left[\left(1 + \frac{1}{4}\right) \text{ dirhem} + \frac{x}{4} + \frac{x}{4 \times 4}\right] \times \frac{1}{5}$  kadarını dördüncüye verdi

ve 1 dirhem ikinciden aldı

$$\begin{aligned} \text{üçüncü: } & \left[\left[\left(1 + \frac{1}{4}\right) \text{ dirhem} + \frac{x}{4} + \frac{x}{4 \times 4}\right] \times \frac{4}{5}\right] + 1 \text{ dirhem} \\ & = 2 \text{ dirhem} + \frac{x}{4} \end{aligned}$$

dördüncü:  $\left[\left(2 + \frac{1}{10}\right) \text{ dirhem} + \frac{3x}{16} + \frac{3x}{80}\right] \times \frac{1}{6}$  kadar birinciye verdi

ve  $\left[\left(1 + \frac{1}{4}\right) \text{ dirhem} + \frac{x}{4} + \frac{x}{4 \times 4}\right] \times \frac{1}{5}$  kadar üçüncüden aldı

$$\begin{aligned} \text{dördüncü: } & \left[\left[\left(2 + \frac{1}{10}\right) \text{ dirhem} + \frac{18x}{80}\right] \times \frac{5}{6}\right] + \left[\left[\left(1 + \frac{1}{4}\right) \text{ dirhem} + \frac{x}{4} + \frac{x}{4 \times 4}\right] \times \frac{1}{5}\right] \\ & = 2 \text{ dirhem} + \frac{x}{4} \end{aligned}$$

birinci  $\frac{3x}{4}$  elinde kaldı,  $\left[\left(2 + \frac{1}{10}\right) \text{ dirhem} + \frac{18x}{80}\right] \times \frac{1}{6}$  kadar dördüncüden aldı

$$\text{birinci: } \frac{3x}{4} + \left[\left(2 + \frac{1}{10}\right) \text{ dirhem} + \frac{18x}{80}\right] \times \frac{1}{6} = 2 \text{ dirhem} + \frac{x}{4}$$

$$\frac{3x}{4} + \frac{2 \text{ dirhem}}{6} + \frac{\text{dirhem}}{60} + \frac{3x}{80} = 2 \text{ dirhem} + \frac{x}{4}$$

| Kendi malı  | Kalan   | Aldığı  | Verdiği   |
|---|---|---|---|
|   |   | $2 + \frac{x}{4}$   |   |
| $x$   | $\frac{3x}{4}$  | $\left(2 + \frac{1}{10} + \frac{3x}{16} + \frac{3x}{80}\right) \times \frac{1}{6}$          | $\frac{x}{4}$   |
| 3   | 2   | $\frac{x}{4}$   | 1   |
| $\left(1 + \frac{1}{4}\right) + \frac{x}{4} + \frac{x}{16}$ | $\left[\left(1 + \frac{1}{4}\right) + \frac{x}{4} + \frac{x}{16}\right] \times \frac{4}{5}$ | 1   | $\left[\left(1 + \frac{1}{4}\right) + \frac{x}{4} + \frac{x}{16}\right] \times \frac{1}{5}$ |
| $2 + \frac{1}{10} + \frac{3x}{16} + \frac{3x}{80}$          | $\left[2 + \frac{1}{10} + \frac{3x}{16} + \frac{3x}{80}\right] \times \frac{5}{6}$          | $\left[\left(1 + \frac{1}{4}\right) + \frac{x}{4} + \frac{x}{16}\right] \times \frac{1}{5}$ | $\left[2 + \frac{1}{10} + \frac{3x}{16} + \frac{3x}{80}\right] \times \frac{1}{6}$          |



Problem 6:

Müellif problemi çözerken bazen denklemi kurduktan sonra tek yanlı hesapını<sup>82</sup> tercih eder. Aşağıdaki problemde görüleceği gibi bu teknik müellifi kesirli sayılarla

$$\frac{3x}{4} + \frac{21 \text{ dirhem}}{60} + \frac{3x}{80} = 2 \text{ dirhem} + \frac{x}{4}$$

$$\text{Ancak müellif } \frac{21 \text{ dirhem}}{60} \text{ kesrini}$$

$$\left(\frac{1}{4} + \frac{1}{10}\right) \text{ dirhem olarak ifade etmiştir.}$$

$$\frac{3x}{4} + \frac{3x}{80} + \frac{\text{dirhem}}{4} + \frac{\text{dirhem}}{10} = 2 \text{ dirhem} + \frac{x}{4}$$

$$x = 3 + \frac{3}{43} \text{ dirhem} \quad ***$$

$$2 \text{ dirhem} + \frac{x}{4} = 2 \text{ dirhem} + \frac{3 + \frac{3}{43}}{4} = 2 \text{ dirhem} + \frac{33}{43} \text{ dirhem}$$

*her birinin payına düşen miktardır.*

$$x = 3 + \frac{3}{43} \text{ dirhem} \quad \text{birincide bulunan ilk miktardır.}$$

3 dirhem ikincide bulunan ilk miktardır

$$\left(1 + \frac{1}{4}\right) \text{ dirhem} + \frac{5x}{16}$$

$$= \left(1 + \frac{1}{4}\right) \text{ dirhem} + \frac{5 \times \left(3 + \frac{3}{43} \text{ dirhem}\right)}{16}$$

$$= 2 + \frac{9}{43} \text{ dirhem} \quad \text{üçüncüde bulunan ilk miktar}$$

$$\left[\left(2 + \frac{1}{10}\right) \text{ dirhem} + \frac{18 \times x}{80}\right]$$

$$= \left[\left(2 + \frac{1}{10}\right) \text{ dirhem} + \frac{18 \times \left(3 + \frac{3}{43} \text{ dirhem}\right)}{80}\right]$$

$$= 2 + \frac{34}{43} \text{ dirhem} \quad \text{dördüncüde bulunan ilk miktar}$$

<sup>82</sup> Birinci dereceden bir bilinmeyenli denklemlerde geçerli olan ancak cebirsel işlemler kullanılmaksızın bilinmeyen miktarların bulunmasına imkân veren ve İslâm dünyasına Hintlilerden intikal eden tekniktir. Bu teknikte denklemi sağlayan, yani aranan değere, gerçek sonuç, varsayım ve varsayımın doğurduğu sonuç arasında orantı kurularak ulaşılır. Bkz., Salih Zeki, *a.g.e.*, C.2, haz: Melek Dosay Gökdoğan, Ankara: Babil Yayınları, 2003, s. 254-255.

uğraşmaktan kurtarmıştır.<sup>83</sup>

Problemde bilinmeyen bir miktara, bu miktarın üçte biri, dördte biri yedide biri ve üç yüz kırk dokuz dirhem ve üçte bir dirhem ve üçte birin yedide biri kadar dirhem eklenmektedir. Bu toplamdan da toplamın üçte biri ve dördte biri ve yedide biri ve üç yüz kırk dokuz dirhem ve üçte bir dirhem ve üçte birin yedide biri kadar dirhem çıkarıldığında her hangi bir şey kalmıyorsa, bu miktarın kendisi ne kadardır?<sup>84</sup>

Bilinmeyen miktar “şey” olarak ele alınarak denklemler kurulur. İleriki aşamalarda, üçte biri, dördte biri ve yedide biri alındığında kesir elde edilmeyecek sayılardan biri olan seksen dört sayısı denklemlerde yerine konulur. Elde edilen sonuç sabit sayı ile oranlanarak bu seksen dört ile çarpılır. Böylece aranan değerler bulunur.<sup>85</sup>

<sup>83</sup> Bkz. EK 6.

<sup>84</sup>

$$a + \frac{a}{3} + \frac{a}{4} + \frac{a}{7} + 349 + \frac{1}{3} + \left(\frac{1}{3} \times \frac{1}{7}\right) = b$$

$$b - \frac{b}{3} - \frac{b}{4} - \frac{b}{7} - \left[349 + \frac{1}{3} + \left(\frac{1}{3} \times \frac{1}{7}\right)\right] = 0 \text{ ise } a = ?$$

<sup>85</sup>

$$a = x \quad b = y \text{ olsun}$$

$$y - \frac{y}{3} - \frac{y}{4} - \frac{y}{7} = \left[349 + \frac{1}{3} + \left(\frac{1}{3} \times \frac{1}{7}\right)\right] \text{ ise}$$

$$y = 84 \text{ olsa } 84 - \frac{84}{3} - \frac{84}{4} - \frac{84}{7} = 84 - (28 + 21 + 12) = 84 - 61 = 23 \text{ olur}$$

$$y - \frac{y}{3} - \frac{y}{4} - \frac{y}{7} = \left[349 + \frac{1}{3} + \left(\frac{1}{3} \times \frac{1}{7}\right)\right] \text{ için } y = \frac{\left[349 + \frac{1}{3} + \left(\frac{1}{3} \times \frac{1}{7}\right)\right] \times 84}{23}$$

$$y = 1276$$

Müellif burada tek yanlış hesabını tercih etmiştir.

$$x + \frac{x}{3} + \frac{x}{4} + \frac{x}{7} + 349 + \frac{1}{3} + \left(\frac{1}{3} \times \frac{1}{7}\right) = y \text{ ise } y = 1276 \text{ için}$$

$$1276 - \left[349 + \frac{1}{3} + \left(\frac{1}{3} \times \frac{1}{7}\right)\right] = 926 + \frac{1}{3} + \frac{6}{21} = x + \frac{x}{3} + \frac{x}{4} + \frac{x}{7}$$

$$x = 84 \text{ olsa } x + \frac{x}{3} + \frac{x}{4} + \frac{x}{7} = 145 \text{ olur}$$

## Problem 7:

Yukarıda ele alınan problemlerin hepsinde birinci dereceden denklem çözümü işlenir. Aşağıdaki problemin çözümünde ise ikinci dereceden ve katışık tipte bir denklemin kurulduğu görülmektedir:<sup>86</sup>

Yirmi yedi dirhem, aşağıda modern temsillerde ifade edildiği şekilde birbirinden farklı iki kısma ayrılmaktadır.<sup>87</sup> Çözümde, küçük olan kısma “x” denilerek denklem kurulur. Cebir işlemleriyle bilinen denklem tiplerinden biri hâline getirilir. Red işlemi sayesinde ise formül uygulanabilir hale getirilir.<sup>88</sup>

## Problem 8:

Müellif, cebirsel denklemler teorisini işlerken denklem tiplerinin tümü ile ilgili

$$926 + \frac{1}{3} + \frac{6}{21} = x + \frac{x}{3} + \frac{x}{4} + \frac{x}{7} \text{ ise}$$

$$x = \frac{\left(926 + \frac{1}{3} + \frac{6}{21}\right) \times 84}{145} = 536 + \frac{116}{145} \text{ olur}$$

<sup>86</sup> Bkz. EK 7.

<sup>87</sup>

$$a + b = 27 \quad a \neq b$$

$$(b - a) \times a \times a = 88 \times a \text{ ise} \quad a = ? \quad b = ?$$

<sup>88</sup>

$$a = x \text{ olsun} \quad b = 27 - x \text{ olur}$$

$$b - a = 27 - x - x = 27 - 2x$$

$$(b - a) \times a = (27 - 2x) \times x = 27x - 2x^2$$

$$(b - a) \times a \times a = 88 \times a \text{ olduğundan} \quad (27x - 2x^2) \times x = 88 \times x$$

$$(27x - 2x^2) \times x = 27x^2 - 2x^3 = 88x$$

$$27x^2 = 2x^3 + 88x$$

$$27x = 2x^2 + 88$$

$$\left(13 + \frac{1}{2}\right)x = x^2 + 44$$

$$x = \sqrt{\left(\frac{b}{2}\right)^2 - c} + \frac{b}{2}$$

örnek vermişken<sup>89</sup> “müteferrik meseleler” başlığında bahsi geçen altı denklem tipinin tamamını görmek mümkün değildir. Aşağıdaki cevapta, bir önceki problemin çözümünde kullanılan denklem tipinin aynısı görülmektedir. Yirmi üç problemin geri kalan kısmında da katışık denklemlerin başka bir biçimine rastlanmamıştır.<sup>90</sup>

Bu problemde ise doksan üç dirhem birbirinden farklı iki kısma ayrılmaktadır. Büyük kısım küçüğe bölünüp, bölüme büyük kısım eklenir. Bu toplamla da küçük kısım çarpıldığında, bin dört yüz yirmi beş oluyorsa, her kısım ne kadar olmalıdır?<sup>91</sup>

Küçük kısım bir şey olarak ele alınarak denklem kurulur. Mukabele işlemiyle bilinen bir denklem tipine ulaşılmaya çalışılır. Daha sonra formül uygulanarak sonuca ulaşılır.<sup>92</sup>

$$x = \sqrt{\left(\frac{13 + \frac{1}{2}}{2}\right)^2 - 44} + \left(\frac{13 + \frac{1}{2}}{2}\right) = 1 + \frac{1}{4} + \left(\frac{13 + \frac{1}{2}}{2}\right) = 8$$

$$a = 8 \quad b = 27 - 8 = 19 \quad b - a = 19 - 8 = 11$$

(Denklemin diğer kökü ise  $x = \frac{b}{2} - \sqrt{\left(\frac{b}{2}\right)^2 - c}$  ifadesi yardımıyla

$$x = 5 + \frac{1}{2} \text{ olarak elde edilir.}$$

$$a = 5 + \frac{1}{2} \quad b = 21 + \frac{1}{2}$$

denklemleri sağlayan diğer değerlerdir.

(Ancak bunların tam sayı olmadıklarına dikkat çekilmelidir.)

<sup>89</sup> Varak no: 94a-103a.

<sup>90</sup> Bkz. EK 8.

<sup>91</sup>

$$a + b = 93 \quad a \neq b$$

$$\left(\frac{b}{a} + b\right) \times a = 1425 \quad a = ? \quad b = ?$$

<sup>92</sup>

bölen olan  $a = x$  olsun, bölünen olan  $b = 93 - x$  olur

## Sonuç

Eser, muhasebe matematiği eserleri arasında, içeriğine cebir ve cebirsel problemlerin dâhil edildiği nadir eserlerden biri (hatta bu alanda öncü konumda olan Hacı Atmaca'nın *Mecma'u'l-Kavâ'id*'inden sonra bilinen ilk eser) olarak yerini almıştır. Cebirsel denklemler teorisinin oldukça ayrıntılı bir biçimde işlenerek, örneklerle pekiştirilmesinin yanında, eserin sonunda yirmi üç adet çözümlü problem sunulması da dikkat çekici olup, eserin kaynaklık değerini artırmaktadır. Zira günümüze intikal eden nüshaların sayıca fazlalığı da bu durumu desteklemekte, klasik dönemde muhasiplerce bu esere ilgisiz kalınmadığını göstermektedir.

Cebirsel denklemlerde, İslâm matematiğindeki geleneğe bağlı kalınarak sadece

$$\frac{93 - x}{x} = \left(93 \times \frac{1}{x}\right) - 1$$

$$\left[\left(\frac{93}{x} - 1\right) + (93 - x)\right] \times x = \left[\left(93 + \frac{93}{x}\right) - 1 - x\right] \times x$$

$$92x + 93 - x^2 = 1425$$

$$92x = x^2 + 1332$$

$$x = \frac{b}{2} - \sqrt{\left(\frac{b}{2}\right)^2 - c}$$

$$x = 46 - \sqrt{46^2 - 1332} = 46 - \sqrt{784} = 46 - 28 = 18$$

$$a = 18 \quad b = 93 - 18 = 75 \quad \frac{b}{a} = \frac{75}{18} = 4 + \frac{1}{6}$$

(Denklemin diğer kökü ise

$$x = \frac{b}{2} + \sqrt{\left(\frac{b}{2}\right)^2 - c} \text{ ifadesi yardımıyla}$$

$46 + 28 = 74$  olarak bulunur.

Yani 93 dirhem farklı iki kısmı 74 ve 19 dirhemdir.

Ancak  $x = 74$  küçük tutulan

sayı olmadığından müellif tarafından da işlenmemiştir.)

altı denklem tipi (birinci ve ikinci derece denklemler), genel çözümleri ve denklemi örnekleyen problemleriyle tanıtılmış, bunların dışındaki bir denklem türüne rastlanmamıştır. Ayrıca belirsiz denklem veya mesail-i aşerata dair herhangi bir problem de bulunmamaktadır. Mevcut çözüm metotlarında da İslâm dünyası cebir geleneğindeki analitik/sayısal/hisabî yaklaşım takip edilmiştir.

Bazı problemlerin çözümü için denklemlerde birden fazla bilinmeyen bulunmaktadır. Bu durumda bilinmeyenlerden bir tanesi “şey” iken diğeri “kısım” olarak temsil edilmiştir.

Üç bilinmeyenli denklemlerin yer aldığı problemlerden hiçbirinin doğru ifade edilmediği görülmüştür. Bu durum müellifin ilk probleminde dahi göze çarpmaktadır. Burada problemin verilenleri ve çözümü arasında ciddi tutarsızlıklar mevcuttur. Altın, inci ve lalden oluşan küpe ile ilgili diğeri problemde ise, problemin verilenlerinde eksikler tespit edilmiştir. Ancak bu problemde, aranan bilgiyi dolaylı yollarla da olsa elde etmek mümkün olmuştur. Ayrıca müellif, çoğu problemin çözümü için gereken verileri çözüm aşamalarında belirtmiştir.

Müellifin bazı problemlerde cebirsel yöntemler yerine aritmetiksel yöntemlerden tek yanlış hesabını tercih ettiği görülmüştür. Ancak bu tutum, müellifi kesirlerle uğraşmaktan kurtardığı için problemlerin çözümünü çok daha elverişli hale getirmiştir.

Gerek aritmetiksel gerekse de cebirsel yöntemlerin izlendiği tüm bu problemlerin çözümünde herhangi bir notasyon ile karşılaşmadığından, müellifin konuyu ele alışının retorik düzeyde olduğu görülür. Ancak müellifin bu seviyeyi aşması da beklenmemelidir. Çünkü Osmanlı matematiğindeki sembolik safhaya geçme eğilimi, Mağrib matematik ekolü ile irtibatlandırılmakta ve bu hususta ibn Hamza el-Mağribî'nin ön plana çıktığı düşünülmektedir.

Eserdeki cebir faslının muhtemel kaynaklarıyla bağlantılı olarak ise birkaç hususa dile getirmekte yarar vardır. Bursevî, problemlerin birinde Hayrettin Halil b. İbrahim'in ismini açıkça zikretmektedir. Ancak Hayrettin Halil b. İbrahim'in muhasipler için yazılmış iki eseri mevcuttur. Dipnotlarda da işaret edildiği gibi Bursevî'nin cebirsel problemler bakımından daha ziyade *Müşkilgüşâ-yı Hussâb* ve *Mu'dülnüma-yı Küttâb* isimli eserden etkilendiğini iddia etmek yanlış olmayacaktır. Ayrıca müellifin Farsça yazılan *Müşkilgüşâ-yı Hussâb* ve *Mu'dülnüma-yı Küttâb*'indeki problemleri (çoğunlukla) Türkçe ele alması, o dönemde matematiğin anlaşılır kılınması bakımından da mühimdir. Dahası, Osmanlı muhasebe matematiği eserleri arasında cebirsel problemlere yer verenlerin sayıca fazla olmadığı düşünüldüğünde, bu iki eserin ve aralarındaki ilişkinin önem arz ettiğini ve Osmanlılarda (özellikle muhasipler arasında) cebir merkezinde gerçekleşmiş telif hareketi adına boşluğu doldurmada önemli hamlelerden sayıldığını söylemek mümkündür.

