ÖZNE

Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları

UYGARLIK / MEDENİYET TASAVVURLARI

30. Kitap | Bahar 2019

ÇİZGİ KİTABEVİ

ÖZNE
Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları
UYGARLIK / MEDENİYET TASAVVURLARI
ÇİZGİ KİTABEVİ

ÖZNE | 30. Kitap

Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları

UYGARLIK / MEDENİYET TASAVVURLARI

Dosya Dışı

çizgi KİTABEVİ

Sahibiata Mh. Mimar Muzaffer Cd. No:41/1 Meram | **Konya (0332) 353 62 65**
Alemdar Mah. Çatalçeşme Sk. No: 42/2 Cağaloğlu | **İstanbul (0212) 514 82 93**
www.cizgikitabevi.com • /cizgikitabevi

9 786051 962986

ÖZNE
30. Kitap-Bahar 2019

UYGARLIK/MEDENİYET TASAVVURLARI

THE Philosopher's INDEX

ÖZNE
Bahar 2019- 30. Kitap
Uygarlık/Medeniyet Tasavvurları

İLETİŞİM
Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi,
Felsefe Grubu Eğitimi Bölümü
01330 Balcalı/Adana/Türkiye

e-posta: mgunay@cu.edu.tr,
f.mustafagunay@gmail.com
Web adresi: http://oznefelsefesanat.blogspot.com

Bireysel Abonelik : 100 TL
Kurumsal Abonelik : 150 TL
Posta çeki : 1097014-
Mustafa Günay adına

ISBN: 978-605-196-298
Baskıya Ön Hazırlık: Çizgi Kitabevi Yayınları
Baskı: Akıncı Ofset

ÇİZGİ KİTABEVİ
Sahibiata Mah. Mimar Muzaffer Caddesi
Helvacıoğlu Apt. No:41/1 – Meram / Konya
Tel: 0332 353 62 65 – 353 62 66
Faks: 0332 353 10 22
www.cizgikitabevi.com

Yıl: 15 - Sayı: 30
Baskı Tarihi: Mayıs 2019
Özne hakemli bir yayındır. Yılda iki kez çıkar.
Philosopher's Index içinde yer almaktadır.

ÖZNE
Spring 2019-30. Issue
The Contemplations of Civilization

Editor:
Mustafa GÜNAY (Çukurova Univ.)

MAILING ADRESS
Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi,
Felsefe Grubu Eğitimi Bölümü
01330 Balcalı/Adana/Türkiye

e-mail: mgunay@cu.edu.tr,
f.mustafagunay@gmail.com
Web: http://oznefelsefesanat.blogspot.com

Personal Subscription: 100 TL
Corporate Subscription: 150 TL
Postal Cheque: 1097014-
On Behalf Of Mustafa Günay

ISBN: 978-605-196-298
Preliminary Print: Çizgi Kitabevi Yayınları
Print: Akıncı Ofset

ÇİZGİ KİTABEVİ / PUBLICATIONS
Sahibiata Mah. Mimar Muzaffer Caddesi
Helvacıoğlu Apt. No:41/1 – Meram / Konya
Tel: 0332 353 62 65 – 353 62 66
Faks: 0332 353 10 22
www.cizgikitabevi.com

Year 15 -Issue: 30-Spring 2019
Özne is a bi-annual philosophical journal and listed in ***Philosopher's Index.***

İÇİNDEKİLER

Dosya Dışı:

CONTENTS

Other Articles:

SUNUŞ

İster kriz düzleminde ele alınsın, isterse dayanışma düzleminde ele alınsın çağımızın en önemli sorununun medeniyet sorunu, daha doğrusu medeniyetler arasındaki ilişkinin mahiyeti olduğu açıktır. Zira uzun zamandan bu yana, bizim de sürekli Batı ve İslâm kavramlaştırmaları bağlamında ikili sorunlarımızı tanımlamamız gibi, siyasi ve iktisadi problemler ulus düzeyinde değil, mensup olunan medeniyet düzleminde dile getirilmektedir. Gerçekte ulus devlet açısından örneğin komşularımızla ilişkilerimizi kolaylıkla çözebildiğimizi yakın ve uzak geçmişimizdeki ikili sorunlarda gösterdiğimiz başarılı çözümlerden görmekteyiz. Buna karşın, medeniyet kavramlaştırması bağlamında bu çözümün daha köklü ve daha fazla çabayı gerektirdiği ve hiçbir zaman kalıcı çözümün üretilemediği de ortadadır. Bu durum medeniyet denildiğinde neden sürekli kültürel, bilimsel ve felsefi sorunlar akla geldiğini de açıklamaktadır. Çünkü medeniyetler ulusların kendilerini bir çeşit güvenlik ve dayanışma gereksinimlerini karşıladıkları yapılar olarak görülmektedir. Bir başka açıdan ise medeniyet üzerinde yürütülen tartışmalar yoluyla uluslar sorunlarını daha büyük bir çevreyle paylaşmanın veya o çevreyi ortak etmenin imkânını elde etmektedirler. Oysa asıl olan ulusal kültür ve bu kültürden kaynaklanan yerel davranış örüntülerinin sorunların çözümünde başat rol alması ve bu yoldan barışa ve birlikteliğe götürecek evrensel öğelerin oluşturulmasıdır. Yurtta Sulh, Cihanda Sulh şiarı bunun en güzel örneğidir. Ulu önder Atatürk büyük var oluş mücadelesini ulusal kültürel dinamikler üzerinde kurgulamış, muhteşem bir zafer elde etmiş ve devamında genç Cumhuriyetin geleceğini tasarlayacak şekilde bu sözü söylemiştir.