Yukarıda çizilen çerçeve elbette birtakım tartışmalı hususları beraberinde getirmektedir. Bu hususlara da dikkat çekip, görüş ve öneriler sunarak çalışmamızı noktalamak yerinde olacaktır.

Pratik koşulların kağıt üzerinde zamanla daha karmaşık hâle gelmesi, muhasiplerin

matematikte kuramsal bir vizyona kavuşmaları ve cebirsel teorilerle iştiğal etmeleri için gerekli ortamı sağlamış gibi görünmektedir. Bursevi'nin ve yukarıda zikredilen Hayrettin Halil b. İbrahim'in çabaları, kanaatimizce bu tür karmaşık işlemlerde muhasiplere rehberlik edilmesi hedefine matuftur. Ancak muhasiplerin matematik eserlerinde cebirin (gerek teorik gerekse de uygulamalı) mükemmelen işlendiğini ve cebirin daima muhasebe konularına tatbik edilerek uygulama alanının genişlediğini söylemek için henüz erkendir. Çünkü, tarihçede Osmanlı muhasebe matematiği literatürü olarak bahsedilen ve cebir adına önem taşıyan diğer eserlerde, cebir ve cebirsel problemlerin muhasipler tarafından nasıl ele alındığı şimdide dek incelenmemiştir. Bununla beraber elimizdeki bilgiler (*Camîu'l-Hisab*'ın içeriği) yardımıyla birtakım tespitler yapmak mümkündür. Söz konusu eserin cebir problemlerinde devlet muhasebesi için doğrudan araç olabilecek uygulamalar sınırlıdır. Beklentilerimiz arasında olmasına rağmen, gümrük, cizye, vergi gibi gelirlerin veya memur maaşı, askeri harcamalar gibi giderlerin ayrıntılı olarak konu edinildiği problemlere rastlanmamıştır. Bunların izinin sürülebileceği soru ve cevaplar ise eserin aritmetik ile ilgili bölümlerinde mevcuttur.<sup>93</sup> Aslında, problemler faslındaki mevcut hesaplar, muhasiplerin sayısal yetilerini ve uygulamalı cebire dair donanımlarını artırmaya yönelik olup, muhasiplerin kazanımlarını sadece devlet muhasebesi konularına değil, tüm durumlara transfer edebilme becerisini sağlamaktadır. Hatta sadece bu yaklaşım bile cebirsel problemlerde devlet muhasebesi konularının üzerinde fazla durulmamasının nedenini açıklayabilir. Ancak cebirin muhasebedeki uygulama alanı ile ilgili tablonun bir nebze daha belirginleşmesi için hiç şüphesiz diğer muhasebe matematiği eserlerinin de analiz edilmesi gerekmektedir.

#### KAYNAKLAR

##### Yazma Eserler

Hacı Atmaca; *Mecma'u'l-Kavâ'id*, Koyunoğlu nr. 14016; Köprülü nr. 341.

Hayrettin Halil b. İbrahim; *Müşkilgüşâ-yı Hussâb ve Mu'dünlüma-yı Küttâb*, Ayasofya nr. 2731.

—; *Miftâh-ı Künûz-ı Erbâb-ı Kalem ve Misbâh Rumûz-ı Ashâb-ı Rakam*, Haraççioğlu nr. 1184.

İsmail Gelenbevi; *Hisâbu'l-Küsûr*, Kandilli Rasathanesi 79/1.

Kâtip Alaaddin Yusuf; *Mürşîdü'l-Muhâsibîn*, Çorum nr. 3076.

Matrakçı Nasuh; *Umdetü'l-Hisâb*. Antalya Tekelioğlu nr. 678.

Yusuf b. Kemal el- Bursevî; *Câmi'u'l-Hisâb*, Lala İsmail nr. 288; Cerrahpaşa Tıp Tarihi nr. 665 (eski nr. 307); Zeytinoğlu nr. 303/3, Cambridge nr. R.13.11

##### Araştırma ve İnceleme Eserleri

Anbouba, Adel; "al-Samaw'al", *Dictionary of Scientific*

*Biography*, V. 12, Newyork: Charles Scribner's Sons, 1970-1990, p. 91-95.

Baga, Elif; *Osmanlı Klasik Dönemde Cebir*, yayımlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul: 2012.

<sup>93</sup> Mesela, ipekten alınan vergiyle ilgili bir soru için bkz. varak no: 25b (Lala İsmail 288 nüshası).

- ; “İslâm Matematik Tarihinde Yüksek Dereceden Denklemler İçin Genel Çözüm Yöntemi Arayışları: İrşâdu't-Tullâb Örneği”, *Nazariyat - İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırma Dergisi*, İstanbul: 2014, s. 117-139.
- Boyer, Carl; *A History of Mathematics*, USA: John Wiley and Sons, 2011.
- Cajori, Florian; *Matematik Tarihi*, çev: Deniz İlan, Ankara: ODTÜ, 2014.
- Dold-Samplonius; Yvonne, “al-Mahani”, *Dictionary of Scientific Biography*, V. 9. Newyork: Charles Scribner's Sons, 1970-1990, p.21-23.
- Dosay, Melek; *Kereci'nin İle'l-Hesab el-Cebr ve'l-Mukabele Adlı Eseri*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 1991.
- ; “Hacı Atmaca'nın Mecma' el-Kavâid Adlı Hesap Kitabı”, *Necati Öner'e Armağan, Diriliş Yolunda Türk Düşüncesi*, Ed: Bahaeddin Yediyıldız, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 2013, s. 421- 428.
- Fazlıoğlu, İhsan; “Cebir”, *İslâm Ansiklopedisi*, C.7, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993, s.195-201.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin; *Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi*, C. 1, İstanbul: IRCICA, 1999.
- Kalafat, Şermin; *Cami'u'l-Hisâb (Giriş- İnceleme- Metin- Dizin)*, yayımlanmamış doktora tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa: 2015.
- Kline, Morris; *Mathematical Thought from Ancient to Modern Times*, V. 1, Newyork: Oxford University Press, 1972.
- Ronan, Colin; *Bilim Tarihi*, çev: Ekmeleddin İhsanoğlu, Feza Günergün, Ankara: Tübitak, 2005.
- Rosenfeld, B. A. – A. T. Grigorian; “Thabit ibn Qurra”, *Dictionary of Scientific Biography*, V. 13, Newyork: Charles Scribner's Sons, 1970-1990, p. 289-295.
- Salih Zeki; *Asâr-ı Bâkiye*, C.2, haz: Melek Dosay Gökdoğan, Ankara: Babil Yayınları, 2003.
- ; C. 3, haz: Melek Dosay Gökdoğan, Remzi Demir, Mutlu Kılıç, Ankara: Babil Yayıncılık, 2004.
- Sayılı, Aydın; *Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astronomi ve Tıp*, Ankara: TTK, 1991.
- Özçelik, Sezay; *Muhyeddin Muhammed'in Mecma'u'l-Kavâ'id Adlı Eseri (Giriş-İnceleme-Metin-Sözlük)*, yayımlanmamış doktora tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul : 2009.
- Van Der Waerden, Bartel Leenert; *Bilimin Uyanışı*, İstanbul: Türk Matematik Derneği, 1994.

## EKLER: TENKİTLİ METİNLER

### EK 1. Varak no: 110b-111b

Gûşvârî dâstem ez la'ü mürvârîd ü zer  
Bûd yek miskâl çün kerdend ü vezn-i gûşüvar  
Kıymeteş kerdend sarrâfan zer-i ma'rifet

Lü'lü-i miskâl be sî vü la'l hecde zer be çâr  
Bisted ez men müşterî vü bîst dînârem<sup>1</sup> ber âr  
Men der ân dâd u sted hayran şüdem bî ihtiyâr  
Ger muhâsib zâde-i mersûm dîvân-ı mîhûri  
Kıymeteş evzâni her yek râ be-gûyî intizâr.<sup>2</sup>

gûşvârî dâstem az lâl mürvârîd zer  
bûd yek mîqâl çün kerdend vîzn gûşvâr  
kıymetîş kerdend sarrâfan zer mîrîfet

lülûe mîqâl bîsî v lâl hîcde zer be çâr  
bîsted az mîn müşterî v bîsted dînârem berâr  
mîn der ân dâd v sînd hîrân şüdem bî ihtiyâr  
ger muhâsib zâde mîrsûm dîvân mîhûrî  
kıymetîş vîzn her yek râ bîgûyî intizâr

<sup>1</sup> Şiirde “dinar” olarak ifade edilse de çözümdeki birimler “dirhem” olarak kullanılmıştır.

<sup>2</sup> Anlamlı olması için “bi intizar” olarak düzeltilmesi mümkündür.



Bu mes'ele(nün) istihrâcınun tarîki oldur kim evvelâ semen-i la'1 ki bir miskâl on sekiz dirhem (ve) bahâ-i zer kim bir miskal(ü) dört dirhem tutulmuş idi, bu iki miskâlün semenin cem' eyledük, yiğirmi iki dirhem olur. Pes, bu iki miskâl[i] semen-i [lü'lüye]<sup>3</sup> darb iderüz ki bahâda ziyâdedür. Ya'nî iki miskâli otuza [111a] (v)ururuz,<sup>4</sup> altmış 'aded hâsıl olur. Yiğirmi iki dirhem ki semen-i<sup>5</sup> iki miskaldür, bu[nı] altmışdan naks iderüz,<sup>6</sup> otuz sekiz 'aded kalur. Bunı hıfz iderüz. Ba'dehû 'aded-i miskâl-i güşvârei, semen-i lü'lü'ye darb iderüz ki otuz dirhemdür, giru otuz dirhem hâsıl olur. Ba'dehû semen-i güşvâre ki yiğirmi<sup>7</sup> dirhemdür, bu otuzdan vaz' iderüz, on dirhem kalur. Pes, bu onı (ol) yukaruda hıfz ol(ın)an 'adede kısmet iderüz, hâric-i kısmet on (cüz') vâki' olur, otuz sekiz cüz' i bir miskâl olandan. (Pes, cevâb) virtürüz ki bu güşvârenün \*\*altını ol mikdâr olur. Mikdâr-ı la'1 dahi heman altun mikdârı olur. Pes, lâzım oldı<sup>8</sup> ki mürvârî on sekiz cüz' ola, cümle otuz sekiz cüz' i bir miskâl olandan tâ kim bu üçünü cem' eyledük, bir miskâl oldı. Geldük bu üç cinsün semenine, ya'nî lü'lünün ve la'lin ve zerin bahâlarına.

**Tarîk** oldur ki dört (dirhem) ki semen-i<sup>9</sup> bir miskâl altundur, ona (v)ururuz<sup>10</sup> ki cüz' i miskaldür, ne hâsıl olursa <sup>11</sup> otuz sekize kısmet iderüz ki eczâ' -i bir miskaldür, hâric-i kısmet bir dirhem iki cüz' olur, otuz sekiz cüz' i bir dirhem olandan. Semen-i zer bu mikdâr olur. Ba'dehû on sekiz dirhem ki bir miskâl la'lün semenidür, on dirheme (v)ururuz<sup>12</sup> ki eczâ' -i miskaldür, ne hâsıl olursa otuz sekize kısmet iderüz, dört dirhem ve yiğirmi sekiz cüz' hâric-i kısmet [111b] vâki' olur ki bahâ-yı la'1 bu mikdâr olur. Otuz dirhem ki semen-i<sup>13</sup> [lü'lü-i] bir miskaldür, on sekiz dirheme (v)ururuz<sup>14</sup> ki eczâ' -i miskaldür. Ve ne hâsıl olursa, otuz sekiz(e) kısmet iderüz, on dört dirhem ve sekiz cüz' i hâric-i kısmet ( vâki' ) olur, cümle otuz sekiz cüz' i bir dirhem olandan. Kemmiyye-i <sup>15</sup> semendür, bu mikdâr olur. Çün bu üçü cem' eyledük, yiğirmi dirhem olur.

## EK 2. Varak no: 111b-112a

Eğer bir top olsa gümüşden, vezni üç yüz seksen beş dirhem (olsa), bir top dahi olsa altun ile gümüşden, büyüklükde evvelki topun aynı olsa, vezni dört yüz yetmiş

<sup>3</sup> dörde L T C : zere Z

<sup>4</sup> (v)ururuz L T C : darb iderüz Z

<sup>5</sup> semen T Z C : sümün L

<sup>6</sup> naks iderüz L T C : eyledük Z

<sup>7</sup> yiğirmi Z C : + dört L T

<sup>8</sup> oldı L T Z C : geldi Z

<sup>9</sup> semen-i L T Z : sümün C

<sup>10</sup> (v)ururuz L T C : darb iderüz Z

<sup>11</sup> ne hâsıl olursa L T Z : hâsılını Z

<sup>12</sup> (v)ururuz L T C : darb iderüz Z

<sup>13</sup> semen T Z C : sümün L

<sup>14</sup> (v)ururuz L T C : darb iderüz Z

<sup>15</sup> kemmiyye-i L T C : - Z

beş dirhem (olsa), ol takdîrce sonraki topun altını ne mikdâr (ve) gümüşü ne mikdâr olur, bilmek dilesen, **tarîki** oldur ki evvel bunı ma‘lûm idinmek gerek(dür) ki gümüşle altın beraber olsa, veznedede ne mikdâr tefâvüt vâki‘ olur? Üstâdân-ı selef (bu husûsda) buyurmuşlardur: (Beyit)

|   |                                     |
|---|-------------------------------------|
| Noh filüzî müstevî'l-hacim râ ber keşi                    | نه فلزی مستوی الحجم را بر کشی       |
| İhtilâf-ı vezn dâred her yekî bî iştibâh                  | اختلاف وزن دارد هر یکی بی اشتباه    |
| Zer lakin sîmâb elem âhen yekî ez rîz-i hal               | زر لکن سیماب الم آهن یکی از ریز حل  |
| Nukre nîst <sup>4</sup> esrüb dehen mis şey her rûy-i mâh | نقره نیست اسرب دهن مس شی هر روی ماه |

Pes, bu sözden ma‘lûm oldu kim elli dört dirhem gümüş [112a] yirine yüz dirhem altın olurmuş, ol vakt ol topun gümüşden bir dirhem naks idüb, ber muktezâ-yı hisâb yirine bir dirhem, heft<sup>16</sup> tûs‘ dirhem ve [du] sülüs-i tûs dirhem altın getürelüm. Vezn-i asl-ı kürre<sup>17</sup> ya‘nî dört yüz<sup>18</sup> yetmiş [beş] dirhem, kırk altı cüz‘, cümle elli dört cüz‘i bir dirhem olandan ziyâde vâki‘ oldu. Bir dirhem nukrei naks idüb, yirine zer<sup>19</sup> getürevüz, kırk altı cüz‘i ziyâde gelür. Pes, iki top ortasında olan tefâvüt ki doksan dirhemdür, elli dört ‘aded(e) virelüm<sup>20</sup> ki mahrec(i) bir dirhemdür, ne hâsıl olursa kırk altıya kısımet idelüm. Hâric-i kısımet [yüz beş dirhem ve otuz cüz olur, kırk altı cüzi bir dirhem olandan]<sup>21</sup> Çün bunı [evvelki] topun [vezninden]<sup>22</sup> naks iderüz, iki yüz yetmiş dokuz dirhem on altı cüz‘ü, kırk altı cüz‘i bir dirhem olandan bâkî kalur, pes, cevâb virelüm ki ikinci topun nukresi bu mikdâr olur. Lâzım oldu ki zer yüz doksan beş dirhem ve otuz cüz‘ü ola, kırk altı cüz‘i bir dirhem olandan.

### EK 3. Varak no: 112a-113a

Eğer bir top olsa nukreden, vezni yüz yetmiş dokuz dirhem ve sülüsân dirhem olsa (ve) bir top-ı âhar dahi olsa altınla gümüşden, vezni bin altı yüz elli beş dirhem olsa, ammâ ikinci topun kutrı, evvelki topun kutrının dı‘f mikdâr(ı) olsa, ol takdîrce bu iki topun vezinde birbiriyle<sup>23</sup> tefâvütleri [112b] ne mikdâr olur ve ikinci topun altını ve gümüşü ne mikdâr olur,<sup>24</sup> bilmek dilesek, **tarîk(i)** oldur ki evvelki topun kutrın bir şey‘ tutaruz. Çün nefesine (v)ururuz,<sup>25</sup> mâl hâsıl olur. Çün bu(nı) üç [ve] süb‘a (v)ururuz,<sup>26</sup> üç

<sup>16</sup> heft L T C : yedi Z

<sup>17</sup> kürre C : göre L T Z

<sup>18</sup> yüz T Z C : - L

<sup>19</sup> zer L Z C : - T

<sup>20</sup> ‘aded(e) virelüm L T : ‘adede darb iderüz Z : adede vuralum C

<sup>21</sup> kırk altı cüz‘ vâki‘ olur : L T Z C

<sup>22</sup> nukresinden L T C : gümüşden Z

<sup>23</sup> vezinde birbiriyle L T C : üzerinde vezinde Z

<sup>24</sup> ve ikinci ... mikdâr olur L T C : - Z

<sup>25</sup> (v)ururuz L T C : darb iderüz Z

<sup>26</sup> (v)ururuz L T C : darb iderüz Z

mâl ve süb‘ mâl hâsıl olur. Çün bu üç mâlî [ve] süb‘ mâlî sūdüs-i kutra (v)ururuz.<sup>27</sup> Ya‘nî sūdüs-i şey’e (v)ururuz,<sup>28</sup> üç<sup>29</sup> sūdüs ka‘b ve sūdüs süb‘<sup>30</sup> ka‘b hâsıl olur ki bu mu‘âdil yüz yetmiş dokuz dirhem ve sülüsân dirhem gerekdür. Pes,<sup>31</sup> ka‘b(1) kâmil kıluruz ve bu nisbet üzere yüz yetmiş dokuz (dirhem) ve sülüsân dirhem dahi ziyâde iderüz tâ kim bir ka‘b mu‘âdil üç yüz kırk üç olur. Çün bu meblağın ka‘bın çıkaravuz, yedi dirhem oldu, kutr-ı top-ı evvel<sup>32</sup> bu mikdâr olur. Lâzım geldi ki ikinci topun kutr(1) on dört dirhem ola. Çün bu on dördü kendü nefesine ururuz. Ya‘nî ikinci topun kutrın<sup>33</sup> murabba‘ iderüz, ne hâsıl olursa üç<sup>34</sup> [ve] sub‘a ururuz, altı<sup>35</sup> yüz on altı hâsıl olur. Ve bu cümle[y]i sūdüs-ı kutra (v)uralum,<sup>36</sup> ya‘nî on dördün sūdüsüne darb idelüm, bin dört yüz otuz yedi dirhem ve sülüs dirhem hâsıl olur. Eğer ikinci top, külliye nukre olsa, bu mikdâr dirhem olurdu. Öyle olsa iki top ortasında nisbet sümün<sup>37</sup> cihetden vâki‘ oldu, ya‘nî evvelki (top), ikinci topun **[113a]** sümün<sup>38</sup> mikdâr(1) oldu, çünki bu iki top ortasında (olan) nisbet ma‘lûm oldu.

Geldük imdi, ikinci topun<sup>39</sup> altını ve gümüşi<sup>40</sup> ne mikdâr<sup>41</sup> olduğına. Eğer ikinci top külliye nukre olsa, bin dört yüz otuz yedi dirhem ve sülüs dirhem olurdu. Pes, bu hususda vâki‘ olan kâ‘ide hod,<sup>42</sup> bundan evvel vâki‘ olan mes‘elede beyân olunmuş idi. Bir dirhem nukre ikinci topdan naks idüb, yerine zer getürsek, ikinci topun vezni, evvelkinün vezninden kırk altı cüz’ ziyâde olurdu [elli dört cüzde]. Çün bin dört yüz otuz yedi dirhem ve [sülüs]<sup>43</sup> dirhem, bin altı yüz elli beş dirhemden naks iderüz. İki yüz on yedi (dirhem) ve sülüsân dirhem kalur. Bu bâkî(y)i elli dört ‘adede (v)uralum.<sup>44</sup> Ne hâsıl olursa kırk altı ‘adede<sup>45</sup> kısımet idelüm, iki yüz elli beş dirhem ve yetmiş iki cüz, cümle yüz otuz [sekiz] cüz’i bir dirhem olandan hâric-i kısımet vâki‘ olur. Bu iki yüz elli beş dirhemi ve yetmiş iki cüz’i, bin dört yüz otuz yedi dirhem ve sülüs dirhemden vaz‘ idevüz. Bin yüz seksen bir dirhem yüz on iki cüz’ bâkî kalur, yüz

<sup>27</sup> (v)ururuz L T C : darb iderüz Z

<sup>28</sup> (v)ururuz L T C : darb iderüz Z

<sup>29</sup> üç Z : sî L T C

<sup>30</sup> süb‘ L T C : - Z

<sup>31</sup> Pes L T C : + kâmil Z

<sup>32</sup> evvel L T Z : on C

<sup>33</sup> topun kutrın L Z C : topı T

<sup>34</sup> üç Z : sî L T C

<sup>35</sup> altı L Z C : - T

<sup>36</sup> (v)uralum L T C : darb iderüz Z

<sup>37</sup> sümün T Z : semen L C

<sup>38</sup> sümün T Z : semen L C

<sup>39</sup> topun L T C : - Z

<sup>40</sup> altını ve gümüşi L Z C : - T

<sup>41</sup> mikdâr L Z C : + otuz yedi T

<sup>42</sup> hod T Z C : huz L

<sup>43</sup> sülüsân L T Z C

<sup>44</sup> (v)uralum L C : darb iderüz Z : - T

<sup>45</sup> ne hâsıl ... adede L Z C : - T

otuz sekiz cüz'i bir dirhem olandan, pes, cevâb virürüz<sup>46</sup> ki kemmiyye-i ikinci topun gümüşi bu mikdâr olur. Lâzım oldu ki ikinci topun altını dört yüz yetmiş üç dirhem ve yigirmi altı cüz ola.

#### EK 4. Varak no: 113b-114b

Eğer bir top (olsa) altundan ve gümüşden, vezni bin beş yüz yigirmi dört dirhem olsa, bunun altını ne mikdâr ve gümüşi ne mikdârdur diseler, bu su'âl müşkil (su'âl) dür. Bunu imtihân itmedük, ammâ merhûm Hayreddin (Bey) müşkil [güşâ]<sup>47</sup> kitâblar<sup>48</sup> imtihân idüb, yazmışlar. Fakîr dahi bu mahalde nakl eyledüm.

Evvel bunu bilmek gerekdür ki (eğer) yüz dirhem altun suya bırakulur, kaç dirhem su taşra gelür? Hukemâ buyurmuşlar ki (anı) vezni *mi'etün dirhemini mine'z-zehebi yeşgüli mekâne hamsetü derahime ve südüs(in) mine'l- mâ'i*. Çün bunu bildük ki eğer yüz dirhem altını suya koyavuz, beş dirhem ve südüs dirhem su taşra gelür. Pes imdi, bir boş tabağı bir doğru yerde koyulum ve ortasında bir kâse koyulum<sup>49</sup> ki hiç eğrisi olmaya. Ba'dehû, âb-ı sâfi ile ol kâse[y]i dolduralım,<sup>50</sup> temâm dola, bir katre dahi almaya. Ba'dehû, ol topı dört pâre ibrişim ile dört tarafından bağlayalım. Âheste aheste ol tabak içine ol topı salıverelüm, temâm müstağrak ola. Ol vaktin ol topı çanak içinde(n) çıkaralım ve ol kâse[y]i tabakdan çıkaralım. Ve tabak içinde olan âb ile bile vezn idelüm. Ba'dehû, içinde olan suyu döküb, boş tabağı vezn idelüm. Kemmiyye-i vezn-i [114a] âbı ma'lûm idelüm, şöyle ki: Bu mes'elede der vezn-i top ki bin beş yüz yigirmi dört dirhemdür.

Eğer külliyyen altun olsa, suya koysak, yetmiş sekiz dirhem ve yüz on bir cüz' yüz elli cüz'i bir dirhem olandan, âb taşra gelür. Pes, bu topı suya koyulmuş farz idelüm, doksan üç dirhem âb taşra gelür. Pes, farz eyledük ki bu top cümle altun(dan) idi ve yüz dirhem altını bundan naks idüb ve yerine yüz dirhem nukre getürelüm,<sup>51</sup> eğerçi vezn-i top ber karâr olur. Velâkin bin dört yüz yigirmi dört<sup>52</sup> dirhem altundan ve yüz dirhem nukre, eğer bunu âba<sup>53</sup> koyacak olursak, seksen üç dirhem ve üç bin dört yüz otuz iki cüz, yigirmi dört bin üç yüz[ü] bir dirhem olandan, âb taşra gelür. Lâzım geldi kim (çün) yüz dirhem altun(ı) naks idüb, anun yerine yüz dirhem nukre getürevüz,<sup>54</sup> dört dirhem ve altmış beş cüz, yüz altmış iki cüz'i bir dirhem olandan, ab ziyâde taşra gelür.

<sup>46</sup> virürüz L T C : iderüz Z

<sup>47</sup> güşâlar Z : güşâtlar L T C

<sup>48</sup> kitâblar L C : - T Z

<sup>49</sup> ortasında ... koyulum L T C : - Z

<sup>50</sup> kase[y]i dolduralım L T : pür idelüm Z : dolduralım C

<sup>51</sup> ve yüz ... nukre getürelüm L : ve yüz dirhem altını bundan naks idelüm yerine yüz dirhem nukre getürelüm T : çün dirhemün naks eyledük yerine gümüşden yüz dirhem getürelüm Z : naks idüb ve yerine yüz dirhem altun ve yüz dirhem gümüş getürelüm C

<sup>52</sup> yigirmi dört L T C : - Z

<sup>53</sup> âba L T C : suya Z

<sup>54</sup> getürevüz L T Z : getürelüm C

Pes imdi, yetmiş sekiz dirhem ve yüz on bir cüz'i, ol doksan üç dirhemden<sup>55</sup> naks idelüm, on dört dirhem ve otuz dokuz cüz kalur, cümle yüz elli cüz'i bir dirhem olandan. Çün on dört dirhem otuz dokuz cüz'i, vezn-i nukreye ya'nî yüz dirheme darb iderüz. Ne hâsıl olursa, dört dirhem ve altmış beş cüz ki ziyâde **[114b]** gelmişdür, kıs-met iderüz, haric-i kısmet üç yüz yigirmi dört dirhem vâki' olur. Pes, cevâb virelüm ki kemiye-i top-ı nukre, üç yüz yigirmi dört dirhem olur. Pes, ol takdîrce altun, bin iki yüz (dirhem) ola, çün bin iki yüz dirhem(i) suya koyavuz, altmış iki dirhem ab taşra gelür. Çün üç yüz yigirmi dört dirhem nukre[y]i dahi suya koyavuz, ber muktezâ-yı hisâb, otuz bir dirhem âb taşra gelür.

#### EK 5. Varak no: 117a-117b

Eğer dört kimesnenün mâlları olsa ammâ evvelki kendü mâlınun rub'ın sâniye virse,<sup>56</sup> ikinci kendü mâlınun sülüsün üçünciye virse,<sup>57</sup> üçüncü kendü mâlınun humsın dördünciye virse,<sup>58</sup> dördüncü kendü mâlınun sūdüsün evvelkiye virse, cümle(si)nün mâlı beraber olsa, ol takdîrce ol kişilerün<sup>59</sup> her biri(si)nün mâlı<sup>60</sup> ne mikdâr olur, diseler, **tarîk(i)** oldur ki evvelki kimesnenün mâlın bir şey' tutaruz. Ve ikincisinin mâlın üç dirhem tutaruz. Çünkü bir dirhemini kaldıruruz, ol vakt ikincinin mâlından iki dirhem<sup>61</sup> bâkî kaldı. Evvel(k) inün mâlınun rub'ı [ile] iki dirhem ve bir rub' şey' olur. Ve üçüncünün mâlı bir dirhem ve rub' dirhem ve rub' şey' ve rub' [rub] şey' tutalum. Çün humsı(n) kaldıravuz. Bâkî ne mikdâr kalursa, ikincinin sülüsü(y)le bile iki dirhem ve rub' bir şey' olur.

Ve dördüncünün mâlı, iki dirhem ve öşr<sup>62</sup> dirhem ve üç rub'- ı rub' şey' ve üç hums-ı rub'-ı rub' şey'<sup>63</sup> dutalum. Sūdüsü<sup>64</sup> kaldıralum, evvel<sup>65</sup> bâkî kalur. Üçüncünün hums-ı mâl(ı) ile<sup>66</sup> iki dirhem ve rub' şey' olur. **[117b]** Çün sūdüs-i mâl-ı râbi' ile bâkî mâl-ı<sup>67</sup> evvel üzer(in)e arturavuz. Ya'nî üç hums<sup>68</sup> rub' rub' şey' ve<sup>69</sup> rub' dirhem ve öşr<sup>70</sup> dirhem[i] üç rub' şey' arturalum. Mâl-ı evvel ile bile<sup>71</sup> üç rub' şey' ve üç hums-ı

<sup>55</sup> dirhemden L T Z : zeri C

<sup>56</sup> virse Z C : ursa L T

<sup>57</sup> virse L T C : - Z

<sup>58</sup> virse L T C : ve Z

<sup>59</sup> ol kişilerün L T C : asl-ı mâl-ı Z

<sup>60</sup> mâlı L T C : - Z

<sup>61</sup> iki dirhem Z C : - L T

<sup>62</sup> öşr T Z C : aşır L

<sup>63</sup> şey' Z C : - L T

<sup>64</sup> sūdüsü L T C : çün Z

<sup>65</sup> evvel T C : ol L T

<sup>66</sup> ile L T : - Z C

<sup>67</sup> ile bâkî mâl-ı L T : - Z C

<sup>68</sup> hums Z : + ve L T C

<sup>69</sup> şey' L Z C : - T

<sup>70</sup> öşr T Z C : aşır L

<sup>71</sup> ile bile L T C : - Z

rub‘-ı rub‘ şey’ ve rub‘ dirhem ve öşr<sup>72</sup> dirhem olur ki ol iki dirhem ve rub‘ bir şey’ mu‘âdil<sup>73</sup> olsa gerekdi(r). Pes, mukābele iderüz (ve) humsı, humsdan? vaz‘ idelüm. Ba‘d ez mukabele, kemmiyye-i bir şey’ lâzım geldi ki naks ve ziyâde itmeden evvel üç dirhem oldu ve üç cüz’, kırk üç cüz’i bir dirhem (olandan).

Pes cevâb virelüm ki kemmiyye-i mâl-ı evvel üç dirhem<sup>74</sup> ve üç cüz’ olur. Ve ikincinün mâlî üç dirhem ve üçüncinün mâlî iki dirhem ve dokuz cüz’ olur. Ve dördün-cinün mâlî iki dirhem ve otuz dört cüz’ olur, kırk [üç]<sup>75</sup> cüz’i bir dirhem olandan. Pes, lâzım geldi ki eks(ild)üb (ve) her birinün hissesin(e) ziyâde itdügümüzden sonra her birinün mâlî iki dirhem ve otuz üç cüz’ olur, cümle kırk üç cüz’i bir dirhem olandan.

#### EK 6. Varak no: 105b-106b

Eğer bir mâl-ı mechûlün sülüsün ve rub‘ın ve süb‘in üç yüz kırk dokuz dirhem ve sülüs dirhem ve süb‘-i sülüs dirhem üzerine arturasın.<sup>76</sup> Bu cümlelün sülüsün ve rub‘ın ve süb‘in [ve] üç yüz kırk dokuz dirhem ve sülüs dirhem ve süb‘-i sülüs dirhem gidersek, nesne kalmasa, asl-ı ol mâl-ı mechûl ne mikdâr olmak gerekdür?

**Tarîk(i)** oldur ki asl-ı ol mâl-ı mechûl(i) bir şey’ dutaruz, ve asl-ı mâl-ı sâni(y)i bir kısım. Pes, bir kısım(ı) mu‘âdil bir şey’ ve sülüs ve rub‘ ve süb‘ bir şey’ ve üç yüz kırk<sup>77</sup> dokuz dirhem ve sülüs dirhem ve sub-i sülüs dirhem olur. Pes, bir ‘aded taleb idelüm ki sülüs [ve] rub‘ ve süb‘ kūsürsüz çıka, ol seksen dört vâki‘ olur.<sup>78</sup> Bu seksen dört ‘adedün sülüsün ve rub‘ın ve süb‘in<sup>79</sup> ihrâc idüb, cem‘ eyledük, altmış bir ‘aded oldu. Bu altmış bir ‘adedi seksen [106a] dört ‘adedden naks eyledük, yigirmi üç ‘aded kaldı ki mu‘âdil üç yüz kırk dokuz dirhem ve sülüs dirhem ve süb‘-i sülüs dirhem olur. Ba‘dehû, üç yüz kırk dokuz (dirhem) ve sülüs dirhem ve süb‘-i sülüs dirhem(i), seksen dört ‘adede darb iderüz. Ne hâsıl olursa, yigirmi üçe kısmet iderüz. Hâric-i kısmet bin iki yüz yetmiş altı dirhem vâki‘ olur. kemmiyye-i mâl-ı sâni bu olur.

Ba‘dehû, üç yüz kırk dokuz dirhem ve sülüs dirhem ve süb‘-i sülüs dirhemi, bu bin iki yüz yetmiş altıdan tarh iderüz, dokuz yüz yigirmi altı dirhem ve sülüs dirhem (ve) şeş<sup>80</sup> süb-i sülüs dirhem bâkî kalur ki bu mu‘âdil bir şey’ ve sülüs ve<sup>81</sup> rub‘ ve<sup>82</sup> süb‘ şey’ olur. Pes, mahrec-i şeyi, seksen<sup>83</sup> dört tutaruz.<sup>84</sup> Çün sülüsün ve rub‘ın ve

<sup>72</sup> öşr T Z C : aşır L

<sup>73</sup> mu‘âdil Z : - L T C

<sup>74</sup> dirhem L T C : + olur Z

<sup>75</sup> dört Z : - L T C

<sup>76</sup> arturasın L Z C : ziyâde idesin Z

<sup>77</sup> kırk Z C : - L T

<sup>78</sup> olur Z : oldu L T C

<sup>79</sup> süb‘in L T C : - Z

<sup>80</sup> şeş L T : altı Z C

<sup>81</sup> ve Z C : - L T

<sup>82</sup> ve L T C : - Z

<sup>83</sup> seksen L T : - Z : 80 C

<sup>84</sup> tutaruz L T C : kataruz Z

sü‘bın üzerine ziyâde iderüz, yüz kırk beş olur ki ol mu‘âdil dokuz yüz yigirmi altı dirhem ve sülüs dirhem ve şeş<sup>85</sup> süb‘ dirhem tutulmuş idi, ba‘dehû mahrec-i şey‘i, ya‘nî seksen dört ‘adedi [dokuz]<sup>86</sup> yüz yigirmi altı dirhem ve<sup>87</sup> sülüs dirhem ve şeş süb‘-i sülüs<sup>88</sup> dirheme darb iderüz. Ne hâsıl olursa, yüz kırk beş ‘adede kısmet iderüz. Beş yüz otuz altı dirhem ve yüz on altı cüz‘i, cümle yüz kırk beş cüz‘i bir dirhem [106b] olandan, hâric-i kısmet vâki‘ olur, pes, cevâb virürüz ki asl-ı ol mâl-ı mechûl beş yüz otuz altı dirhem ve yüz on altı cüz, yüz kırk beş cüz‘i bir dirhem olandan<sup>89</sup> vâki‘ olur.

### EK 7. Varak no: 117b-118b

Eğer yigirmi yedi dirhem(i) iki kısım eyle<sup>90</sup> muhtelif dinilse, evvelki<sup>91</sup> ekal ola, ekserinden naks idesin. Fazla ki ekserinden (ne) kalursa, kısım-ı asgara darb idesin. (Ve) ne hâsıl olursa [118a] bir dahi kısım-ı ekalle darb idesin, seksen sekiz kısım-ı ekal mikdâr hâsıl ola. Ol takdîrce her kısım(ı) ne mikdâr olmak gerekdür?

**Tarîk(i)** oldur ki kısım-ı ekalli bir şey‘ tutaruz ve kısım-ı ekseri yigirmi yedi dirhem illâ bir şey‘. Pes, fazla yigirmi yedi dirhem illâ<sup>92</sup> [iki]<sup>93</sup> şey‘ olur. Çün kısım-ı ekalli, fazlaya (v)ururuz,<sup>94</sup> ya‘nî, bir şey‘i yigirmi yedi dirhem illâ iki<sup>95</sup> şey‘e (v)ururuz,<sup>96</sup> yigirmi yedi şey‘ illâ iki mâl hâsıl olur. Çün bu hâsılı kısım-ı ekalle (v)ururuz,<sup>97</sup> yanî yigirmi yedi mâl illâ iki ka‘b hâsıl olur. Ol mu‘âdil seksen sekiz şey‘ olmak gerekdür.

Çün bu bunı cebr idevüz, yigirmi yedi mâl mu‘âdil iki ka‘b ve seksen sekiz şey‘ olur. Pes, bunı red iderüz tâ kim iki mâl ve seksen sekiz dirhem mu‘âdil yigirmi [yedi]<sup>98</sup> şey‘ olur. Çün mâlı bire getürelüm, bu nisbet üzere eşyâ[y]i dahi naks idelüm. Bir mâl ve kırk dört dirhem mu‘âdil on üç ve nîm<sup>99</sup> şey‘ olur.

Ba‘dehû, nısf-ı eşyâ[y]i murabba‘ iderüz. Ve dirhemi bu hâsıldan naks iderüz. Ve bâkî kalanun cezrin çıkaruruz eyleye.<sup>100</sup> Bir dirhem ve rub‘ dirhem hâsıl olur. Çün

<sup>85</sup> şeş L T : altı Z C

<sup>86</sup> beş L T Z C

<sup>87</sup> süb‘ dirhem tutulmuş ... altı dirhem ve L T C : - Z

<sup>88</sup> sülüs dirhem ve şeş süb‘-i sülüs T : sülüs L Z : ve altı süb‘-i sülüs C

<sup>89</sup> yüz kırk beş ... olandan Z : - L T C

<sup>90</sup> *Z’de hamîşte*

<sup>91</sup> kısım eyle L T C : kısımla T

<sup>92</sup> evvelki L T Z : ol ki C

<sup>93</sup> illâ Z C : - L T

<sup>94</sup> bir L T Z C

<sup>95</sup> (v)ururuz L T C : darb iderüz Z

<sup>96</sup> iki Z : bir L T C

<sup>97</sup> (v)ururuz L T C : darb iderüz Z

<sup>98</sup> (v)ururuz L T C : darb iderüz Z

<sup>99</sup> sekiz L T Z C

<sup>100</sup> ve nîm L T C : buçuk Z

<sup>100</sup> çıkaruruz eyleye L C T : ahz iderüz Z

bu<sup>101</sup> dirhem(i) nısf-1 eşyâ üzerine artururuz, sekiz dirhem olur diyelüm ki kısım-1 ekal bu mikdâr olur. Ya ‘nî sekiz dirhem olur.<sup>102</sup> Lâzım geldi ki kısım-1 ekser on **[118b]** dokuz dirhem ola. Bu iki kısımun fazlası on bir dirhem oldu.