Çağrı yazımızda da değindiğimiz üzere, günümüzde Atatürk'ün barışçıl medeniyet tasavvurunun yerine bütünüyle saf kurguya dayalı ve daha çok düzmece ilişkilerle çatışmacı medeniyet tasavvurunun konulması girişimlerinde bulunulduğunu görmekteyiz. Bu biçimde kurgulanmış medeniyet tasavvurlarının insanlığın ortak geleceğinin inşasında rolünün olamayacağını ve uluslararası ilişkilerde karşılaşılan siyasi, kültürel ve etnik sorunlara çözüm üretemeyeceğini bütün dünyanın anladığı açıktır. Bu anlaşılmanın sonucunda oluşturulacak ulusal düzlemde kurgulanmış barışçıl amaçlı kültürel formların geliştirilmesi girişimlerine katkıda bulunmak ve ülkemizde bu alanda bir farkındalık yaratmak amacıyla ÖZNE dergimizin bu sayısını medeniyet tasavvurları konusuna

ayırdık. Öncelikle çağrımıza destek veren ve katkı sağlayan bütün yazarlarımıza çok teşekkür ederiz.

Medeniyet Tasavvuru temalı sayımıza ülkemizin değişik üniversitelerinden yirmiye yakın bilim ve düşün insanı yazı göndererek katkıda bulundular. Öncelikle çağrı metninde dile getirilen temaların tümü üzerine yazı gelmediğini hemen belirtmekte yarar var. Bunun birçok nedeninin olabileceği açık olmakla birlikte, bu durumun öncelikle ortaya koyduğu hakikat şudur: Her istendiğinde ve çeşitli kültürel konuların irdelenmesi söz konusu edildiğinde araştırma ürünü olan ve felsefe profili yüksek yazı elde etmenin bazı zorlukları vardır. Bu durumdan hareketle, bazı sonuçlara gitmek de olanaklı gözükmektedir: Her şeyden önce ülkemizde sürdürülmekte olan felsefe etkinliğinin daha fazla yerel problemlerin incelenmesiyle meşgul olmasının gerektiği ve buradan güçlü bir felsefe hareketinin yaratılmasına ihtiyaç olduğu anlaşılmaktadır. Şimdilik gelecekte yerel sorunları esas alan felsefe araştırmalarının çoğalacağını umut etmekten fazla yapabileceğimiz bir şey yok gibi.

Bununla birlikte, dil ve medeniyet, medeniyet krizi, bilim ve medeniyet, bürokrasi ve medeniyet, din ve medeniyet gibi konular sayımızda yer aldı. Söz konusu temaların değişik boyutlarıyla incelendiği bu makalelerin ülkemiz felsefe dünyasına ciddi katkılar yapacağına şüphe yoktur. Benzer şekilde bu sayımızda üzerinde durulan bir diğer konu da doğal olarak kendi medeniyetimiz oldu. Hem tarihsel hem de problematik bakımlardan medeniyetimize ilişkin temaları inceleyen makaleler önemli bir yer tuttu. Bu bağlamda Cumhuriyet öncesi ve sonrası dönemde yaşamış düşünürlerin görüşlerinin tanıtıldığı ve değerlendirmelerin yer aldığı makaleler de ayrıca bu sayının içeriğini zenginleştirici metinler olduğunu belirtmek gerekmektedir. Bunun dışında yine olması gerektiği gibi Batı düşüncesi üzerine değerlendirmelere yer veren makalelerin de bu sayımızda yer aldığını görmek sevindiricidir.

Medeniyet konusunda felsefenin imkânları kullanılarak daha çok çalışmaya ve bu yoldan hatırı sayılır bir birikim oluşturmaya ciddi bir gereksinim olduğunu, ÖZNE dergisinin bir sayısını bu konuya ayırmış olmasını bir başlangıç olarak gördüğümü belirterek, sayının hazırlanmasında emeği geçen herkese teşekkür ederim.

Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR

08.04.2019

MEDENİYET TASAVVURUNU BİLİM TARİHİ ÜZERİNDEN OKUMAK

Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR*

Özet: Medeniyet tasavvurunu kuramsal düzeyde incelemeyi esas alan bu çalışmada, iki esas mesele ele alınmaktadır. Birincisi medeniyet tasavvurunun nasıl oluştuğunun, ikincisi de oluştuktan sonra toplumsal hayat kadar bilim ve düşünce dünyasının gelişimini nasıl etkilediğinin ortaya konulmasıdır. Bu iki hususun açıklanması için gerekli kuramsal ve olgusal veriler ise bütünüyle bilim tarihinden sağlanmıştır. Medeniyet kavramlaştırmasının esasını, medeniyetlerin, evren, dünya ve insan anlayışı bağlamında gerçekleştirdikleri *söylem kümelerinin* oluşturduğu tezine dayalı olarak gerçekleştirilen inceleme, ilk söylem kümesi örneği olarak astronomide ileri sürülmüş olan evren yer merkezli evren modeli kabul edilmiştir. İncelemenin ikinci varsayımı ise bilimsel gelişmenin ilk söylem kümesine alternatif geliştirebilmekle gerçekleştiği düşüncesidir ve bunun için Kopernik'in Güneş merkezli evren modeli analitik olarak ele alınmıştır. Makalede vurgulanan üçüncü husus ise var olanların varlık olabilmesinin ancak bilgi haline getirilmesiyle mümkün olduğu düşüncesidir.