### EK 8. Varak no: 118b-119a

Eğer doksan üç dirhem(i) iki kısım eyle<sup>103</sup> muhtelif diseler, ammâ şol ki ekserdür kısım-1 ekalle kısımet eyle. Hâric-i kısımeti, kısım-1 ekser üzerine ziyâde idesin. Ve bu cümle[y]i, kısım-1 ekalle darb eyledük, bin dört yüz yigirmi beş hâsıl oldu. Ol takdırce her kısım(i) ne mikdâr olmak gerekdür?

**Tarîk(i)** oldur ki kısım-1 ekalli bir şey’ tuturuz. Ve kısım-1 ekser ki maksûm olsa<sup>104</sup> gerekdür, doksan üç dirhem illâ bir şey’ dutalum. Pes, kısım-1 ekseri, kısım-1<sup>105</sup> ekalle<sup>106</sup> kısımet iderüz, doksan üç [cüz’ -i cezr]<sup>107</sup> illâ bir dirhem hâric-i kısımet olur. Çün hâric-i kısımeti maksûm üzerine ziyâde iderüz. Mecmû’ın maksûmun ‘aleyhe (v)ururuz.<sup>108</sup> Ya ‘nî doksan üç dirhem ve doksan üç cüz’i cezr illâ bir şey’ illâ bir dirhem, bir şey’(e) (v) ururuz.<sup>109</sup> Doksan iki şey’ ve doksan<sup>110</sup> üç dirhem illâ bir mâl hâsıl olur ki ol<sup>111</sup> mu‘âdil bin dört yüz yigirmi beş dirhem olmak gerekdür.

Pes, ba‘de’l-mukâbele, doksan iki şey’ mu‘âdil bir mâl ve bin üç yüz otuz iki dirhem olur. Ol vakt nısf-1 eşyâ[y]i murabba‘ iderüz<sup>112</sup> ve dirhemi bu hâsıldan eksildürüz, yedi yüz seksen dört **[119a]** kalur. Pes, bu meblağun [cezrin]<sup>113</sup> duturuz. Ol [cezri]<sup>114</sup> bu nısf-1<sup>115</sup> eşyâdan naks iderüz, on sekiz dirhem bâkî kalur, cevâb virürüz ki kısım-1 ekal on sekiz dirhem (olur.) Pes, lâzım geldi ki kısım-1 ekser yetmiş beş dirhem ola. (Ve) hâric-i kısımet, dört dirhem ve südüs-i bir dirhem (ola).

<sup>101</sup> bu T : bir L T C

<sup>102</sup> diyelüm ki ... olur L T C : - Z

<sup>103</sup> kısım eyle L Z C : kısımla T

<sup>104</sup> ekser ki maksûm olsa L T Z : ekseri kısım-1 kısımet-i evvele C

<sup>105</sup> kısım-1 T Z C : + kısımet L

<sup>106</sup> ekalle L T : ekal üzerine Z : - C

<sup>107</sup> cüz’i ve cezri L T C : bir cezri Z

<sup>108</sup> (v)ururuz L T C : darb iderüz Z

<sup>109</sup> (v)ururuz L T C : darb derüz Z

<sup>110</sup> doksan L Z C : + dirhem T

<sup>111</sup> ol T Z : evvel L C

<sup>112</sup> murabba‘ iderüz Z : murabba‘dur dirüz L T C

<sup>113</sup> cüz’in L T Z C

<sup>114</sup> cüz’i L T Z C

<sup>115</sup> bu nısf-1 L T Z : - C





CİCERO'NUN DE *OPTIMO GENERE ORATORUM*  
ADLI ESERİNİN ÇEVİRİSİ

Çev. C. Cengiz Çevik\*

THE TRANSLATION OF CICERO'S *DE OPTIMO GENERE ORATORUM*

ÖZ

Cicero sadece filozof ve devlet adamı değildir, aynı zamanda hitabet üzerine eserler kaleme almış bir yazardır. *De Optimo Genere Oratorum* (En İyi Hatip Türü Üzerine) adlı metni de bu eserlerden biridir ve Cicero bu metni Yunancadan çevirdiği ya da çevirmek istediği Demosthenes'e ve Aeschines'e ait olan iki konuşmayı tanıtan bir Giriş olarak yazmıştır. Bu Giriş'te Roma'da "yeni-Atticacı" olarak adlandırılabilen eski sade Attica üslubunu savunan hatiplere karşı, en iyi hatibin duruma göre farklı üsluplarda konuşma yapabileceğini ve yapması gerektiğini Demosthenes örneğiyle göstermek ister. Bu çalışma *De Optimo Genere Oratorum*'un Türkçeye ilk defa yapılan çevirisini, metnin Latince aslını ve edebiyat ile hitabet terimleri sözlüğünü içermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Attica, Atticacı, Cicero, *De Optimo Genere Oratorum*, Demosthenes, hatip, hitabet, Roma.

ABSTRACT

Cicero is not only a philosopher and statesman, but also an author who writes some books about oratory. *De Optimo Genere Oratorum* (On the Best Kind of Orators) is one of them and he wrote it as an Introduction to his translation (or would-be) of Demosthenes and Aeschines' two orations. Against the Roman orators (namely new-Atticists) who defend old Atticist simple style, he tries to show that the ideal orator could and should speak in different styles in different states via example of Demosthenes. This paper contains first Turkish translation

\* İstanbul Üniversitesi Latin Dili ve Edebiyatı Doktora Öğrencisi, jengiz@gmail.com. Yazı geliş tarihi: 19.09.2017; kabul tarihi: 04.12.2017.

of *De Optimo Genere Oratorum*, it's Latin text and a dictionary of literary and oratory terms in it.

**Keywords:** Attica, Atticist, Cicero, De Optimo Genere Oratorum, Demosthenes, orator, oratory, Rome.

...

## Giriş

Roma tarihinin en ünlü politika, edebiyat ve felsefe figürlerinden biri olan Marcus Tullius Cicero (İÖ 106-43) *De Optimo Genere Oratorum* (Türkçesiyle “En İyi Hatip Türü Üzerine”) adıyla bilinen metni, tam bilinmese de İÖ 46 yılında kaleme almış olmalıdır. İçeriğinden anlaşıldığı kadarıyla, Cicero bu metni çevirdiği ama yayınlamadığı ya da düşünmesine rağmen çevirmediği iki Yunanca konuşma metnine Giriş olarak yazmıştır. Konuşma metinleri Yunan hatipler Demosthenes ile Aiskhines’e (buradan itibaren Latincesiyle “Aeschines”) ait olup birbirlerine karşı yazılmıştır.

Günümüze kadar ulaşan bu metinlerden Demosthenes’e ait olanın başlığı *Περί Του Στεφανου* (Peri Tou Stephanou, Taç Üzerine), Aeschines’e ait olanın başlığı ise *Κατα Κτησιφωντος*’tur. Cicero metnin son kısmında konuşmaların arka planına ve içeriğine dair kısa bir bilgi vermektedir, buna göre Ctesiphon, her ne kadar Makedon krallar I. Philippos’a ve Büyük İskender’e karşı politik duruşu başarılı bir sonuç doğurmamışsa da, Atina halkı tarafından sevilen hatip Demosthenes’i, hizmetleri ama özellikle de kent surlarını kendi parasıyla onardığı için altın taçla ödüllendirmek istemiş, bu yüzden ödülün tiyatrodan toplanacak olan halkın önünde verilmesi ve ödülün verilme gerekçesinin resmen ilan edilmesi yönünde bir yasa teklifinde bulunmuştu. Ancak Atina yasalarında bir magistratus’un henüz hizmetleriyle ilgili resmî hesabını vermeden bu şekilde ödüllendirilmesi mümkün değildi, dahası ödül hangi makam tarafından veriliyorsa onun huzurunda alınmalıydı. Demosthenes henüz resmî hesabını vermediğinden ve ödülün başka bir yerde verilmesi teklif edildiğinden, Demosthenes’in hitabette ve politikada rakibi olan Aeschines Ctesiphon’un yasa teklifinin usulsüzlüğüyle ilgili bir konuşma yapar ve Ctesiphon’u dava eder. Bu konuşmada bu iki unsura ek olarak Demosthenes’in söz konusu ödülü hak edecek kadar iyi biri olmadığı da iddia edilir, başka deyişle Aeschines’in asıl hedefi Demosthenes’tir. Demosthenes de buna karşı yukarıda belirttiğimiz konuşmayı yapar ve sadece Ctesiphon’u savunmakla kalmaz, aynı zamanda Yunanistan’ın genel politik durumunu ele alarak Aeschines’i de Philocrates Barışı için yapılan görüşmelerdeki tutumu başta olmak üzere tüm politik kararlarından ötürü eleştirir, dahası ailesinin toplumsal statüsüyle dalga geçerek itibarını zedelemeye çalışır.

Peki, Cicero bu iki konuşmayı niçin Latinceye çevirmek istedi? Burada çevirisini sunduğumuz Giriş metninden anlaşıldığı kadarıyla Cicero bir hatibin erken dönem Attica hatipleri gibi sade ve süssüz konuşması gerektiğini savunan Roma’daki Attica üslubunun savunucularına, en iyi hatibin her duruma uygun konuşmayı bildiğini, örneğin

kimileyin coşkulu, kimileyin sakin, kimileyin uzun, kimileyin kısa, kimileyin sade, kimileyin de süslü bir üslupla konuşabildiğini Demosthenes örneğiyle göstermek ister. Nitekim Demosthenes (öl. İÖ 322) sadece yaşadığı dönemde değil, yaklaşık üç yüzyıl sonra, Cicero'nun döneminde de en büyük hatiplerden biri olarak görülüyordu. Bununla birlikte Demosthenes Cicero'ya göre tümüyle kusursuz bir hatip de değildir. Zira İÖ 46 tarihli *Orator* adlı eserinde de en iyi hatip arayışını sürdüren Cicero, onu en iyi değilse de en iyiye yaklaşan bir hatip olarak görür.

Metnin tematik bölümlenişi şöyledir: 1-3: Şair ve şiir türleri ile hatip ve hitabet türleri arasındaki fark. 3-6: En iyi hatibin nitelikleri, belagat ve üslup üzerine görüşler. 7-10: Attica'ya özgü hitabet üslubunun nitelikleri ve bunlar üzerine görüşler. 11-13: Kimi Romalıların Attica üslubuyla ilgili yanlış kabullerinin eleştirilmesi ve Demosthenes örneğinin önemi. 14-16: Cicero'nun çevirisinin sağlayacağı katkı, hitabet ile tarih yazımı arasındaki fark, tarih üslubunun politik ve hukukî konuşmalardaki işlevsizliği, Thukydides örneği. 17: Teorik ve pratik hitabetin Sokrates örneğinde karşılaştırılması. 18: Konuşmaların Yunanca aslını okumak varken, Latince çevirisinin okunup okunmayacağı sorunu. 19-22: Demosthenes ile Aeschines'in konuşmalarının arka planı. 23: Çeviriye ilişkin beklenti ve açıklamalar.

Cicero hayattayken yayınlanmamış olan *De Optimo Genere Oratorum* metni iki el yazması geleneğinde yer alır, birincisi birçok küçük hata barındıran ve çoğu daha sonraki el yazmalarında düzeltilen on birinci yüzyıla ait iki codex'ten (Sangallensis 818 ve Parisinus 7347) oluşur, diğeri ise on beşinci yüzyıldan birçok el yazmasına dayanır. Eserin Türkçeye yapılmış bu ilk çevirisinde<sup>1</sup> temel aldığımız Latince metnin künyesi ise şudur: Cicero. *On Invention, Best Kind of Orator, Topics*. Translated by H. M. Hubbell. London: Harvard University Press, 2006, 354-373. Türkçe literatüre yerleşmiş olduğunu düşündüklerimiz hariç, çalışma boyunca özel isimleri Latincedeki halleriyle kullandık. Çalışmanın sonuna metin boyunca geçen edebiyat ve hitabet terimlerinin Türkçe karşılıklarını ekledik. Bu girişte ve çeviri boyunca yaptığımız açıklamalarda kullandığımız ve ileri okuma için önerdiğimiz kaynaklar şunlardır:

Cicero; *Orator, Brutus, Topica, De Optimo Genere Oratorum*. Edited by Karl Beier. Turici: 1830 (440-458).

Clarke, M. L.; *Rhetoric at Rome: A Historical Survey*. London and New York: Routledge, 1996 (50-84).

Hendrickson, G. L.; "Cicero De optimo genere oratorum." *AJPh* 47 (1926): 109-123.

Laughton, E.; "Cicero and the Greek Orators." *AJPh* 82.1 (1961): 27-49.

May, James M. (ed.); *Brill's Companion to Cicero: Oratory and Rhetoric*. Leiden, Boston, Köln: Brill, 2002.

<sup>1</sup> Bu çevirinin yapılması sırasında kaynaklarından ve çalışma ortamından yararlanma imkânı sunan Koç Üniversitesi Anadolu Medeniyetleri Araştırma Merkezi (ANAMED) Kütüphanesi'ne teşekkürü bir borç bilirim.

## 1. Latince Aslı: *De Optimo Genere Oratorum*

[I 1] Oratorum genera esse dicuntur tamquam poetarum; id secus est, nam alterum est multiplex. Poematis enim tragici, comici, epici, melici, etiam ac dithyrambici, quod magis est tractatum a Graecis quam a Latinis, suum cuiusque est, diversum a reliquis. Itaque et in tragoedia comicum vitiosum est et in comoedia turpe tragicum; et in ceteris suus est cuique certus sonus et quaedam intellegendis nota vox. [2] Oratorum autem si quis ita numerat plura genera, ut alios grandis aut gravis aut copiosos, alios tenuis aut subtilis aut brevis, alios eis interiectos et tamquam medios putet, de hominibus dicit aliquid, de re parum. In re enim quid optimum sit quaeritur, in homine dicitur quod est. Itaque licet dicere et Ennium summum epicum poetam, si cui ita videtur, et Pacuvium tragicum et Caecilius fortasse comicum. [3] Oratorem genere non divido; perfectum enim quaero. Unum est autem genus perfecti, a quo qui absunt, non genere differunt, ut Terentius ab Accio, sed in eodem genere non sunt pares. Optimus est enim orator qui dicendo animos audientium et docet et delectat et permovet. Docere debitum est, delectare honorarium, permovere necessarium. [4] Haec ut alius melius quam alius, concedendum est; verum id fit non genere sed gradu. Optimum quidem unum est et proximum quod ei simillimum. Ex quo perspicuum est, quod optimo dissimillimum sit, id esse deterrimum.

[II] Nam quoniam eloquentia constat ex verbis et ex sententiis, perficiendum est, ut pure et emendate loquentes, quod est Latine, verborum praeterea et propriorum et translatorum elegantiam persequamur: in propriis ut lautissima eligamus, in translatis ut similitudinem secuti verecunde utamur alienis. [5] Sententiarum autem totidem genera sunt quot dixi esse laudum. Sunt enim docendi acutae, delectandi quasi argutae, commovendi graves. Sed et verborum est structura quaedam duas res efficiens, numerum et levitatem, et sententiae suam compositionem habent, et ad probandam rem accommodatum ordinem. Sed earum omnium rerum ut aedificiorum memoria est quasi fundamentum, lumen actio.

[6] Ea igitur omnia in quo summa erunt, erit perfectissimus orator; in quo media, mediocris; in quo minima, deterrimus. Et appellabuntur omnes oratores, ut pictores appellantur etiam mali, nec generibus inter sese, sed facultatibus different. Itaque nemo est orator qui Demostheni se similem nolit esse; at Menander Homeri noluit; genus enim erat aliud. Id non est in oratoribus aut, etiam si est ut alius gravitatem sequens subtilitatem fugiat, contra alius acutiorem se quam ornatiorem velit, etiam si est in genere tolerabilis, certe non est optimus, si quidem, quod omnis laudes habet, id est optimum.

[III 7] Haec autem dixi brevius quidem quam res petebat, sed ad id quod agimus non fuit dicendum pluribus; unum enim cum sit genus, id quale sit quaerimus. Est autem tale quale floruit Athenis; ex quo Atticorum oratorum ipsa vis ignota est, nota gloria. Nam alterum multi viderunt, vitiosi nihil apud eos esse, alterum pauci, laudabilia esse

multa. Est enim vitiosum in sententia si quid absurdum aut alienum aut non acutum aut subinsulsum est; in verbis si inquinatum, si abiectum, si non aptum, si durum, si longe petitum. [8] Haec vitaverunt fere omnes qui aut Attici numerantur aut dicunt Attice. Sed qui eatenus valuerunt, sani et sicci dumtaxat habeantur, sed ita ut palaestritae; spatium in xysto ut liceat, non ab Olympiis coronam petant. Qui, cum careant omni vitio, non sunt contenti quasi bona valetudine, sed viris, lacertos, sanguinem quaerunt, quandam etiam suavitatem coloris, eos imitemur si possumus; si minus, illos potius qui incorrupta sanitate sunt, quod est proprium Atticorum, quam eos quorum vitiosa abundantia est, qualis Asia multos tulit. [9] Quod cum faciemus—si modo id ipsum assequemur; est enim permagnum—imitemur, si potuerimus, Lysiam et eius quidem tenuitatem potissimum; est enim multis locis grandior, sed quia et privatas ille plerasque et eas ipsas aliis et parvarum rerum causulas scripsit, videtur esse ieiunior, cum se ipse consulto ad minutarum causarum genera limaverit. [IV] Quod qui ita faciet, ut, si cupiat uberius esse, non possit, habeatur sane orator, sed de minoribus; magno autem oratori etiam illo modo saepe dicendum est in tali genere causarum. [10] Ita fit ut Demosthenes certe possit summissè dicere, elate Lysias fortasse non possit. Sed si eodem modo putant exercitum in foro et in omnibus templis, quae circum forum sunt, collocato dici pro Milone decuisse, ut si de re privata ad unum iudicem diceremus, vim eloquentiae sua facultate, non rei natura metiuntur.

[11] Qua re quoniam non nullorum sermo iam increbruit, partim se ipsos Attice dicere, partim neminem nostrum dicere, alteros neglegamus; satis enim eis res ipsa respondet, cum aut non adhibeantur ad causas aut adhibiti derideantur; nam si rideretur, esset id ipsum Atticorum. Sed qui dici a nobis Attico more nolunt, ipsi autem se non oratores esse profitentur, si teretes auris habent intellegensque iudicium, tamquam ad picturam probandam adhibentur etiam inscii faciendi cum aliqua sollertia iudicandi; [12] sin autem intellegentiam ponunt in audiendi fastidio neque eos quicquam excelsum magnificumque delectat, dicant se quiddam subtile et politum velle, grande ornatumque contemnere; id vero desinant dicere, qui subtiliter dicant, eos solos Attice dicere, id est quasi sicce et integre. Et ample et ornate et copiose cum eadem integritate Atticorum est. Quid? dubium est utrum orationem nostram tolerabilem tantum an etiam admirabilem esse cupiamus? Non enim iam quaerimus quid sit Attice, sed quid sit optime dicere. [13] Ex quo intellegitur, quoniam Graecorum oratorum praestantissimi sint ei qui fuerint Athenis, eorum autem princeps facile Demosthenes, hunc si qui imitetur, eum et Attice dicturum et optime, ut, quoniam Attici nobis propositi sunt ad imitandum, bene dicere id sit Attice dicere.