Anahtar Kelimeler: Medeniyet, Evren, Vaziyet Alış, Söylem, Anlatı

READING THE IDEA OF CIVILIZATION THROUGH HISTORY OF SCIENCE

Abstract: This study centres on investigating the idea of civilization from a theoretical standpoint and deals with two fundamental issues. First, it exhibits how the idea of civilization shaped. Second, it shows how this idea influenced the development of science and the world of thought as well as social life. In order to explain these two issues, all the necessary theoretical and factual data are provided from the history of science. Building on the thesis that conceptualization of civilization is primarily based on discourse sets which are realized in the context of the universe, the world and the human; it is first assumed that geocentric model of the universe can be seen as a first speech set. The second assumption of this research is that scientific development has been achieved by bringing alternative to this first speech set. For this reason, Copernicus' heliocentric model of the universe is considered analytically. Finally, the third issue that is emphasized in this article is that all things that exist can have an existence merely by being a subject of knowledge.

Keywords: Civilization, Universe, Attitude, Discourse, Narrative

* Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Bilim Tarihi Anabilim Dalı topdemir@hotmail.com, hgtopdemir@mu.edu.tr

Giriş

Uzun sayılmayacak bir süreden bu yana Medeniyet üzerine kuramsal düzeyde çalışmalar yürütmekte, okumalar yapmaktayım. Amacım felsefenin sağladığı imkânlar ölçüsünde medeniyetlerin oluşumunda etkin bir biçimde rol oynayan faktörler konusunda analitik değerlendirmelerde bulunmaktır. Temel akademik ilgi alanımın bilim tarihi olması dolayısıyla, bu çalışmamda medeniyetlerin doğuşu ve gelişimi hakkındaki düşüncelerimi, herhangi bir medeniyet çevresinin evren tasavvurunun nasıl oluştuğu konusu üzerinden kurgulayarak anlatmayı yeğledim. Seçimimi belirleyen ise bilim tarihi araştırmalarım boyunca, genel anlamda Medeniyet kavramlaştırmasının esasını, medeniyetlerin, evren, dünya ve insan üzerine gerçekleştirdikleri *söylem kümelerinin* oluşturduğunu belirlemem oldu.[1] Başka bir deyişle, Grek, Mısır veya başka bir medeniyetten bahsedildiğinde olduğu gibi, örneğin Türk medeniyeti dendiğinde de aslında Türklerin evren, dünya ve insan üzerine mistik, metafizik veya bilimsel mahiyette geliştirdikleri söylem kümelerinden daha fazla bir şey kast edilmemektedir. Bu yüzden, gerçekleştirmeyi tasarladığım daha kapsamlı çalışmama giriş niteliğinde düşündüğüm bu denememi oluşturan aşağıdaki sayfalarda, bu belirlememi, genel olarak görüşümü belirleyecek ve tezlerimi görünür kılacak şekilde, bilim tarihi verileri ışığında gerekçelendirmeye çalıştım. Zaman zaman medeniyetlerin *Dünya* ve *insan* arasında kurdukları bağlantıyı konumlandırmayı esas alan açıklamalara da yer verdim. Ancak sayfa sınırlandırması dolayısıyla, ilgimi çok büyük oranda *Medeniyet* ve *evren tasavvuru* arasındaki bağlantı üzerine kavramsal düzeyde yaptığım tartışmalarla sınırlı tuttum. Aynı zamanda genel bir ifade olarak Medeniyetin ve özel olarak da medeniyetlerin oluşması ve gelişmesi süreçlerinin anlaşılması için kuramsal bir çerçeve çizmeye çalıştığımı da belirtmeliyim.

Medeniyetlerin Başlangıcı Olarak Evren Tasavvurları

Otuz yılı aşkın bir süreden bu yana yaptığım bilim tarihi çalışmalarında dikkatimi çeken husus, ister tarihsel isterse problematik biçimde hazırlanmış olsun, medeniyet üzerine adanmış herhangi bir araştırmanın, öncelikle söz konusu medeniyetin evren tasavvuruyla başlatılması oldu. İster Mısır, Mezopotamya, Hint ve Çin gibi kadim medeniyetlerden, ister Grek, Roma, isterseniz İslâm ve Batı medeniyetlerinden veya sadece Türk medeniyetinden söz edilsin, hiç fark etmemektedir; araştırmada aslında ilk ve öncelikle söz edilen o medeniyetin evren tasavvurudur. Öyleyse medeniyet sorgulamasına öncelikle bu durumun analiziyle başlamak uygun olacaktır. Bunun için de bir başlangıç sorusuna gerek vardır. Neden medeniyet araştırmaları, ilgili medeniyetin evren tasavvurunun

[1] Çalışmam boyunca kullandığım söylem ve anlatı ifadelerinin anlamları bütünüyle Türk Dil Kurumunun web sayfasında sağladığı Güncel Türkçe Sözlük içeriğiyle sınırlandırılmıştır. http://tdk.gov.tr; Erişim: 02.03.2019.

irdelenmesiyle başlamaktadır? Sorgulamanın birinci aşaması bu sorunun olası cevaplarıyla ilgilidir. Soruya verilebilecek cevaplardan birini "her şeyden önce evren tasavvuru aslında her bir toplumun içerisinde bulunduğu en geniş fiziki çevreyi nasıl kavramlaştırdığının ifadesidir" şeklinde oluşturmak mümkündür. Söz konusu edilen kavramlaştırma, aslında duyulur olanın kavranılır hale getirilmesidir. Bu kavramlaştırma dünyanın ve insanın yerinin ve değerinin betimlenmesinin ve belirlenmesinin de temel ölçütünü oluşturduğu için medeniyetin oluşumunda belirleyici rol oynamaktadır. İkinci olarak ise bütün toplumlara hâkim olan, insan da dâhil olmak üzere, bütün var olanları bir arada görme ve anlama gayretidir. Bu gayreti besleyen kavrayış ise evreni, var olan her şeyi kapsayan ve kuşatan dev bir kap veya muhafaza olarak görme düşüncesidir. Bu söylenenlerin ne anlama geldiğini tam olarak anlayabilmek ve açıklayabilmek için Batı medeniyet tasavvurunu biçimlendiren Kopernik'in birkaç cümlesini analiz etmekte yarar var.