[V] Sed cum in eo magnus error esset, quale esset id dicendi genus, putavi mihi suscipiendum laborem utilem studiosis, mihi quidem ipsi non necessarium. [14] Converti enim ex Atticis duorum eloquentissimorum nobilissimas orationes inter seque contrarias, Aeschinis et Demosthenis; nec converti ut interpres, sed ut orator, sententiis isdem et earum formis tamquam figuris, verbis ad nostram consuetudinem aptis. In quibus non

verbum pro verbo necesse habui reddere, sed genus omne verborum vimque servavi. Non enim ea me adnumerare lectori putavi oportere, sed tamquam appendere. [15] Hic labor meus hoc assequetur, ut nostri homines quid ab illis exigant, qui se Atticos volunt, et ad quam eos quasi formulam dicendi revocent intellegant.

“Sed exorietur Thucydides; eius enim quidam eloquentiam admirantur.” Id quidem recte; sed nihil ad eum oratorem quem quaerimus. Aliud est enim explicare res gestas narrando, aliud argumentando criminari crimenve dissolvere; aliud narrantem tenere auditorem, aliud concitare. “At loquitur pulchre.” [16] Num melius quam Plato? Necesse est tamen oratori quem quaerimus controversias explicare forensis dicendi genere apto ad docendum, ad delectandum, ad permovendum. [VI] Qua re si quis erit qui se Thucydideo genere causas in foro dicturum esse profiteatur, is abhorrebit etiam a suspicione eius quod versatur in re civili et forensi; sin Thucydidem laudabit, ascribat suae nostram sententiam.

[17] Quin ipsum Isocratem, quem divinus auctor Plato suum fere aequalem admirabiliter in Phaedro laudari fecit ab Socrate quemque omnes docti summum oratorem esse dixerunt, tamen hunc in numerum non repono. Non enim in acie versatur nec ferro, sed quasi rudibus eius eludit oratio. A me autem, ut cum maximis minima conferam, gladiatorum par nobilissimum inducitur, Aeschines, tamquam Aeserninus, ut ait Lucilius, non spurcus homo, sed acer et doctus cum Pacideiano hic componitur,—optimus longe post homines natos—. Nihil enim illo oratore arbitror cogitari posse divinius.

[18] Huic labori nostro duo genera reprehensionum opponuntur. Unum hoc: “Verum melius Graeci.” A quo quaeratur ecquid possint ipsi melius Latine? Alterum: “Quid istas potius legam quam Graecas?” Idem Andriam et Synephebos nec minus Andromacham aut Antiopam aut Epigonos Latinos recipiunt. Quod igitur est eorum in orationibus e Graeco conversis fastidium, nullum cum sit in versibus?

[VII 19] Sed adgrediamur iam quod suscepimus, si prius euerimus quae causa in iudicium deducta sit. Cum esset lex Athenis, NE QVIS POPVLI SCITVM FACERET VT QVISQVAM CORONA DONARETVR IN MAGISTRATV PRIVS QVAM RATIONES RETTVLISSET; et altera lex, EOS QVI A POPVLO DONARENTVR, IN CONTIONE DONARI DEBERE; QVI A SENATV, IN SENATV, Demosthenes curator muris reficiendis fuit eosque refecit pecunia sua; de hoc igitur Ctesiphon scitum fecit nullis ab illo rationibus relatis, ut corona aurea donaretur eaque donatio fieret in theatro populo convocato, qui locus non est contionis legitimae, atque ita praedicaretur, EVM DONARI VIRTVTIS ERGO BENEVOLENTIAEQVE QVAM IS ERGA POPVLVM ATHENIENSEM HABERET. [20] Hunc igitur Ctesiphontem in iudicium adduxit Aeschines quod contra leges scripsisset, ut et rationibus non relatis corona donaretur et ut in theatro, et quod de virtute eius et benevolentia falsa scripsisset, cum Demosthenes nec vir bonus esset nec bene meritus de civitate.

Causa ipsa abhorret illa quidem a formula consuetudinis nostrae, sed est magna. Habet enim et legum interpretationem satis acutam in utramque partem et meritorum in rem publicam contentionem sane gravem. [21] Itaque causa fuit Aeschini, cum ipse a Demosthene esset capitis accusatus, quod legationem ementitus esset, ut ulciscendi inimici causa nomine Ctesiphontis iudicium fieret de factis famaue Demosthenis. Non enim tam multa dixit de rationibus non relatis, quam de eo quod civis improbus ut optimus laudatus esset. [22] Hanc multam Aeschines a Ctesiphonte petivit quadriennio ante Philippi Macedonis mortem; sed iudicium factum est aliquot annis post Alexandro iam Asiam tenente; ad quod iudicium concursus dicitur e tota Graecia factus esse. Quid enim tam aut visendum aut audiendum fuit quam summorum oratorum in gravissima causa accurata et inimicitias incensa contentio? [23] Quorum ego orationes si, ut spero, ita expressero virtutibus utens illorum omnibus, id est sententiis et earum figuris et rerum ordine, verba persequens eatenus, ut ea non abhorreant a more nostro—quae si e Graecis omnia conversa non erunt, tamen ut generis eiusdem sint, elaboravimus—, erit regula, ad quam eorum dirigantur orationes qui Attice volent dicere. Sed de nobis satis. Aliquando enim Aeschinem ipsum Latine dicentem audiamus.

## 2. Türkçe Çeviri: En İyi Hatip Türü Üzerine

[I 1] Şairler gibi hatiplerin de türleri olduğu söylenir, bununla birlikte çok daha çeşitli şiir türleri vardır. Trajedi, komedi, destan, lirik ve Yunanların Romalılardan daha fazla geliştirdiği dithyrambus<sup>2</sup> şiirlerinin diğerlerinden ayrılan kendine has bir karakteri vardır. Bu yüzden tragedyaadaki komedi üslubu kusurlu, komedideki tragedya üslubu çirkin bulunur. Diğer türlerin de kendine has, belli bir tonu<sup>3</sup> ve uzmanlarca bilinen bir dili<sup>4</sup> vardır. [2] Ancak birisi aynı şekilde birçok hatip türünü de üslubu görkemli, ağır, bol sözlü, süsüz, sade, kısa ve diğerlerinin arasında kalan ya da ortası olan diye düşünüp tek tek saydığına hatiplerle ilgili bir değerlendirme yapmış olur, hitabet türünün kendisiyle ilgili yeterince bir şey söylemiş olmaz. Hitabet türüyle ilgili en iyisi aranmalıyken, hatiple ilgili onun nasıl olduğu anlatılır. Bunun böyle olduğu kabul edilirse, Ennius'un<sup>5</sup> en büyük destan, Pacuvius'un<sup>6</sup> en büyük trajedi ve muhtemelen Caecilius'un<sup>7</sup> en büyük komedyası şairi olduğunu söylemek mümkündür. [3] Ben ha-

<sup>2</sup> Bkz. Edebiyat ve Hitabet Terimleri Sözlüğü.

<sup>3</sup> *Sonus* ilkin “ses” anlamında olmakla birlikte “konuşma, konuşma gücü, telaffuz, aksan” ve burada olduğu gibi “hitabete özgü ya da edebî tarz; sesin, konuşmanın kuvvet ve hafiflik derecesi, ton” anlamında da kullanılır. Karş. Cicero, *Orator* 163; *De Oratore* 3.40.

<sup>4</sup> İlk “ses” anlamındaki *vox* burada “dil” ya da “konuşma tarzı” anlamında kullanılmıştır. Karş. Cicero, *De Oratore* 3.44.

<sup>5</sup> Quintus Ennius (İÖ 239-169) birçok türde yazmış olmasına rağmen özellikle de Roma tarihini destan türünde kaleme aldığı *Annales* adlı eseriyle bilinen Romalı yazar.

<sup>6</sup> Marcus Pacuvius (İÖ 220-132 civarı) Ennius'un yeğeni olup trajedi metinleri yazmıştır.

<sup>7</sup> Staius Caecilius (İÖ 168 civarı) Ennius'un çağdaşı olup komedi metinleri yazmıştır.



tibi türlerine ayırmıyorum, kusursuz hatibi arıyorum. Sadece bir kusursuz hatip türü vardır, böyle olmayanların tür bakımından birbirinden farkı yoktur, tıpkı Terentius'un<sup>8</sup> Accius'tan<sup>9</sup> ayrılmamakla birlikte ikisinin aynı tür içinde eşit olmamaları gibi. Zira en iyi hatip, konuşmasıyla dinleyicilerin zihinlerini eğiten, keyiflendiren ve harekete geçirendir.<sup>10</sup> Hatip için eğitmek bir borç, keyiflendirmek bir onurlandırma<sup>11</sup> ve harekete geçirmek bir zorunluluktur. [4] Bir hatibin diğerinden daha iyi olabildiği sonucuna varabiliriz, gerçekte bu, tür değil, derece bakımından daha iyi olma durumudur. En iyi hatip türü bir tanedir, ondan sonra en iyiye en çok benzeyen gelir. Buradan anlaşılana ki en iyiye en benzemeyen, en kötü olandır.

[II] Belagat sözcüklerden ve cümlelerden<sup>12</sup> oluştuğu için, duru ve hatasız bir Latinceyle konuşurken, yerinde ve mecazî sözcüklerden oluşan bir belagati seçmeye dikkat edelim. Yerinde sözcükler içinde en incelikli olanları tercih edelim, mecazî sözcükler içinde ise yabancı sözcüklerin benzerliğinden ölçülü bir şekilde yararlanalım. [5] Cümle türlerinin sayısı övgüye değer olduğunu söylediğim cümlelerin sayısı kadar çoktur. Eğiten cümleler kesin, keyiflendirenler nükteli, harekete geçirenler ise ağırdır. Ayrıca sözcüklerin kuruluşu iki sonuç doğurur, ritim ve akıcılık, bununla birlikte cümlelerin kendilerine has kompozisyonları ve bir konunun doğruluğunu saptamaya uygun olan düzenleri vardır. Tüm bu unsurların, yani cümle yapılarının temeli hafıza, ışığı yansıtan ise konuşma tarzıdır.

[6] Bunların hepsinde üstün olan, kusursuz bir hatip olacaktır, ortalama iyi olan ortalama, az iyi olansa en kötü olacaktır. Ressamlara dendiği gibi, kötü olup da türde değil, yetenekte farklılık gösterebilenlere yine de hatip denecektir. Nitekim Demosthenes'e<sup>13</sup> benzemek istemeyen bir hatip olamaz, ancak Menander<sup>14</sup> farklı bir türde çalıştığı için Homeros gibi yazmak istememişti. Ancak aynıları hatipler için geçerli değildir, biri ciddiyeti amaçlayıp sadelikten kaçınıyorsa buna karşılık başka biri de süslüden ziyade kesin cümleleri tercih ediyorsa bu kişiler, kendilerine birer hatip olarak katlanılsa bile en iyi hatip değillerdir, tabii, sadece tüm övgüye değer nitelikleri taşıyana en iyi hatip denmesi doğruysa.

[III 7] Konunun hak ettiğinden daha kısa konuştum, zira ele aldığımız bu konuyla ilgili daha fazla konuşmamıza gerek yok. Sadece bir tür olduğundan, onun nasıl olduğunu araştırıyoruz. Bu, Atina'da ortaya çıkmış bir türdür. Atticalı hatiplerin

<sup>8</sup> Publius Terentius Afer (İÖ 190-159 civarı) Romalı komedi yazarıdır.

<sup>9</sup> Lucius Accius (doğumu İÖ 170) trajedi ve tarih yazarıdır.

<sup>10</sup> Aynı konuyla ilgili olarak bkz. II.5; V.16.

<sup>11</sup> Burada geçen *honorarium* kelimesinin ilk anlamı "hazineye gönüllü katkı"dır, dolayısıyla hatibin dinleyicilerin zihnini keyiflendirmesi bir borç (*debitum*) ya da zorunlu (*necessarium*) bir iş olmamakla birlikte, hatibin gönüllü olarak, fazladan yaptığı bir katkı olarak düşünülmelidir.

<sup>12</sup> *Sententia* hem "cümle" hem de "cümlelerin ifade ettiği düşünce" anlamındadır, burada her iki anlam da göz önünde bulundurulmalıdır.

<sup>13</sup> Demosthenes (İÖ 384-322) ünlü Atinalı hatip ve politikacıdır. Bkz. Giriş.

<sup>14</sup> Menander (İÖ 343/2-291/0) yeni komedi türünde yazan ünlü Yunan yazar.

kişisel dil gücü bilinmese de, şöhretleri bu tür sayesinde bilinmiştir. Birçokları bir açıdan bakarak onlarda hiçbir kusur olmadığını gördü, çok az kişi ise başka bir açıdan bakarak onlarda övgüye değer birçok nitelik olduğunu gördü. Zira saçmaysa, alakasızsa, kesin değilse ya da oldukça yavansa, cümlede kusur var demektir. Sözcükler arasında bayağı, rezil, uygun olmayan, kaba ya da fazlasıyla abartılı bir tanesi varsa konuşmada kusur var demektir. [8] Atticalılar arasında sayılan ya da Attica dilinde konuşan neredeyse herkes bu kusurlardan kaçınmıştır. Ancak bu kadar etkili olmuş olan hatiplerin en azından sağlam ve kuru bir üsluba sahip olduğu da düşünülebilir, bu yüzden onlar gymnasium'da yürümeye uygun olup da Olympia'da ödül peşinde koşmayan sporcularla kıyaslanabilirler. Nitekim ödüllü sporcuların hiçbir hastalığı bulunmasa da sadece sağlıklarının iyi olmasıyla mutlu olmazlar, aynı zamanda güç, kas, kan ve güzel bir cilt rengi isterler. Hitabette elimizden geldiğince onları taklit edelim, yapamıyorsak en azından Asya'da birçok konuşmacının yaptığı, kusurlarla dolu olan konuşmalardansa, Atticalı yazarlara özgü olan, sağlamlığını kaybetmemiş konuşmaları taklit edelim. [9] Bunu yapmak için, –bunu başarabilirsek, gerçekten büyük bir iş olur– elimizden geldiğince Lysias'ın<sup>15</sup> ve mümkünse onun süssüzlüğünü taklit edelim. Birçok yerde üslubu ziyadesiyle görkemlidir, ancak neredeyse sadece şahsa özel konuşmalar yazdığı, bu konuşmalar diğer insanlar için olduğu ve önemsiz meseleler üzerine olduğundan, bilinçli bir şekilde küçük konu türleri için incelttiği üslubu ziyadesiyle zayıf görünmüştür. [IV] Birisi arzuladığı kadar zengin bir dil kullanamadığında, küçüklerden biri olarak bile olsa yine de bir hatip sayılmalıdır. Büyük bir hatip de bu türden konuları çoğunlukla aynı tarzda konuşmalıdır. [10] Kuşkusuz, Demosthenes yumuşak bir şekilde konuşabilir, buna karşın Lysias muhtemelen coşkuyla konuşamazdı.<sup>16</sup> Ancak hatipler<sup>17</sup> ordu Forum'da ve Forum'un etrafındaki tüm tapınaklardayken Milo'yu savunmak gerektiğinde aynı şekilde konuşmanın uygun olduğunu düşünürlerdi,<sup>18</sup> nitekim yine onlar şahsî bir davada tek bir hâkimin önünde konuştuğumuzda belagatin gücünü kendi yeteneklerine göre belirlerler, hitabet sanatının doğasına göre değil.<sup>19</sup>

[11] Son dönemde, bazılarının bu konuyla ilgili düşünceleri fazlasıyla yayıldı, kimileri kendi üsluplarıyla konuştuklarını, kimileri de bizden<sup>20</sup> kimsenin böyle ko-

<sup>15</sup> Lysias (İÖ 445-378 civarı) süssüz üslubuyla bilinen yazardır.

<sup>16</sup> Başka deyişle Demosthenes burada bahsedilen önemsiz konuları yumuşakça anlatabilme yeteneğine sahipti, buna karşın Lysias önemli bir konuda coşkuyla konuşamazdı. Bu, Demosthenes'in hitabetteki üstünlüğünü gösteren bir örnektir.

<sup>17</sup> Bahsedilen hatipler bir sonraki paragraftan itibaren tanıtılmaya başlanan, Roma'daki Attica üslubunda konuşan hatiplerdir.

<sup>18</sup> Cicero burada kendi yaşamından bir örnek vermektedir. Titus Annius Milo İÖ 52'de Clodius'u öldürmekle suçlanmış, Cicero da onu savunmuştu. *Pro Milone* başlıklı savunma metni duruşmadan sonra yayınlanmıştır.

<sup>19</sup> Burada hatibin konuşma konuşma konusuna ve yerine göre konuşma tonunu ve üslubunu ayarlaması gerektiği ima edilmektedir.

<sup>20</sup> Romalılardan.

nuşmadığını söylüyor.<sup>21</sup> Bu ikincileri es geçelim, zira davalara çağrılmadıklarına ve çağrıldıklarında da alay konusu olacaklarına göre, mevcut durumun kendisi zaten onlara cevap veriyor, kaldı ki onlara gülünüyorsa bu onların Atticalı olduklarını da gösterir. Ancak bizim Attica üslubuyla konuşmamızı istemeyip kendilerinin de hatip olmadıklarının itiraf edenlerin hassas kulakları ve kavrayışı yüksek bir yargılama gücü varsa, tıpkı bir ressamın resim yapma yeteneği olmayıp sadece eleştirme becerisine sahip olan ve resmini seyretmeye çağırdığı kişilere danışması gibi, biz de onlara danışalım, yeter. [12] Dinlemedeki titizliklerini kavrayış güçlerine dayandırıyorlarsa ve yüce, haşmetli bir üsluptan hoşlanmıyorlarsa sade ve zarif üslubu tercih edip görkemli ve süslü üslubu hor gördüklerini söylesinler. Sadece sade konuşanların Attica üslubunda, yani kuru ve düzgün konuşmuş olduğunu söylemekten vazgeçsinler. Aynı düzgün üslup gibi, geniş, süslü ve bol sözlü üslup da Atticalılara özgüdür. Hitabetimizin sadece katlanılabilir mi yoksa aynı zamanda hayranlık uyandıran türde mi olmasını istediğimiz konusunda herhangi bir şüphe mi var? Kaldı ki Attica üslubunun ne olduğunu değil, en iyi hitabetin nasıl olduğunu araştırıyoruz. [13] Buradan anlaşılabilir ki Yunan hatiplerinin en seçkinleri Atina’da yaşadığından ve Demosthenes de onların açıkça en öne geleni olduğundan, onu taklit eden,<sup>22</sup> Attica üslubu ile en iyi şekilde konuşacaktır, böylece Attica hatiplerini bizim taklit etmemiz için örnek olarak seçtiklerinden, iyi konuşmak Attica üslubunda konuşmak anlamına gelir.

[V] Konuşma türlerinin karakteriyle ilgili büyük bir yanlış anlama olduğundan, şahsım için gerekli olmasa da öğrenciler için yararlı olacak olan bu görevi üstlenmemin benim için bir görev olduğunu düşündüm. [14] Atticalı hatiplerden belagati en güçlü olan iki tanesinin, Aeschines ile Demosthenes’in birbirine karşı yaptığı iki konuşmayı çevirdim.<sup>23</sup> Bunları, aynı cümleleri, onların adeta düşüncelerinin resmi olan anlatım biçimlerini koruyup geleneğimize uygun olan sözcüklerle, bir çevirmen değil, bir hatip olarak çevirdim. Bu çevirilerde kelimesi kelimesine karşılık bulunmasının gerektiğini düşünmedim, sadece tüm sözcüklerin türünü ve anlamını korudum. Sözcüklerin okuyucuya tek tek sayılması değil, adeta tartılarak verilmesi gerektiğini düşündüm. [15] Bu çalışmamın sonunda, insanlarımız kendilerinin Atticalı olduklarını iddia eden bu kişilerden ne beklemeleri gerektiğini ve onları hangi konuşma nizamına göre yeniden değerlendirebileceklerini anlayacak.

“Ancak Thukydides<sup>24</sup> çıkacak karşına, nitekim bazıları onun belagatine hayran.” Bu doğru, ancak o hatiple ilgili araştırdığımız bir şey yok. Gerçekleşmiş olayları, anlatarak ortaya sermek<sup>25</sup> başka, birini argüman üretmek suçlamak ve suçlamayı boşa çıkarmak başka bir şeydir, keza anlatıcının dinleyiciyi yakalaması başka, kışkırtması

<sup>21</sup> Bahsedilen kesimlerle ilgili olarak bkz. Cicero, *Brutus* 247; 284.

<sup>22</sup> Karş. II.6.

<sup>23</sup> Bkz. Giriş.

<sup>24</sup> Thukydides İÖ beşinci yüzyılda Peloponnesus Savaşı’nın tarihini yazan ünlü tarihçidir.

<sup>25</sup> Başka deyişle, tarih metni yazmak.

başkadır. “Ama güzel konuşuyor!” Platon’dan bile mi daha iyi? [16] Aradığımız hatip mahkemedeki tartışmalı davaları eğitmeye, keyif vermeye ve harekete geçirmeye uygun bir üslupla ele alabilmeli. [VI] Dolayısıyla mahkemedeki davaları Thukydides’in üslubuyla savunacağını söyleyen biri politika ve hukuk konusunda ne olup bittiğine dair hiçbir şey bilmediğini beyan etmiş olacaktır. Sadece Thukydides’i övecekse bizim düşüncemizin de onunkiyle aynı olduğunu kaydetsin.

[17] Kutsal otorite Platon’un bile *Phaedrus*’ta<sup>26</sup> Sokrates’in ağzından, neredeyse kendi dengi olarak, hayranlıkla övdüğü ve tüm uzmanların en büyük hatip olarak andığı o Isokrates’i<sup>27</sup> bile kendi idealime uygun bir hatip olarak görmüyorum. Zira onun hitabeti ne savaşta bulundu ne kılıç kullandı, sadece tahta kılıçla oynadı.<sup>28</sup> Burada en büyükleri en küçüklerle karşılaştırırken, çok ünlü bir gladyatör çifti de hatırlatmış oluyorum. Lucilius’un dediği gibi, Aeserninus gibi Aeschines de iğrenç biri değil, aksine zeki ve eğitilmiş biriydi,

“insanlık var olalı beri uzak ara en iyi dövüşçü olan Pacideianus’la karşılaştırılıyor.”<sup>29</sup>

O hatipten<sup>30</sup> daha tanrısal bir hatibin düşünülmemeyeceği kanaatindeyim.”<sup>31</sup>

[18] Benim buradaki gayretli yaklaşımına iki yanıtla karşı çıkılabilir, birincisi şu: “Kuşkusuz bu konuşmalar Yunancada daha iyi.” Aynı kişiye kendisinin Latince de daha iyisini üretip üretmeyeceği sorulabilir. Diğeri ise şu: “Niçin Yunanca aslını değil de bu çevirileri okuyayım?” Tamam ama aynı zamanda *Andria*, *Synephebi*, yine *Andromacha*, *Antiop*e ya da *Epigoni*’yi de Latincesinden okuyorlar.<sup>32</sup> Şiir çevirilerine karşı çıkmazken, niçin Yunancadan çevrilmiş hitabet metinlerine karşı çıkıyorlar?

[VII 19] Ancak önce mahkemeye getirilmiş olan davayı açıkladıktan sonra, üstlendiğimiz göreve dönelim.<sup>33</sup> Atina’da şöyle bir yasa vardı: “Birinin, magistratus’ken yaptığı hizmetlerin resmî hesabını vermeden önce taçla ödüllendirilmesi yönünde bir yasa teklifi sunulamaz.” Başka bir yasa da şuydu: “Halk tarafından ödüllendirilen kişilerin halk meclisinde, Senatus tarafından ödüllendirilen kişilerin ise Senatus’ta

<sup>26</sup> Platon, *Phaedrus* 278e-279b.

<sup>27</sup> Isokrates (İÖ 436-338) retorik geleneğinin ve okulunun kurucusu ve öğretmeni olan, ünlü Yunan hatip. Cicero’nun en çok etkilendiği hatibin Isokrates olduğu iddiasıyla ilgili olarak bkz. E. Laughton, “Cicero and the Greek Orators,” *AJPh* 82.1 (1961): 27-49.

<sup>28</sup> Isokrates’in konuşmalarının somut olaylar ve davalar için yapılmadığına, sadece teorik olarak okunsun diye yazıldığına dikkat çekilmektedir.

<sup>29</sup> Cicero burada Lucilius’un ikinci satırından serbest alıntı yapıyor.

<sup>30</sup> Demosthenes’ten.

<sup>31</sup> Burada bahsedilen Aeserninus’un gladyatörlerin en iyisi olan ünlü Pacideianus’la karşılaştığı anlatılır. Cicero da Aeschines’in Demosthenes karşısındaki durumunu, Aeserninus’un Pacideianus karşısındaki durumuna benzetiyor.

<sup>32</sup> *Andria* Terentius’un, *Synephebi* Caecilius’un, *Andromacha* Ennius’un, *Antiopa* Pacuvius’un, *Epigoni* de Accius’un eseridir.

<sup>33</sup> Aşağıda özetlenen konuşmalar için bkz. Giriş.

ödülleri almaları gerekir.” Demosthenes surların yenilenmesinden sorumluydu ve tüm çalışmaları kendi parasıyla karşıladı. Bunun üzerine, henüz magistratus olarak yaptığı hizmetlerin resmî hesabını vermemiş olmasına rağmen, Ctesiphon onun altın bir taçla ödüllendirilmesi, törenin resmî meclis yeri olmasa da tiyatrodan toplanacak olan halkın önünde yapılması ve sergilediği erdemden ve Atina halkına gösterdiği iyi niyetten ötürü taç aldığı beyan edilmesi yönünde bir yasa teklifinde bulundu. [20] Sonra Aeschines, Ctesiphon’u yasaya aykırı bir teklifte bulunduğu gerekçesiyle mahkemeye verdi, zira Demosthenes’e henüz resmî hesabını vermeden önce taç sunulacak ve bu tören tiyatrodan yapılacaktı, keza Demosthenes iyi bir insan olmadığı ve kentin lütfuna layık olmadığı için onun erdemine ve iyi niyetiyle ilgili yazılan da yanlıştı.

Bu dava bizim hukuk geleneğimizin temel ilkelerine uymasa da yine de önemlidir. Zira iki tarafın bir yasayla ilgili yeterince keskin yorumlarını ve devletteki haklar üzerine ciddi bir görüş ayrılığını içermektedir. [21] Yine Aeschines daha önce Demosthenes tarafından elçiliği kötüye kullanmış olmakla suçlanmıştı ve şimdi de düşmanından intikam almak için Demosthenes’in hizmetleri ve şöhretiyle ilgili olan Ctesiphon’un kararını bahane ediyordu. Bu yüzden Demosthenes’in vermesi gereken resmî hesapla ilgili, ahlâksız biri olmasına rağmen en iyi insanmış gibi övülmesiyle ilgili konuştuğu kadar çok konuşmamıştı. [22] Aeschines, Ctesiphon’a Makedon Philippus’un ölümünden dört yıl sonra dava açmıştı, ancak İskender’in Asya’yı ele geçirmesinden birkaç yıl sonra duruşma yapılabilmisti. Duruşmaya tüm Yunanistan’dan büyük bir kalabalık katılmıştı. En üst seviyedeki hatiplerin çok ciddi bir davaya konu olan, özenle hazırlanmış ve aralarındaki düşmanlıkla alevlenen çekişmelerinden başka görülmeye ve duyulmaya değer ne olabilirdi ki? [23] Umudum o ki konuşmaları onların tüm yeteneklerini koruyarak aktarabilirsem, yani cümlelerini, düşünce tarzlarını, konuların düzenini koruyabilirsem, bizim ifade şeklimizden kopmayacak şekilde sözcüklerin izini sürebilirim, –Yunanca metindeki tüm sözcüklerin çevirileri olmayacaksa bile en azından onları aynı türde korumuş olacağız–, sonuçta bu çalışma, Attica üslubunda konuşmak isteyenlerin konuşmaları için bir ölçü olacaktır. Bizden bu kadar. Şimdi Latince konuşan Aeschines’i dinleyelim.

### 3. Edebiyat ve Hitabet Terimleri Sözlüğü

|                   |   |
|-------------------|---|
| <i>Abiectus</i>   | Rezil (sözcük, III.7)                   |
| <i>Absurdus</i>   | Saçma (cümle, III.7)                    |
| <i>Acutus</i>     | Kesin (cümle, II.5-III.7)               |
| <i>Aedificium</i> | Yapı (cümle, II.5)                      |
| <i>Alienus</i>    | Alakasız (cümle, III.7)                 |
| <i>Ample</i>      | Geniş, geniş bir şekilde (üslup, IV.12) |
| <i>Aptus</i>      | Uygun (sözcük, III.7)                   |

|                    |  |
|--------------------|--|
| <i>Argutus</i>     | Nükteli (cümle, II.5)  |
| <i>Brevis</i>      | Kısa (üslup, I.2)  |
| <i>Comicus</i>     | Komediye özgü, ait (I.1-2)   |
| <i>Compositio</i>  | Kompozisyon (cümle, II.5)  |
| <i>Copiosus</i>    | Bol sözlü (üslup, I.2)   |
| <i>Dithyrambus</i> | Başlangıçta Dionysus kültürüyle, daha sonra ise tüm tanrılarla ilgili olan bir koro liriği türü. (I.1) |
| <i>Durus</i>       | Kaba (sözcük, III.7)   |
| <i>Elate</i>       | Coşkuyla (üslup, IV.10)  |
| <i>Eloquentia</i>  | Belagat (II.4; IV.10; V.15)  |
| <i>Emendate</i>    | Hatasız bir şekilde (II.4)   |
| <i>Epicus</i>      | Destana özgü, ait (I.1-2)  |
| <i>Excelsus</i>    | Yüce (üslup, IV.12)  |
| <i>Genus</i>       | Tür (I.1-7)  |
| <i>Grandis</i>     | Görkemli (üslup, I.2; III.9; IV.12)  |
| <i>Gravis</i>      | Ağır, ciddi (üslup, I.2; cümle, II.5)  |
| <i>Gravitas</i>    | Ciddiyet (üslup, II.6)   |
| <i>Ieiunus</i>     | Zayıf (üslup, III.9)   |
| <i>Inquinatus</i>  | Bayağı (sözcük, III.7)   |
| <i>Integre</i>     | Düzgün, düzgün bir şekilde (üslup, IV.12)  |
| <i>Interpres</i>   | Çevirmen (V.14)  |
| <i>Lautus</i>      | İncelikli (sözcük, II.4)   |
| <i>Levitas</i>     | Akıcılık (cümle, II.5)   |
| <i>Magnificus</i>  | Haşmetli (üslup, IV.12)  |
| <i>Melicus</i>     | Lirik (I.1)  |
| <i>Numerus</i>     | Ritm (cümle, II.5)   |
| <i>Oratio</i>      | Hitabet (IV.12; VI.18)   |
| <i>Orator</i>      | Hatip (I.1-IV.13)  |
| <i>Ordo</i>        | Düzen (cümle, II.5)  |
| <i>Ornate</i>      | Süslü, süslü bir şekilde (üslup, IV.12)  |
| <i>Ornatus</i>     | Süslü (cümle, II.6; üslup, IV.12)  |
| <i>Petitum</i>     | Abartılı (sözcük, III.7)   |
| <i>Poema</i>       | Şiir (I.1)   |
| <i>Poeta</i>       | Şair (I.1)   |
| <i>Politus</i>     | Zarif (üslup, IV.12)   |
| <i>Proprius</i>    | Yerinde (sözcük, II.4)   |
| <i>Pure</i>        | Duru bir şekilde (II.4)  |
| <i>Sanitas</i>     | Sağlamlık (üslup, III.8)   |
| <i>Sanus</i>       | Sağlam (üslup, III.8)  |
| <i>Sententia</i>   | Cümle, cümlenin içinde ifade edilen düşünce (II.4; 7; VII.23)  |
| <i>Sicca</i>       | Kuru, kuru bir şekilde (üslup, IV.12)  |
| <i>Siccus</i>      | Kuru (üslup, III.8)  |
| <i>Sonus</i>       | Ton (I.1)  |
| <i>Structura</i>   | İnşa (II.5)  |

|                    |                                       |
|--------------------|---------------------------------------|
| <i>Subinsulsus</i> | Oldukça yavan (III.7)                 |
| <i>Subtilis</i>    | Sade (üslup, I.2)                     |
| <i>Subtilitas</i>  | Sadelik (üslup, II.6)                 |
| <i>Subtiliter</i>  | Sade, sade bir şekilde (üslup, IV.12) |
| <i>Summisce</i>    | Yumuşak bir şekilde (üslup, IV.10)    |
| <i>Tenuis</i>      | Süssüz (üslup, I.2)                   |
| <i>Tenuitas</i>    | Süssüzlük (üslup, III.9)              |
| <i>Tragicus</i>    | Trajediye özgü, ait (I.1-2)           |
| <i>Translatus</i>  | Mecazî (sözcük, II.4)                 |
| <i>Verbum</i>      | Sözcük (II.4-5; V.14)                 |
| <i>Vox</i>         | Dil, konuşma tarzı (I.1)              |

**KİTABIYAT**  
**BOOK REVIEW**





## FREEDOM, FATALISM AND FOREKNOWLEDGE

Tahsin Ölmez\*

Fischer, John Martin & Todd, Patrick (eds.), *Freedom, Fatalism, and Foreknowledge*, New York: Oxford University Press, 2015.

Her şeyi önceden bilen bir yaratıcının sonsuz ilmi karşısında insan özgürlüğünün nasıl mümkün olacağı sorusu bütün ilahi dinlerin müntesiplerinin temel soruları arasındadır. Bu soru aynı zamanda, teist olmayan veya teizmin tutarsızlığını savunan düşüncelerin de haklılıklarını ortaya koymak için başvuruldukları temel argümanlar arasındadır. Çünkü, eğer evrendeki her şey, Tanrı'nın bilgisinde olduğu şekilde cereyan ediyorsa bu durumda insan özgürlüğünden ve sorumluluğundan bahsetmenin bir anlamı kalmayacaktır. Bir yandan Tanrı'nın her şeyi bilen olması sıfatını kabul eden ama öte yandan da insana özgürlüğü için alan açmak zorunda kalan teist düşünce tarih boyunca bu ikisini bağdaştırabilmenin yollarını aramıştır.

Düşünce tarihinde önemini her zaman koruyan, insanın fiillerinin özgürlüğü sorusuna hâlâ ikna edici bir cevap bulunmuş gözükmemektedir. Özellikle de konu teist düşünce çerçevesinde ele alınınca aranan cevabı bulmak biraz daha zor hâle gelmektedir. Geçmiş ve gelecekteki her şeyi sonsuz ilmi ile bilen bir Tanrı söz konusu olduğunda, insan fiillerinin özgürlüğü ve dolayısıyla da sorumlu olunabilirliği hayli tartışılır hâle gelmektedir. Elinizdeki bu kitap, özellikle son dönem teist düşüncenin kader ve özgürlük arasındaki ikilemini izah edebilmek için aradığı çıkış yollarını içeren son derece güncel yazıların derlenmesiyle bir araya getirilmiştir. Kitap; kadercilik, geleceğin hakikati, ilahi ön-bilgi ve insan özgürlüğü arasındaki ilişki konularında daha önce yayınlanmış on altı adet seçkin makale, esaslı bir giriş bölümü ve konunun ilgililerini yönlendirecek kapsamlı bir bibliyografyadan oluşmaktadır.

Üç bölümden oluşan kitabın her bir bölümü, sorunun farklı yönlerini derinlemesine ele almaktadır. Kaderciliği geleceğe yönelik olgular şeklinde ele alan birinci bölümün temel sorusu: "Eğer bir kimse daha önceden bilinen bir önermeye uygun şekilde ey-

\* Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı Dış İlişkiler Genel Müdürlüğü, tahsinolmez@hotmail.com. Yazı geliş tarihi: 18.10.2017; kabul tarihi: 04.12.2017.

lemde bulunuyorsa bu durumda o kimse, yapmış olduğundan farklı başka türlü nasıl davranabilecektir?” şeklindedir. Bu bölümdeki yazılarda; özgür irade, determinizm, uzlaşıcılık (*compatibilizm*), uzlaşmazlık (*incompatibilizm*), şimdilik (*presentism*) ve zamanın bütünlüğü (*eternalism*) çerçevesinde Tanrı'nın bilgisi ele alınmıştır.

Her birisi çok kıymetli perspektifler sunan yazıların bazılarını kısaca göz atılacak olursa:

Birinci bölümün ilk makalesi olan Richard Taylor'un "Fate" adlı yazısında, kadercilik yani, meydana gelenin kaçınılmaz oluşunun nedenleri (nedensel determinizm ve Tanrı'nın önceden bilmesi) ele alınmıştır. Taylor'un meşhur "Osno Hikayesi" problemi çok güzel özetleyen ender örneklerdendir.

Metafizik denilince akla gelen önemli çağdaş düşünürler arasında olan Peter Van Inwagen'in "Fatalism" başlıklı makalesinde, kadercilik argümanındaki mantıkî problemlere dikkat çekilmiştir.

Trenton Merricks'in "Truth and Freedom" adlı makalesindeki temel argüman, Tanrı'nın önceden bilmesinin insanın sonradan meydana gelecek eylemine bağlı olmasıdır, tersi söz konusu değildir. Bu argüman, modern kadercilik tartışmalarının seyrini değiştirmiştir.

"Fatalism, Incompatibilism, and the Power To Do Otherwise" makalesinde Penelope Mackie, nedensellik argümanı ile 'mantıkî kadercilik' argümanı arasındaki benzerliğe dikkat çekerek, kompatibilist düşüncenin nedensel determinizm ve insan özgürlüğü konusunda kullandığı argümanların, 'mantıkî kadercilik' için de kullanılabilirliğini belirtmiştir.

Michael C. Rea, "Presentism and Fatalism" başlıklı makalesinde, özgürlük ile zaman felsefesi arasındaki bağlantıyı ele alarak, her iki alanın anlaşılabilmesine katkı sağlayacak biçimde analitik düşüncenin şekillenmesine katkı sağlamıştır.