"İlkin evrenin küre biçimli olduğunu belirlemek gerekiyor: Çünkü bu biçim bütün biçimlerin en mükemmelidir; hiçbir eklemeye gereksinim duymaz, bütünüyle tamdır, ona ne bir şey eklenebilir ne de ondan bir şey alınabilir; çünkü her şeyi içine almaya ve içinde tutmaya en elverişli, olanağı en fazla olan biçimdir. (...) Dolayısıyla bu biçimin tanrısal cisimlere ait olmasından pek kuşku duyulmasa gerek." (Copernicus, 2002, s. 23).

Alıntıyı dikkatlice analiz ettiğimizde şu hususları arka arkaya sıralamak mümkün gözükmektedir:

1) Evren küre biçimindedir.
2) Küre, biçimlerin en mükemmelidir.
3) Küre, en fazla şeyi kapsar ve korur.

Paragrafta başka sonuçların da çıkarılması mümkün olmakla birlikte, maksadımızın anlaşılması için bu üçü yeterlidir. Öte yandan öncelikle bu üç çıkarımın da *doğrudan gözleme* dayanmadığına dikkat edilmelidir. Çünkü evrenin biçimi hakkında oluşturulacak herhangi bir varsayımın *deneye dayalı* olabilmesi demek, evrenin dışına çıkıp biçimini gözlem aracılığıyla belirlemek demektir. Bu söz konusu olamadığından, ancak *dolaylı yollardan* veya *geçmiş söylemlere* dayalı açıklayıcı bir anlatı oluşturmak söz konusu olabilir. Kürenin geometrik biçimlerin mükemmeli olması ve en fazla şeyi kapsaması ise bütünüyle bir değer atfetmedir ve geometrinin nesnelerine çok eskiden bu yana yüklenegelen özel anlamın modern dönemin başlarındaki ifadesidir. Nitekim Aristoteles de evrenin ve Yerin küre (Aristoteles, Gökyüzü Üzerine, 1997, $286b^{10-15}$; $297b^{15-25}$-298^{5-10}) biçimli olduğunu ısrarla savunmuştu. Bununla birlikte Kopernik'in düşüncelerinin tarihsel bakımdan Batı kültür dünyasında daha derin bir etki yarattığı açıkça anlaşılmaktadır. Ancak kültürel anlamda derin etki yaratmış olsa da, bu tümce-

lerin bilimsel anlamda kanıtlanmış doğrular olup olmamasının üzerinde fazlaca durulmadığını, aksine doğru olduğu varsayımıyla harekete geçildiğini de hemen belirtmekte yarar vardır. Zira Kopernik'in görüşlerinin Kilisenin reddine karşın, gittikçe artan oranda kabul görmesi, bilimsel doğruluğundan daha fazla, yeni düşünce dünyasına kapı aralamak isteyen entelektüel topluluklar tarafından bir fırsat olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte yukarıda değinildiği üzere, söz konusu anlatımın güçlü bir zihniyet değişimini (Kuhn, Kopernik Devrimi, Batı Düşüncesinin Gelişiminde Gezegen Astronomisi, 2007, s. 27) başlattığına şüphe yoktur. Hele alıntının son cümlesinin bütünüyle mükemmel sıfatına koşut olarak tanrısallıkla bağının kurulması ise tam anlamıyla *yeni evren anlayışının metafizik art alanını* oluşturmaya yönelik olduğu açıktır. Bununla birlikte asıl önemli olan hususun var olanların, yani kâinatın, bu yoldan kavranabilir hale getirilmesini sağlamak olduğunun görülebilmesidir. Çünkü kavramlaştırma imkânı olmadığı sürece, anlama, anlamlandırma, kısaca bilgi sahibi olmak mümkün olamadığı gibi, var olanları mistik, mitolojik veya saf düşünce yoluyla tasarımlayamamış bir toplumun bilgi üretmesi de söz konusu değildir. Locke'un da değindiği üzere, nitelikler var olanlara aitken, kavramlar zihnimizdedir (Locke, 1992, s. 108). Ondan çok önce Aristoteles'in bilgiyi duyu aracılığıyla edinilenlerin sınıflandırılması (Aster, İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi, 1999, s. 200) olarak düşünmesinin de nedeni yine bu tasarımlamayla ilgilidir. Tasarımlama olmadan sadece duyu verileri yığını asla bilgiye dönüşmediği gibi, ilerlemeyi sağlayan mevcut olana yeni bir eklemenin yapılması, yani *yeninin* ortaya çıkarılması da ancak *nedenin bilgisiyle* olanaklı olmaktadır. Nitekim Eudoksos'tan ödünç almış olsa bile, Aristoteles'in Yerin evrenin merkezinde olduğu kabulünün (Aristoteles, Gökyüzü Üzerine, 1997, $296a^{25}$-$296b^{20-25}$) ve döngüsel devinimin mükemmel olduğuna ilişkin (Aristoteles, Fizik, 1997, $261b^{25-30}$; $264b^{5-10}$; $265a^{5-25}$) savunmasının mistik gerekçelerden kaynaklandığı açıktır (Hawking & Mlodinow, 2018, s. 14). Gerekçenin mistik, metafizik veya olgusal olması fark etmemektedir. Başka bir deyişle niteliği ne olursa olsun, kendisi de dâhil olmak üzere, merak duygusuna kapılarak çevresinde gördüğü her şeyi sorgulayan insanın duyularıyla edindiklerini belirli şekillerde birbiriyle ilişkilendirdiği, neden öyle olduklarını açıkladığı, yani söylemler oluşturduğu açıktır. Dolayısıyla sorgulamanın sonucunda oluşturulan söylem, aslında var olanları anlamak, anlamlandırmak ve açıklamak üzere geliştirilmiş kurgusal anlatımdan başka bir şey değildir. Bu anlatımın Yer'i ve Gök'ü kapsamasında yadırganacak bir şey olamayacağı gibi, önemli olan niteliği ne olursa olsun, ilk kurgunun oluşturulmasıdır. Çünkü ilk kurgu oluşturulamadığı sürece bilgi elde edilememekte, bilgi elde edilemediği sürece ilerleme de gerçekleşmemektedir. Zira Kopernik'in yaptığı aslında ilk kurgu olan Yer merkezli evren anlatımında değişikliğe gitmektir. Bunun için uzun zaman boyunca konumundaki ayrıcalığın doğru kabul edilmesiyle birlikte, bütün var olanların

merkezinde bulunduğu kabulüne dayalı olarak, Dünyayla ilişkilendirilmiş pek çok gök görüngüsünü Güneş ile ilişkilendirmiştir. Yukarıda söz konusu edilen *yeni* de budur. Ancak bu son derece sıradan görünen, sade ve yalın kurgunun o tarihten itibaren Batı toplumunun düşünsel gelişimindeki köklü değişimin başlangıcını oluşturduğu (Kuhn, Kopernik Devrimi, Batı Düşüncesinin Gelişiminde Gezegen Astronomisi, 2007, s. 27-28) açıktır. Kopernik'in böyle bir değişimi hayal ettiğini söylemek zor olmakla birlikte, yaptıklarının aslında medeniyetlerin kurucu unsurlarından biri olan bilimdeki köklü yeniliklerin aynı zamanda toplumların entelektüel gelişmelerinin de itici gücü olduğunu göstermesi dikkat çekicidir. Buradan hareketle, toplumsal *ilerleme* ile *evren tasavvuru* arasında doğrudan ilişki (Schweitzer, 2011, s. 40) olduğu düşüncesine dayalı olarak geliştirilen yaklaşımların, nedenlerini anlamak da mümkün olmaktadır. Üstelik medeniyet tarihi kitaplarında bu türden yaklaşımları kanıtlayacak çok sayıda örnek bulmak da mümkündür. Ayrıntısına girmeden sadece Hristiyan Ortaçağ'ında ileri sürülen ilkel evren tasavvurunu ifade etmek bile söz konusu yaklaşımın doğruluğunu göstermeye yeterli olacaktır.

Bilindiği üzere, Hristiyan Ortaçağ'ında dinin önermeleriyle çelişkiye düşmemek kaygısıyla Grek düşünürlerin geliştirdiği mistik gerekçeli evren tasavvurunu benimsemekte kaçınan, buna karşın kendi evren tasavvurunu da oluşturamayan Hristiyan Ortaçağ entelektüelleri ciddi bir açmaza düşmüşler ve giderek *ilkel* bir evren tasavvuruna mahkûm olmuşlardır (Unat, 2001, s. 60-79, özellikle sayfa 61). Nitekim kendi özgün evren tasavvurlarını oluşturamadıkları için sonunda pagan deseler de Aristoteles'in evren tasavvuruyla yollarına devam ettikleri ve asla özgün düşünceler geliştiremedikleri çok iyi bilinmektedir. Gelişme veya aynı anlama gelmek üzere ilerleme, insanın kavrayışı söz konusu edildiğinde, aynı zamanda yeterli, yetkin ve olgun olmayı da kapsadığından, var olanların bir aradalığının ifadesi olan kâinatın belirli biçimde tasarımlanması, bu durumda Yerin ve insanın da nasıl konumlandırılacağının ön koşulu olmaktadır. Nitekim Hristiyan Ortaçağ'ında karşılaşılmayan, ancak Grek medeniyetinde karşımıza çıkan ilk başarı da aslında *kâinat tasarımı veya tasavvuru* ve bunun sonucu olarak geliştirilen *vaziyet alış* ve ona bağlı olarak ortaya çıkan *bilgi dünyası*dır. Bütün bunlar Medeniyetin aslında bütünüyle mahiyeti ne olursa olsun, bir bilgi sorunu olduğunu ortaya koymaktadır.

Mahiyetini tartışmaksızın genel anlamda bilgi ile medeniyet arasındaki ilişkiyi, kavramsal düzlemde irdeleyerek daha açık hale getirmek olanaklıdır. Şöyle ki, gündelik dilde de kullandığımız *kâinat* sözcüğü var olanlar (Devellioğlu, 1986, s. 579) demek iken, *âlem* ve Batı dillerinde yer alan *kozmos* sözcükleri ise doğrudan doğruya üzerine konuşabilme imkânı elde edilmiş, yani düşünülür, akledilir, zihinsel evren ve dünya gibi, bilgi formlarının ifadesidirler (Peters, 2004, s. 204). Dolayısıyla âlem ve kozmos sözcükleri ontolojik değil, epistemolojik anlamda

kavranmış olanı ifade eden belirlemelerdir. Öyleyse görüneni açıklamanın yolu kavramlaştırabilmek, başka bir deyişle sorun olarak görünen durumu açıklamak için aklın kabul edebileceği türden bir cevap bulmaktır (Kuhn, Kopernik Devrimi, Batı Düşüncesinin Gelişiminde Gezegen Astronomisi, 2007, s. 31). Bu cevabın olgulardan türetilmiş veya salt hayal gücünün kurgusuyla elde edilmiş olması başlangıçta fark etmemektedir.