Kitabın ikinci bölümü, kaderciliği Tanrı'nın her şeyi önceden bilmesi çerçevesinde ele almaktadır. Burada cevabı aranan temel soru şudur: "Eğer Tanrı bir kimsenin ne yapacağını önceden biliyorsa o kimse Tanrı'nın o bilgisinin haricinde bir şekilde davranabilir mi?" Bu bölümdeki yazılar, Tanrı'nın bilgisinin tabiatı, Ockhamizm ve zaman açısından aranan çözümleri ele almaktadır.

David Widerker, bu bölümdeki "Troubles With Ockhamism" adlı makalesinde, Tanrı'nın önceden bilmesi konusundaki eleştiriye karşı Ockhamcı bir yaklaşımla cevap bulmaya çalışmaktadır. Buna göre geçmişteki olaylar 'katı' ve 'esnek' olarak ikiye ayrılır. Tanrı'nın geçmişe dair önceden sahip olduğu inançlar esnektir ve bu nedenle de geçmişin 'planlanmış' olduğu fikri reddedilmiştir. Makalede 'olguların esnek' oluşuyla ilgili olan "gereklilik fikri"ne karşı önemli eleştiriler vardır.

Üçüncü bölüm ise diğerlerine nazaran konunun tali denebilecek yönünün ele alındığı kader meselesinin dil felsefesi ile ilişkisinin ele alındığı bölümdür. Yazılarda genellikle yazarların bazı terimler üzerinde farklı yaklaşımlardan hareketle fikir yürüt-

tükleri anlaşılmalıdır. Mesela; ‘bir şeyi başka türlü de yapabilmeye gücü yetme’ tabirinin anlaşılması ve kullanımında düşünürler arasındaki farklılıklar göze çarpmaktadır.

Charles Hartshorne, “The Meaning of ‘Is going to be’” başlıklı yazısında gelecek zamanla ilgili ihtimal içeren yargıda bulunmanın tamamen yanlış olduğunu savunur. Çünkü ona göre, geleceğe dair tahminler, tahmin edildiği anda bilinmeyen, ama zamanı gelince doğruluğu ortaya çıkan şeyler şeklinde değerlendirilmemelidir.

Özellikle Tanrı’nın olacak her şeyi önceden bilmesi, kadercilik açısından çok güçlü bir argümandır. Zira hayatta meydana gelebilecek herhangi bir eylemin Tanrı’nın bilgisinde olanın dışında olması mümkün değildir. Aksi bir durumda Tanrı’nın bilgisinin yanlışlığı gündeme gelecektir ki bu durumda Tanrı’nın “her şeyi bilen” şeklindeki sıfatını izah etmek güçleşecektir. Yani, Tanrı’nın bilgisinde ne varsa o aynen meydana gelecektir.

Problemin tartışılmasında önemli noktalardan birisi olan geçmiş ve geleceğe dair ihtimaller alanı, mantıksal kaderci ve teolojik kaderci perspektiften tartışılmıştır. Mantıkçı kadercilik anlayışına göre hiç kimse fillerinde özgür değildir ve meydana gelen hiçbir şey başka türlü de olabilme şansına sahip değildir. Bu anlayışa göre, bizim gelecekte ne yapacağımızı belirleyen ‘öncü hakikatler’ bizim özgür iradeye sahip olmamızla örtüşmez. Ezelde belirlenmiş olan ne ise, zamanı geldiğinde meydana gelen şey de ondan başkası olamaz. Mantıkçı kaderciliğin ikinci niteliği; ‘meydana gelen her şey, olması gereken şeydir’ prensibidir. Eğer bir şey şu an meydana geliyorsa bu durum aslında o şeyin meydana gelmesi gerektiğine dair ‘öncü bir hakikat’ olduğunu gösterir. Dolayısıyla biz gerçekte davranmış olduğumuzdan başka türlü davranamayız. Mantıkçı kaderciliğin ‘öncü hakikat’ fikrine karşı geliştirilen argümanların ortak noktası, gelecekteki olayların zorunlu olmadığını savunan ‘açık gelecek’ fikridir.

Sonuçta ulaşılan nokta ise, başta belirtilen en zor sorulardan birisi olan kader meselesine hâlâ tatmin edici bir yanıt / izah bulunamadığının itirafıdır. Bu zor soruya ortak bir yanıt bulmaktan ziyade, bireylerin algılayış ve metafiziksel bakış açılarına dayanan bir izah bulunabileceği hususu da ulaşılan sonuçlar arasındadır. İnsan özgürlüğü, metafizik, kadercilik ve din felsefesi alanında çok önemli fikirleri bir araya getiren bu kitap, öğrenci ve araştırmacılar için tavsiye edilebilecek önemli bir kaynak niteliğindedir.



## HÜKÜMDARLARA ÖĞÜTLER

Ahmet Dağ\*

Sa'di-yi Şirazi, *Hükümdarlara Öğütler*, Çev. Turgay Şafak, İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2016, ss. 100.

Şadi Şirazî'nin "Nasihatü'l-Mülûk/Hükümdarlara Öğüt" adlı eseri, Mustafa Kirenci'nin yönettiği "Büyüyen Ay" yayınları tarafından yayımlanmıştır. 13. yüzyılda yaşayan Sadî Şirazî, babası ve dedesinden aldığı ilk eğitimini Nizâmîye Medresesi'nde tamamlamıştır. Eserlerinde ağırlıklı olarak adalet ve ahlâkı konu edinen Şirazi kıssa, hikâye, deneme ve nesir yanında nazım biçimini de eserlerinde kullanmıştır. Bazı eserleri; Gülistan, Bostan, Dîvân, Risale-i Akl ü Işk, Aşk ve Risale-i Enküyanu ve Nasihat-ü'l-Mülûk'tür.

Kitap dört ana başlıktan oluşmaktadır: *Sadî Şirazi- Hayatı ve Eserleri*, *Şeyh Sadî-Hüseyn Daniş*, *Hükümdarlara Öğütler*, *Şeyh Sadî'nin Abakan Han'a yazdığı Nasihatname*, *Takrirât-ı Selâse*. İlk yani Giriş bölümünde Sadî'nin hayatı ve eserlerinin ad ve içeriği hakkında kısaca bilgi verilmiştir. İkinci bölümde Hüseyn Daniş'in<sup>1</sup> 1327 h. yılında Sadî hakkında yazdığı "Ser-amedân-ı Sohen" eserinin 367-423. sayfalarının tercümesine yer verilmiştir. Bu bölümde Daniş, hayatı konusunda bilgi verdiği ahlâkçı, mutedil bir hekim, şair, mütefekkir ve müşahit ahlâk büyüğü (s.15-16) olarak nitelediği Sadî'yi; Sir Edwin Arnold, Macar müsteşrik Wambery, İngiliz müsteşrik Sir William Ousley ve Fransız müsteşrik Silvestre Sacy'nin üzerinden anlatır. Avrupa'nın taassup ve cehalet içinde bulunduğu yıllarda "Gülistan" adlı kitabının yayınlandığı yıllarda neşredilmesini hayret-engiz olduğunu söyleyen Sir Edwin Arnold, Sadî'yi, "zevk-ü selim yahut uzak görüşlü zekayı ispat eder bir numûne-i bedî" olarak niteler. İngiliz müsteşrik Ousley için, "İran'ın en parlak bir ziyetisi, namusun, ilmin ve dehanın benzersiz sahibidir" Wambey için ise, "Avrupa tarafından makbul görülen biridir." S. Sacy ise onun felsefî düşüncesinin mutedil bir mezhep olduğunu söyler (s. 16-22). Sadî'ye yönelik Batı dünyasından kanıtlar ortaya koymaya çalışma

\* Yrd. Doç. Dr., Kırklareli Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, ahmetdag@klu.edu.tr. Yazı geliş tarihi: 16.10.2017; kabul tarihi: 04.12.2017.

<sup>1</sup> Hüseyn Daniş (1870-1943). İran asıllı gazeteci, şair ve yazar İstanbul'da doğmuş 1909-1923 yılları arasında Darülfünun'da hocalık yapmış ve İran devletinin Basın ataşeliğini yaparken Ankara'da ölmüştür. Makale, şiir ve Farsçadan yaptığı çevirileriyle bilinir.

çabasını Daniş'in yaşadığı dönemiyle ilgili bir sorun olarak görebiliriz. Bu bölümün son kısmında ise Ziya Paşa'nın "Harabât" eserinde Şirazî hakkındaki takdirlerine yer verilir (s. 31-35).

Kitabın 3. bölümü ve asıl gövdesi olan "Nasihat-ül Mülûk" müellifin bir dostunun isteği üzerine kaleme alınmıştır (s. 39). Hükümdarlara, memleket idaresi ve siyasete dair 151 öğütten oluşmaktadır. Eserine "Allah"ı ve "İnsan"ı selamlayarak başlayan Sadî, en iyi nasihatın âlemlerin Rabbi'nin olduğunu, Allah'ın "ihsan ve adalet"le hükmedilmesini emrettiğini, padişahın muhsin, âdil ve insafî olmasının memleketin gelişmesini imarat ve ziraatini artıracığını, aksi olacağını söyler (s. 40).

Sadî'nin yönetici anlayışını kadim düşünce ve tasavvuf geleneği belirler. Memuru konumunda olan vali ve bürokrasinin/kalemiyenin istihdamını halkın huzuru için önemli gören Sadî, organizmacı bir yaklaşımla yöneten-yönetilen ilişkisini baş-gövde ilişkisine benzetir (s. 55). Padişahın, gece Hakk'ın kapısında dilenci, gündüz halkın başında ve güzel ahlâklı olması gerektiğini Gazneli Mahmut ve Ömer bin Abdülaziz örnekleri üzerinden anlatır. Mülkün, vaktin ve makamın geçici olduğunu, dünyalık ile övünmemek gerektiğini bilen melikten, âlimlere saygı duyması beklenir. O, çaresizlere ve düşkünlere sahip olmalı, imarat, mescit, köprü ve sarnıçlar yapmalıdır. Tamahlardan uzak duran, mirasa sahip çıkan, akıllı, iffetli, iyi ve tecrübeli kişileri etrafında toplamalıdır. Yetimlerin babası olan hükümdarın onlara karşı merhametli olması gerektiğini hikaye ile anlatır. Fâsik ve günahkârlarla bulunmaması gereken melik, cimri ve müsrif olmamalıdır. Öfkesi, baskısını ve civanmertliği dengeli olmalıdır. Denge olmazsa devlet-toplum ilişkisi zedelenir. Namaz ve âlimlerle sohbet konusunda hassas, eğlencede ölçülü ve uyanık bilinçli olmalıdır. Dil ve kalbini Allah-memleket rızasıyla doldurmalıdır (s. 41-48).

O, kısasın/dini cezaların uygulanmasına riayet etmeli, suç ve cezaya dair hukukun uygulanmasında hassas olmalı ve zulme uğrayanların hakkını vermelidir. Haksız olduğu konuda öfkelenmemeli, haklı olduğunda haddi aşmamalıdır. Düşünmeyi, meşvereti ve Allah'a tevekkülü elden bırakmamalıdır (s. 50-52). Dostu ve düşmanına iyilikle davranması gereken padişah, böylelikle dostunun muhabbetini artırır, düşmanın kinini azaltır. Devleti ayakta tutan görünüşte mal ve asker olsa da aslında onu ayakta tutan fakir ve miskinın duası olduğunu söyleyen Sadî'ye göre padişah için yolda kalmış kervana, zarar görmüş gemiye ve zarara uğrayanlara yardım sadakadır.

Düşman ve casusa fırsat vermemek için yakınında olanların nesebini bilmesi gereken melik, gizli işleri çevirdiğini tespit etmek maksadıyla devlet erkanı için hafiyeler görevlendirebilir. Güvenliği önemli gördüğü gibi liyakati de önemli gören Sadî'ye göre hüner sahiplerine hürmet, rekabeti artırır. Yönetici müttefik düşmanlara karşı dostlar arasında itilaf/ayrılık olmaması için askerle iyi geçinmelidir (s. 53-54).

Melik, halkını incitmemeli, hizmetkârların hakkını görmezden gelmemeli ve savaştan geriye kalan dul ve yetimleri korumalıdır. Avama da havasa da tevazu göstermesi gereken melik, güçlü düşmanlarla çatışmaya girmemeli zayıflara zulüm et-

memelidir. Önce nefisini, sonra yakınındakileri, en son olarak da uzaktakileri kınamalıdır. İlim olmadan dini, hilm olmadan mülkü muhafaza etmenin mümkün olmadığını bilmeli, gınahtan sakınmalı, haklıyı affetmeli ve başkaları hakkında konuşanlardan uzak durmalıdır (s. 58-59).

Kitabın daha sonraki bölümlerinde nasihatnamelerin ve siyasetnamelerin anlam üslubu olan beyit, kıssa veya hikayeler üzerinden dayanışma/tesanüd, dürüstlük, Allah korkusu, adil olma, düşküne merhametli olmak tavsiyelerinde bulunan müellif yetim ve öfke konusunda hassasiyetini ortaya koyar (s. 69)

Genel olarak nasihatnamelerin özelliği olan tevazu, kanaatkârlık, mazlumun yanında olmak nasihatleri bu eserde de yapılmaktadır. Halkın içinde, zalime karşı şiddetli/şedid mazluma karşı mülayim olan melik, çocukların feryadının ve yaşlıların duasının tesirini kaba kuvvet/yiğit ve kılıcın yapamadığının bilincinde olan bir fani olmalıdır. Mal biriktirmemesi gereken melik, karıncaların birlikteliğinin yarıcı aslanı aciz bıraktığını bilmeli ve fakirlerin kalbini incitmemelidir. Kadim geleneğin fabl unsurları olan aslan, akrep, kedi, karınca ve kurt gibi hayvanlar (s. 73) üzerinden ahlâkî ve ahlâkî olmayan erdemleri padişaha anlatan Sadî, ona dua ve yakarıyla yardım/nusret ve zafer istemesi, âlim ve zâhitlerden himmet istemesi, sadaka vermesi ve adak kesmesi nasihatinde bulunur.

Kitabın 4. bölümü olan “Şeyh Sadî’nin Abakan Han’a Yazdığı Nasihatname”, İlhanlı Devleti’nin 2. hükümdarı olan Abakan Han’a (1234-1282) yazdığı nasihatnamedir. Eğitilebilir ve nasihat dinlemeye istidatlı olduğunu söylediği hükümdarın Abakan’a, geçmişin tecrübesinden istifade etmesi, Allah’a bağlı, tevazu sahibi olması ve halka zulmetmemesi nasihatinde bulunur. Melik; akıllı, vefalı, insanlara karşı anlayışlı, sefil/alçak şahsiyetlerden uzak durması gereken ve kötülere vazife vermemesi gereken biri olmalıdır. Büyük işleri küçüklere yaptırmamalı, hokkabaz kişileri yanına sokmamalı, hilelere/pusululara ve hainlere dikkat etmelidir. Hısım, akraba ve dostları ihmal etmemeli, nefisini korumalı ve devlet düzenini çöktürmeyecek şekilde yardım ve bağışta bulunmalıdır (s.81-86).

Kitabın son bölümü olan “Takrirat-ı Selase”<sup>2</sup> “Hâce Şemseddin Sâhib-i Dîvân’ın Suali”, “Şeyh Abakan Han ile Mülakât” ve “Şeyh Sadî’nin Abakan Han’a yazdığı Nasihatname” üçlemesinden oluşmaktadır. İlk kısımda “Zamanın Efendisi” diye güzellemede bulunduğu vezir Şemseddin’in yazdığı bir mektuptan hareketle “şeytan-insan, hacı-hacı olmayan, alevi-avam” dualitelerin hangisinin iyi olduğuna yönelik 3 soru ve “Kendisiyle dost olmayan düşman mıdır?” suallerine cevap arar.

İkinci kısım olan “Şeyh Abakan Han ile Mülakât” bölümünde Sadî, Hâce Alaaddin ve Hâce Şemseddin’in olduğu mecliste Sultan Abakan ile yapılan görüşmeyi siyaset-toplum bağlamında aktarmıştır. Son kısmı ise İlhanlı Devleti’nde kadılık yapan

<sup>2</sup> Takrirat-ı Selase: Üç anlatı/m, ders.



Kadı Hâce Şemseddin Muhammed Taziku'ya ayırır. Hurma tacirlerinin adaletsizliğine dair yazdığı beyit ile kadının meseleye dair çözümünü anlatır.

Dinî-ahlâkî-siyasî-sosyal normları kullanarak insanları olgunlaşmaya ve doğru davranışa yönlendiren nasihatname türleriyle benzerlik arz eden Sadî'nin eseri yöneticiye ahlâk, adalet, şefkat, idare etme meselelerinde dinî ve insanî bir temelde nasihatleri içermektedir.

## KENDİNE AİT BİR ROMA: DİYAR-I RUM'DA KÜLTÜREL COĞRAFYA VE KİMLİK ÜZERİNE

Fatih Belgi\*

Cemal Kafadar, *Kendine Ait Bir Roma: Diyar-ı Rum'da Kültürel Coğrafya ve Kimlik Üzerine*, İstanbul: Metis Yayınları, Mayıs 2017, sayfa 139.

Ülkemizde *İki Cihan Aresinde Osmanlı Devletinin Kuruluşu ve Kim Var İmiş Biz Burada Yoğ İken* kitapları ile tanınmakta olan, Harvard Üniversitesi tarih profesörü Cemal Kafadar'ın *Kendine Ait Bir Roma* kitabı iki esas bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm giriş, ikinci bölümü kendine ait bir Roma'dır. Kafadar, giriş bölümünde tarih yazımına itiraz ile ifadelerine başlamaktadır. Yazar, tarih paradigmasının modern ideolojiler üzerinden gerçekleştirdiği tarih okumalarının geçmişin çoğulluğuna vermiş olduğu zarardan şikâyetçidir. Günümüzde yüklediğimiz tekil anlamlardan daha kapsamlı olan "Rumi, Rum, Vatan, Millet, Coğrafya" kavramları üzerinden arkeolojik çalışmaya girişen yazar, bu kavramlara mesafeli biçimde modern dönem ve öncesine dair değerlendirmelerde bulunmaktadır. Hayatımızda önemli değişimlere neden olan modernleşme sürecinin "Rumi, Rum, Vatan, Millet, Coğrafya" kavramları üzerinden tarihe bakışımızı nasıl biçimlendirdiğini aktarmaktadır. Kendine ait bir Roma bölümünde ise arkeoloji çalışmalarına devam eden yazar kavramların tarihi metinlerde izini sürerek nerede, nasıl, hangi şekilde kullanıldığına dikkat çekmektedir. Modern dönem ideolojilerinden bağımsız ele alınan kavramların tekillikten uzak, geçmişin çoğulcu hikayesinin temsili olduğunu anlaşılır biçimde aktarmaktadır.

Giriş bölümünde aktardıklarını kendine ait bir Roma bölümünde örneklerle kuvvetlendirmektedir. Kafadar'ın iki esas bölümde tartıştığı meseleleri daha anlaşılır değerlendirmek adına yazarın metninde belirtmediği ancak bizim önerdiğimiz iki yaklaşım biçimi var. Bu iki yaklaşım biçimi dün ile bugün arasındaki ayrımı belirgin biçimde görmemiz adına önemli olduğunu belirtmemizde fayda var.