Kâinat hakkında bu türden bir kavrayışın ilk örneğini Grek medeniyetinin önemli kent devletlerinden biri olan Knidos'ta Eudoksos vermiştir; en azından yazılı kaynaklar böyle olduğunu bildirmektedirler.[2] Var olanları bir arada kavranabilir bir yapı haline geometri aracılığıyla ilk kez getiren Eudoksos, *ortak merkezli küreler modelini* geliştirmiştir (Ronan, 2003, s. 102-104). Böylece Grek medeniyetini oluşturacak tasavvuru geliştirme yolunda önemli bir adımı atmış olan Eudoksos, hem var olanların bir aradalığını biçimlendirmiş, hem her bir var olanın konumunu belirlemiş, hem de bir bütün olarak var olanlar üzerine önerme kurabilme imkânını ortaya koymuştur. Onun bu tasarımı olmasaydı Aristoteles'in külliyatının ortaya çıkmasının söz konusu olamayacağını ileri sürmek fazlaca iddialı bir söylem olarak görülebilir olsa da, Eudoksos'un kurgusunun, özünde, *mu'allim-i evvelin* düşünce ve söz dünyasının gelişiminde önemli bir işlevi yerine getirmiş olduğuna itiraz etmek anlamlı değildir.

Böyle söylemekle elbette Aristoteles'in başarısını bütünüyle Knidoslu Eudoksos'un modeline bağlamak gibi bir niyetimin olmadığını, aksine bu model olmaksızın Aristoteles'in evren tasarımının bir parçası olarak ne Dünyanın ne de insanın konumuna ilişkin bir belirlemede bulunmasının olanaklı olamayacağına dikkat çekmek istediğim bilinmelidir. Çünkü Aristoteles düşüncesinin esasını oluşturan pek çok belirlemesinden biri olan *"her öğenin doğal bir yeri vardır"* (Aristoteles, 1997, 230b$^{10\text{-}30}$; ayrıca Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 1997, 269a$^{10\text{-}15}$) biçiminde ifade edebileceğimiz yargısı, Eudoksos'un modeline dayanmaktadır ve bu yoldan Dünya ve insanın konumunun belirlenebilmesinin imkânı doğmuştur. Bu yüzden Medeniyet tasavvurunun görünür kılınmasını sağlayan *ilk söylem,* tutarlı çıkarımlara ve akıl yürütmelere olanak vermesi dolayısıyla olağanüstü önem taşımaktadır; zira daha sonraki *anlatılar* ilk söylemi desteklemek, eleştirmek, düzeltmek veya yenisini önermek biçiminde gerçekleşmektedirler. Üstelik bu durum Medeniyetin kurucu entelektüel öğelerinden biri olan bilimin gelişmesinin de istisnasız kuralıdır. Mesela Eukleides'in düzlem geometriyi betimlediği *Elementler* adlı kitabında, daha önceki anlatıları *ilk söylem* olarak düşünce tarihine kazandırmamış olsaydı, sonraki dönemlerde astronomi dâhil birçok bilim dalının gelişiminden de söz etmek kolay olamayacaktı. Bütün geo-

[2] Antik Grek dünyasında geliştirilen evren modelleri hakkında detaylı bilgi edinmek için şu kaynağa bakılabilir. Olaf Pedersen, *Early Physics and Astronomy, A Historical Introduction*, Cambridge: Cambridge University, 1996, s. 59-89.

metri tarihi *Elementler*'in *desteklenmesi, eleştirilmesi, düzeltilmesi* ve yerine *yenisinin önerilmesi*nden ibarettir. Bu hususun doğru kavranması için 19. yüzyılda ortaya çıkan düzlem düşüncesine dayandırılmamış geometrilerin doğuşunun yaklaşık 2300 yıl boyunca *Elementler*'de yer verilen beşinci postulat (Topdemir & Unat, 2018, s. 298-299; Tekeli, ve diğerleri, 2001, s. 89-90) üzerine yapılan tartışmalardan doğduğunun hatırlanması yeterli olacaktır (Cajori, 2014, s. 42). Bu bağlamda Eudoksos'un geliştirdiği evren modeli de benzer bir biçimde bir *ilk söylemdir* ve yaklaşık 1800 yıl boyunca evren düşüncesinin temelini oluşturmuştur (Ronan, 2003, s. 102). Bu bağlamda daha önce birkaç kez vurgulanan, *yenisinin önerilmesi* ifadesinin anlamı da buradan ortaya çıkmakta ve ilk söyleme karşı yeni bir söylem geliştirmeyi dile getirmektedir. Yeni söylem geliştirmeyi ise *almaşık oluşturmak* şeklinde adlandırabiliriz.

Medeniyet Değişimleri Olarak Almaşık Söylemler

Kapsayıcı ve kuşatıcı yapılar olarak düşüncede yer edinen evren tasavvurlarının, kapsadıkları her şeyi belirli biçimlerde konumlandırdıklarına ve anlamlandırdıklarına şüphe yoktur. Yer merkezli evren tasavvurundan, Güneş merkezli evren tasavvuruna geçmekle insanın konumunun ve anlamının bütünüyle değişmesi bunun en güzel kanıtıdır. Öyleyse *Medeniyet evren tasavvuruyla başladığı gibi, tasavvurun değişmesi, yani almaşık söylemin geliştirilmesiyle de değişime uğramaktadır.* Tek bir medeniyetten değil de, medeniyetlerden söz etmemizin nedeni de insanın sürekli almaşık söylemler oluşturabilme becerisidir. Yukarıda söz konusu edilen *ilk söylem* de aslında kendinden sonraki düşünceleri biçimlendiren örnek anlatım anlamına gelmektedir. Bununla birlikte bu noktada biraz ayrıntıya gerek vardır. Zira zihinler ilk söylemin biçimlendirici etkisinden, yani koşullandırmasından kurtulmadığı sürece özgün düşünceler geliştirememektedirler. Bu durumu evren modelleri üzerinden ifade etmek gerekirse, örneğin sürekli Yer'in durağan, buna karşın evrenin hareketli olduğunu kabul edip, başka türlü de bir düzenin olup olamayacağını sorgulamaya izin verilmezse almaşık, yani yeni bir söylem oluşturmak mümkün olmamaktadır. Başka bir deyişle olageleni farklı tarzda görebilme (Kuhn, Bilimsel Devrimlerin Yapısı, 1982, 12. Bölüm) becerisi gelişmediği sürece almaşık söylem ileri sürülememektedir. Bu açıdan bakıldığında ilk söylemin koşullandırıcı ve engelleyici bir nitelik taşıdığı düşünülebilir. Oysa insan zihnini koşullandırıcı etki taşısa da, bilim tarihi incelemeleri *ilk söylemin* geliştirilmesinin, almaşık söylem kümelerinin oluşabilmesinin ilk koşulu ve belirleyicisi olduğunu göstermektedir (Kuhn, Bilimsel Devrimlerin Yapısı, 1982, s. 42). Bu bakımdan yukarıda vurgulanan Eukleides Dışı Geometrilerin *ilk söylem* olan Eukleides geometrisine almaşık olarak geliştirildiği tekrar hatırlanmalıdır.

Almaşık oluşturmak konusunu evren tasavvuru bağlamında da özelleştirmek olanaklıdır. Eudoksos'un evren tasarımını MS 150'lerde sadeleştiren ve

geliştiren Ptolemaios, ortaya koyduğu Yer merkezli evren modeliyle kendinden sonraki yüzyılların medeniyet tasavvurlarının formunu oluşturduğunu (Ronan, 2003, 132-133) belirtmemiz gerekir. Medeniyetin devamlılığını sağlayan almaşık düşünebilme becerisinin gelişebildiği Modern dönemin başlarında Grek döneminde iltifat edilmeyen Güneş merkezli evren modeli Kopernik tarafından tekrar gündeme getirilmiş, var olanların bir aradalığına farklı tarzda bakabilmesi ve almaşık düşünebilmesi sonucunda Yer merkezli evren modelinin yerine geçirilmiştir. Modern Batı uygarlığına formunu veren aslında bu almaşık düşünebilme becerisinin olduğunu bugün çok iyi anlamış bulunmaktayız. Nitekim İslâm medeniyetinin tarihsel başarısını yineleyememesinin altında yatan en önemli eksiklik de günümüzde almaşık düşünebilme becerisinin bir türlü geliştirilememesidir. Mevcut olana farklı tarzda bakabilme konusunu da yine Kopernik'in özgün metnindeki ifadelerine dayanarak aydınlatmak mümkündür.

Kopernik geleneksel kabulün aksine Yer'in hareketli olabileceğini ileri sürerken şunları belirtmektedir. "Yeryüzünün dünyanın ortasında devinimsiz durduğu konusunda düşünürler arasında öyle bir uyuşma var ki, tersini kabul etmek, gülünç olmaktan öte, tasarlanamaz olarak görülüyor, ama yine de konuyu dikkatle ele alırsak, bu sorunun henüz çözülmemiş olduğu ve bu yüzden de bu çalışmanın hiç de küçümsenmemesi gerektiği görülecektir." (Copernicus, 2002, s. 28).

Bu tümceler açıkça her tür otoriteye karşın, düşüncenin özgürce dile getirilmesinin, güçlü bir biçimde savunulmasının ve mevcut durumun farklı biçimde değerlendirilmesinin, almaşık oluşturulabilmesi açısından ne denli önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Açıkça görülmektedir ki, bu yapıldığı takdirde ancak yeni düşüncelere kapı açılabilmektedir. Kopernik bunu yapabildiği için, niçin "Gökyüzü kıyaslandığında ölçülemez büyüklüğe sahipken ve dönmesi bir sorun olarak görülmezken, son derece küçük bir büyüklüğü oluşturan Yeryüzünün dönmesinden kaygı duyulmaktadır" (Copernicus, 2002, s. 31) sorusunu sorarak cevap bulabilmiş ve Batı medeniyetine yeni bir yol ve yön verebilmiştir. Bu başarı bilimsel ilerlemeye ilişkin temel bir düşünceyi de kurala bağlamaktadır. Yeni bir fikri ileri sürmek kadar, onu *haklı kılmak, nedene dayalı açıklamasını yapmak, gerekçelendirmek, kısaca kanıtlamak* da gerekli ve önemlidir. Kopernik'ten çok önce Sisamlı Aristarkhos tarafından hemen hemen benzer şekilde kurgulanmış olan Güneş merkezli evren modelinin benimsenmemesinin nedeninin bütünüyle gerekçelendirme noksanlığı olduğunu bugün açıkça bilmekteyiz. Oysaki yukarıdaki satırlarda açığa çıktığı üzere, Kopernik görüşlerini felsefenin imkânlarını ve kendisine kadar gelen dönemde kazanılmış olan düşünsel mirası etkili bir biçimde kullanarak savunabildiği için kabul görmüş, geliştirdiği evren tasavvuru yeni bir medeniyetin oluşumunu sağlamıştır. Peki, neden evren tasavvuru medeniyetin oluşumunda temel bir rol oynamaktadır?