Bu bağlamda mevcut yaklaşımlar Kafadar'ı anlamamızı kolaylaştıracaktır. Söz

\* Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İnsan ve Toplum Araştırmaları Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi, mailto:fbelgi@outlook.com Yazı geliş tarihi: 25.10.2017; kabul tarihi: 04.12.2017.

konusu kavramlardan ilki *primordialist* (kadimi, ilkesel) yaklaşım, şimdiki algımızın geçmişe aktarılma biçimidir. Elbette ki birden çok algıya sahip olduğumuz gerekçesi ile belirli kavramlar üzerinden örneklerle devam edeceğiz. Bu kavramlar ise metine bağımlı kalınarak ifade bulacaktır. Hem bu metni daha anlamlı kılacak hem de metinden bağımız kopmamış olacaktır. Örneğin, *Türk* kavramının ulusçuluk bağlamında anlaşılması modern dönem sonrasına denk düşer, buna rağmen İstanbul'un Fethi'nin ulusçuluk duyguları ile gerçekleşmiş bir hadise olarak ifade edilmesi *primordialistçe* yaklaşımı tanımlamaktadır. İstanbul'un Fethi'ni göz önüne aldığımız dönemde ulusçuluk bilinci değil *İslam* ve ondan neşet eden *Gazilik* gibi motivasyonlar vardı. Dolayısıyla İstanbul'un Fethi'nin, modernitenin bir yerde icadı olan Türk-Yunan düşmanlığının sonuçlarından biri değil, diğer emperyalist motivasyonların yanında *gaza fikrinin* itici güç olduğu bir vakadır. Elbette bu dönemde Türk kavramının varlığı reddedilemez, ancak ulusçuluk bağlamında da değerlendirilemez, değerlendirilmesi anakronik bir hatayı beraberinde getirecektir. Bir diğer yaklaşım biçimi olan *constructionist* (inşacı) yaklaşım, geçmiş kendi bağlamı içerisindeki biçimiyle anlamaktır. Örneğin, genel kabul ile *nationalism* (ulusçuluk) fikrinin doğuşu XVIII. yüzyılın son çeyreğinde gerçekleşen Fransız devrimi ile anılır. Bu yaklaşım doğrultusunda Orta Çağ'ın Franklarından, eski Mısırlılara ve XVI. yüzyıl Osmanlılarına değinirken ulusçuluk bağlamında nasıl söz edeceğiz? Bu pek mümkün görünmüyor. Bu bilinç doğrultusunda *constructionist* (inşacı) yaklaşım incelenen dönem ile şimdinin ayırımına dikkat çeker.

Kafadar'dan örnekle devam edecek olursak, "Kaşgarlı Mahmut, Divanü Luga-ti't-Türk'ün "törü" (töre) maddesinde şu atasözüne yer verir: İl kaldı, törü kalmas, yani Vilayet terk edilir, âdet terk edilmez. (s.30)" Modern dönemin ideoloji yüklü duyguları bağlamında ilk Türkçe sözlük kabul ettiğimiz eserin yazarı ve Türkler için önemli bir değer olan Kaşgarlı Mahmut'un bu atasözünü ifade etmesinin sebebi neydi? İlini sevmiyordu mu diyeceğiz. Tabi ki dönemin koşullarına eğilmemiz gerekecek, döneme göz attığımız vakit göçebeliliğin sonucu sürekli değişen il söz konusudur. Ancak kimliğin oluşumunda belirleyici etken olan töre, göçer boyların taşıdığı bir takım değerler bütünüdür. Eğer göçebe yaşam dikkate alınmazsa mevcut dönem modern ideolojiler perspektifinden yanlış anlaşılacaktır. Ancak *constructionist* yaklaşımla değerlendirilen dönem bize daha net tablo sunmaktadır. Döneme dair metinleri kendi anlamları ve koşulları doğrultusunda okumamız ve tenkide girişmemiz dönemin anlaşılabilirliği bakımından önem taşımaktadır. Bu bağlamda devam edecek olursak;

"Tarih yazıcılığı özgürleştirmiyorsa zulme hizmet ediyordur. (s. 15)" Tarih yazıcılığına eleştirel bir girizgâh ile sözlerine devam eden yazar, kavramların taşıdığı anlamların tekilleşmesinde rol oynayan tarih yazımına itiraz etmektedir. *Primordialistçe* yaklaşım biçiminin geçmiş dönem insanların ve yaşadıkları dünyayı tanımlayış biçimlerinin tekilleştirilmesinden şikâyetçidir. Bu tekilleşme doğrultusunda çeşitli soyların tek soy altında ifade edilmesi, geçmişin çoğulluğunu yok etmesi nedeniyle zulüm örneğidir. Oysaki modern dönem öncesine baktığımızda tekilliğin karşısında aksine bir çoğulluk

vardır. Sadece biz onu tekil okuruz. Modernitenin ürünü ideolojilerden bihaber olan XVI. yüzyıl insanı için herhangi bir ulusun ne ifade ettiğini söylemek güç olabilir. Bu bağlamda ulus olmanın niteliğini değil, ondan neşet eden vatan kavramının ne olduğunu ele almalıyız. Yazar ulus-devletler çağındaki “vatan” algısının *primordialist* yaklaşım biçimiyle modern dönem öncesi tarih yazımına yansımaları irdelemektedir. Buradan yola çıkarak, ideoloji yüklü duygularımız bağlamında inşa edilen tarih, duygularımızın peşinde sürüklediği bir anlayışı doğuracaktır. Bu durumda daha çok duygularımızın aktif rol oynadığı tarih anlayışıyla karşı karşıya kalırız. Elbette modern dönem öncesinde insanların bir takım duygularının varlığından söz etmek mümkün, ancak bu duyguların modern dönem ile eşdeğer olmadığını belirtmekte fayda var. Daha açık bir ifade ile geçmişin duyguları günümüz ideolojileri bağlamında düşünülemez. Bu dönemi ifade etmekte modernitenin ürünü olan “milletçi” (Yazar özellikle bu vurguyu yapmaktadır. Milliyetçilik ve milletçilik ayrımına dikkat çekmektedir) duyguların yetersiz kalacağı gerekçesi ile *constructionist* yaklaşım dönemin anlaşılabilirliği için önem taşır. Geçmişin *primordialistçe* okunması, bir varlık olarak geçmişin taşıdığı çoğul anlamı yok edip onun yerine modern ideolojilerin güdümünde olan tekilci bir yaklaşımı dayatması bu anlamda önemlidir. Aynı zamanda bu yaklaşım indirgeyici anlayış ile tekilliği ifade ederek, Diyar-ı Rum’un çoğulluğunu zedeler. “Şimdi kullandığımız şekliyle vatan fikrinin modern ideolojilere ve siyasetlere has olduğu doğru ve bunu bilmek özcü-köktenci dayatmalara karşı çok önemli, ama şunu unutmamak kaydıyla: Bir “yere” aidiyet hissi, eski zamanlarda da dar ve sığ bir şey değil, o aidiyetle birlikte gelen savunmacı reflekste öyle, kaybın verdiği acı da öyle. (s. 29)” Yazar modernitenin kavramlara yüklemiş olduğu anlamlar ile geçmişini okuduğumuz vakit hakikati anlamakta zorluk çekebileceğimizi belirtir. Bu bağlamda geçmişin bugün zannettiğimizden çok köklü, daha da sofistike olabileceği anlaşılır.

“Yoğurdun bir zamanlar uyandırdığı köylü, taşralı, kaba saba, rüstik çağrışımları yerine şimdilerde, bilhassa son yirmi-yirmi beş yılda batı dünyasında üretilir ve tüketilir olmasıyla, sağlıklı diyet, fitness ve kentli yaşamın vazgeçilmezi gibi nepeyda anlamlar kazanmış olması, kimliklerin ve kimliğe işaret eden gösterenlerin esnekliği üzerine çok şey söyler. (s.36)” Kavramlara yüklediğimiz anlamların sürekli değişimini örneklendirmek adına değerli olan bu pasaj, geçmişini şimdinin kavramlarına yüklediğimiz anlamlardan ziyade dünün içerisinde anlaşılabilir şekliyle anlamaya çalışmamız adına önemlidir. Aksi durum anlam buharlaşmasına neden olur. Bu doğrultuda Rum-ilik kavramına değinecek olursak bir coğrafya ile ifade edilmiş biçimindeki değişim XIX. yy ve XX.yy’da gerçekleştiğini ifade etmeliyiz. Anadolu coğrafyasında dönem itibarı ile yaşayan birçok farklı soy vardır ve bunlar kendini Diyar-ı Rum coğrafyasına ait olduklarını ifade eder. Dolayısıyla geçmişin kendisinde yer alan her soy ifadelerini kendi değer yargıları doğrultusunda kurgular. Değer yargılarına bağlı oluşan bu kavramlar şüphesiz değişime açıktırlar. *Constructionist* yaklaşımın öngördüğü üzere bir kavramın değişmesi olanaklıdır. Çünkü insanlar değişmekte, insanlarla birlikte değer

yargıları da değişmektedir. Bu bağlamda belirli kırılmalar olması oldukça muhtemeldir. Örneğin, Türk-Yunan harbinin Rum-ilik kavramına etkisi büyüktür. Rumların Osmanlı İmparatorluğu'ndan ayrılması ile başlayan süreç Yunanların Anadolu'yu işgal girişimi ile zirve noktasına ulaşır. Ciddi travmalara neden olan savaş iki toplum arasındaki gerilimi arttıran etkidir. Dolayısıyla modern öncesinde hiçbir olumsuz anlam taşımayan Rum-ilik savaşın verili sonuçlarıyla birlikte olumsuz bir hüviyete sahip olur. Bu gelişmelerin kavramların üzerinde önemli etkileri olduğunu unutmamak gerekir. “Anadolu Mecmuası adı ile 1924’te yayımlanan derginin ilk sayısında tarihçi Mükrimin Halil Yinanç, Milli Tarihimizin ismi nedir? sorusunu ortaya atar. Esas meselesi, hanedan isimlerinden uzak durulmasıdır; bunun için de önerisi “Anadolu Türkleri Tarihi” ifadesidir. Rum kelimesinin kullanışsızlığını uzun boylu tartışmaya gerek duymaz, o zaten “eskiden Anadolu manasına gelen” bir kelimedir. (s.49)” Gördüğümüz üzere belirli kavramları (Anadolu) alıp, belirli kavramları (Rumi) reddediyoruz. Anadolu dediğimizde anladığımız ise bugünkü Türkiye Anadolu’sudur, oysa Osmanlı İmparatorluğuna baktığımızda Anadolu’nun sınırlarını aşmış bir imparatorluk görüyoruz. Yine modern dönem öncesi Rum-ilik kavramı burada kapsayıcılığı ile devreye girmekte ve modern dönem sonrası Anadolu’nun ifade ettiği daha çoğunu ifade etmektedir.

Vatan kavramındaki değişimin ideolojik bağlamda XIX. yy. modernleşme süreci ile başladığını görmekteyiz. Özellikle vatan şairi olarak da bilinen Namık Kemal ile birlikte vatan mefhumu köklü bir anlam değişikliğine uğrar. Dünya üzerindeki ulus devletlerin etkisi ile birlikte Diyar-ı Rum’da da belirli değişimler gerçekleşir. Modern devlet paradigmasının ulus temelli dayattığı değerler diğer değerleri de kendine göre biçimlendirir. Bu doğrultuda duygularımızın yüce penceresinden değerlendirdiğimiz geçmiş, bugünü ifade edecektir.

“Tarih yazarı Nizamüddin Şami hamisi Timur’un Osmanlı kuvvetlerini 1402’de Ankara yakınlarında yenişini anlatırken, Efrenc’den (Frenk, Avrupalı Hristiyan?) bahseder; muhtemelen bir Osmanlı vassalı olan Sırp kralının askerlerini kastetmektedir, ama aşağılayıcı ifadelerin çoğunu rumiyan, yani Sultan Beyazıd’ın hizmetinde olan Türk-Müslüman askerleri için kullanır. Yaraya tuz basmaktan kaçınmayarak, Rum suresinin ikinci ayetini zikretmekten kendini alamaz: Rum mağlup oldu. (s.59)” Kendine ait bir Roma kısmı ise bu ifadeler ile devam eder. Yukarıda belirttiğimiz üzere yazar ele aldığı kavramların arkeolojik çalışmasından elde ettiği bulgular ile anlatımını kuvvetlendirir. Beyazıd’ın askerlerinin tanımı rumiyan olarak ifade edilişi, Türk-Müslüman kimlikleri kapsamaktadır. Döneme göz attığımız vakit asker olmak için Türk olmak gerekmemektedir. Ancak Müslüman olmak, olmazsa olmaz bir koşuldur. Diğer önemli husus ulusçuluk perspektifinden anılan bu dönem iki farklı Türk devletinin savaşı sonucu kendi kayıtlarında dahi günümüzdeki şekli ile “kardeş ulus duygusundan” hayli uzaktır.

Bir başka benzer örnekte ise, “1330’larda Anadolu’yu anlatırken bölgeyi berr et-Turkiye el-ma’ruf bi-bilad er-Rum (diyar-ı Rum olarak bilinen Türk toprakları)

diye takdim eden İbni Battuta'nın seyahatnamesinde saptanabilir. (s.70)" Buna rağmen çoğunluğunu Türk-Müslüman halkın oluşturduğu coğrafyanın ismini Türkiye olarak kullanmaya başlamamız yakın bir döneme denk düşer. Bu bağlamda geçmişte yaşamış insanların kendilerini tanımlayış ve ifade edişleri milletçi ve devletçi paradigmanın çok ötesindedir. Rahatlıkla ifade edebilir ki modern tarih yazımının biz ve ötekiler üzerinden kurguladığı anlatı, düne değil bugüne aittir ve şüphesiz bugünün dostluk ve düşmanlık duygularını taşır. Bu meseleye dair güncel örnek olarak mehter marşını ele alabiliriz. Milletçi veyahut ulus temelli duygular atfettiğimiz mehter marşı zaman zaman dünün değil bugünün icadı olarak karşımıza çıkabilmektedir. Dün ulusçuluk kavramından bihaber olan Osmanlı ulusçuluk bağlamında mehter marşını değerlendirmesi mümkün görünmezken, söz konusu marş kendi bağlamından kopartılarak ulusçu bağlamda icra edilmektedir. Önemli bir *primordialist* yaklaşım örneğidir. Söz konusu marş kendi dönemi içerisinde değerlendirildiği vakit günümüz değerlerinden farklı biçimde icra edilmiştir. Biz bugün ona ulusçu duygular atfetmekteyiz. Bu örnekten yola çıkarak ifade edecek olursak, "Rum-i, Rum, Vatan, Millet, Coğrafya" kavramları Kafadarın da belirttiği üzere ele alındığı dönem bağlamında okunmazsa geçmişin kendisini özgürleştirmemiş ve dolayısıyla zulme hizmet etmiş olur. Diyalog içerisinde bulunduğumuz geçmiş özgürleşmediği vakit bugüne de kendisine yüklediğimiz anlamlar doğrultusunda yansır. Dolayısıyla tekilleşen geçmiş, bugünün tekilleşmesi yönünde şimdiye baskı uygular. Bu problemler doğrultusunda Kafadar, tarihçilik mesleğini icra ederken modern ideolojilere mesafeli değerlendirmelerin önemine dikkat çeker ve ortak değerlerimizin temsili olan belirli kavramların başına neler geldiğini soruşturur.

Cemal Kafadar tartışmasını yürüttüğü bu yoğun metninde "milletçi" tarih yazımının tarihi dar bir alana hapsettiğini vurgular. "Milletçi" anlayışın da bir tarihi olduğunu hatırlatır. Geçmişin modern kimlik ve ideolojiler bağlamında okunmasının günümüze çarpıtılmış biçimde yansıtacağını belirtir. Ancak son sayfalarda politik bağlamda milliyetçilik konusunda uyanık olmamız gerektiğinin özellikle altını çizer. "Milli öze olan ilgi ve diğer her şeyi dışlayan söylemler beni derinden kaygılandırırsa da kendini küreselleşme çağı ilan eden bu çağda, ulus temelli kavramsallaştırma ve anlatıları yıkmak da korkarım ki bunları manipülasyona açık (insan hakları, demokrasi azınlık hakları, kadın hakları v.b. temelli) söylemlere eklemelendirmek yoluyla emperyalizmin yeni biçimlerine yol açabilir. (s.136)" Bu doğrultuda emperyalizmin küreselleşme adına kurguladığı ulus ötesi dünya, kapitalizmin farklı bir boyutunu ifade ettiği düşünülmektedir. Bu bağlamda hassasiyet vurgusu yapar, çünkü emperyalizmin bıraktığı derin yaralar gözle görülür biçim almıştır. Emperyalizmin ileri aşaması olarak kabul edildiği durumda yarının büyüklüğü daha da kaygı verici olacaktır. Mevcut düşünceler bağlamında milliyetçilik konusuna tarih disiplininin dışında ayrı bir ifade sunar.

Bir diğer pasajda, "Milliyetçiliklerin milyonlarca insana hitap ettiğini, başka şeylerin yanı sıra onlara bir vakar hissi ve egemenlik payandası desteği sağladığını unutmama eğilimindeyiz ki bence bunlar hor görülecek ya da kökü kazınacak şeyler

değiller. İçinde bulunduğumuz küreselleşme çağının politik söylemi ve milliyetçilik eleştirisi kendi içinde ulus ya da ethnos- temelli anlatıların sorunsallaştırılmasından türemiş değildir. (s.136)” Görüldüğü üzere bir başka boyuttan milliyetçilikleri ifade eder ve emperyalizmin yeni biçimleri konusunda uyanık olmamız gerektiği haberini verir, ancak bunun yanında tek boyutlu tarih anlatısının dışında da bir tarih oluşturulabileceğinin dikkatini çeker. Tabii bu konular hayli tartışma götürecek meselelerdir. Rum-ilik kavramına dönecek olursak, yazar özellikle tarihçilik bağlamında kavramların vurgusunu yapar. “Rumi sözcüğünü milliyetçiliklerin aşırılıklarına karşı panzehir olarak sunmak, onu Türk veya Osmanlı’ya mekanik bir alternatif olarak geri kazanma ya da Romalı olarak Türkler Avrupa kimliğine katma çabasına girmek romantizm olacaktır. (s.138)” Yazar, tarih yazımında etnosentrik merkezli perspektifi de sorgulamaktadır. Bazı duygu ve kavram kargaşalarının bizi belirli yanılgılara, aşırılıklara sürüklediği kaygısını barındırmaktadır. Tabii tarihçilik ve emperyalizm-postmodernizm kavramları altında ele alınan biçimi ile milliyetçi anlayışı ayrı kategori altında değerlendirir.

Sonuç olarak, tarihçinin bir özne olarak tarihe, toplumsal belleğe etkisini unutmamalıyız. Mevcut perspektif üzerinden kitap tarih zanaatçılığı üzerine çok şey söylemektedir. Ayrıca izlenen metodoloji doğrultusunda kavramlar üzerinde somut bulgular eşliğinde bir uzlaşım söz konusu ise, bugünün anlamı içerisinde ele alınmaması gerekir. Bugün içerisinde ele alındığı vakit modern duygularımız hakikatin önüne geçmiş olacaktır. Ele alınan mesele döneminden soyutlanarak düşünülemez. Bu bağlamda geçmişini değil, duygularımızı kurgulamış ve okumuş oluruz. Yazar tüm bu meseleleri tutarlı şekilde tartışır. Sorular sorar ve modern kimlikler-duygular üzerinden kurgulanan tarih anlayışına alternatif bir tarih anlayışı sunar. Keyifle okumuş olduğum bu eseri okurlara ivedilikle tavsiye eder ve kitabı bize kazandıran Metis Yayınları başta olmak üzere kitabın önceden makale formatında İngilizce kaleme alınmış kısmını çeviren Fatih Özgüven’i kutlarım.