Bu soruyu doğru bir biçimde cevaplayabilmek için ek bir soruyu daha sorarak cevap oluşturmak uygun olacaktır. Neden insanlar çok eski dönemlerden itibaren sakini oldukları dünya kadar, kendilerine çok uzakta olan evreni, kutup yıldızını, gezegenleri vb. merak etmişlerdir? Bu ilgiyi salt merak duygusunun tatmininin bir sonucu olarak değerlendirmek, ancak merak ettiği için balığın kavağa çıkabileceğini söylemek kadar değerli bir açıklama olabilir. Elbette merak araştırmaya sevk edici çok önemli bir güdüdür; ancak insanı araştırmaya sevk eden onun kadar etkili bir diğer yetisi daha söz konusudur: Hayal gücü. Evren gibi devasa büyüklüğü, içerdiği uyumu ve güzelliği kavramak ancak hayal gücüyle mümkün olmuştur. Dünyanın öküzün boynuzları üzerinde veya dev bir kaplumbağanın sırtında durduğu (Hawking & Mlodinow, 2018, s. 11) vb. çok sayıda *efsaneler üretmek* duyuların sağladığı veri değil, aksine hayal gücünün yarattığı açıklama formlarıdır. Demek ki merak duygusuna dayanarak oluşturulan *söylem* (theoria) sadece olup biteni izlemekle değil, anlamak, anlamlandırmak ve açıklamak için hayal gücünün yaratıcılığını da gerektirmektedir. Yoksa eylemsizlik hareketini açıklamak olanaklı olamazdı. Bu türden kavrayış biçimine *soyutlama* veya *ideal* düzlemde inceleme denmektedir. Bu konuyu modern felsefenin kurucularından Locke da ele almış ve soyutlamanın önemine değinmiştir. Ona göre sözcükler bizdeki ideleri oluşturan dışımızdaki tekil şeylerin işaretleridir. Bu yüzden duyumların neredeyse sınırsız çokluğunun yaratacağı kargaşadan kurtulmak için insan zihni bunları genelleme eğilimindedir ve bunu da tekillere ilişkin duyumların izlenimlerini zaman ve mekândan ayırarak sadece zihinde oluşan görüntüler olarak ele almak biçiminde gerçekleştirir. Buna da soyutlama denir (Locke, 1992, s. 126) demektedir. Nitekim modern dönemin varlığa bu türden yaklaşımı bilim yapma biçimini de değişime uğratmış ve sonuçta matematik fizik gerçekliğin temeli haline getirilmiştir. Bunun anlamı niteliksel dünyayı bırakmak, başka bir deyişle duyuların sağladıklarını özneye göreli hale getirmek demektir. Bu açıkça varolan dünyayı cisimleşmiş geometrinin dünyası (Koyre, 1989, s. 48) olarak kabul etmekten başka bir şey değildir.

Demek ki Medeniyet, gerektiğinde problemleri soyut ve ideal biçimde inceleyebilme becerisiyle de yakından ilişkilidir. Bilimin gelişme ivmesini ve niteliğini kaybettiğinde yeniden bu niteliğini kazanması idealleştirme, soyutlama ve mevcut duruma farklı tarzda bakabilme becerisinin bir sonucudur. Buna istersek *düş kurmak* da diyebiliriz. Çünkü bütün düşler, tıpkı bilimlerin öndeyide bulunmaları gibi, geleceğin tasavvuruna yönelik eylem izlencelerini barındırırlar. Francis Bacon'ın bilimlerin sağladığı olanaklar üzerinden modern Avrupa'nın kurulmasına ilişkin büyük yenilenme (Losee, 1993, s. 64) adını verdiği düşü bu noktada aydınlatıcı olabilir. Şu hâlde düş kuramayan, mevcuda farklı biçimde bakmayı beceremeyen medeniyetlerin ortadan kalktığını söylemek yanlış olmayacaktır.

Efsaneler konusuna geçmeden soruyu bir başka açıdan daha değerlendirmekte yarar vardır. Hayal gücüne dayalı efsaneyi ancak sağlam, güvenilir, du-

yusal kanıt ortadan kaldırabilmektedir. Bunu en iyi biçimde Kepler'in gezegen yörüngelerinin elips olduğunu matematik hesaplama ve gözlem yoluyla kanıtlamasında görmek mümkündür. Yörüngelerin daire olduğu düşüncesi, Eudoksos'tan itibaren gerçekte gökyüzünün ezeli ve ebedi olduğu kabulüyle oluşturulmuş ve Aristoteles'in daha önce değinilen düşüncelerini dayandırdığı güçlü argümanlarıyla hakikate dönüştürülmüş bir önyargı ürünüydü. Buna karşın, elips mükemmel kabul edilmediği için, Kepler dâhil bilim insanları yörüngelerin elips şeklinde olmasından daima rahatsızlık duydular. Elips yörünge fikrinin yarattığı rahatsızlığın asıl nedeni ise aslında binlerce yıldır evrene ilişkin geliştirilmiş *düzenlilik* kabulünü sonlandırması, yani kozmosun sonu olmasıydı. Ancak bu rahatsız edici kanıta dayalı bilgi, yani yörüngelerin elips olduğu bilgisi, doğal hareket kabulünü de ortadan kaldırdığı için, o zaman gezegeni elips üzerinde harekete mecbur eden bir kuvvete gereksinimin duyulmasını zorladı ki, Kepler buna manyetik güç kavramlaştırmasıyla çözüm bulmaya çalıştı (Hawking & Mlodinow, 2018, s. 16). İşte herhangi bir konuda bütünüyle doğru olmasa da, bir ilk söylemin geliştirilmesinin önemi de burada yatmaktadır. Çünkü yukarıda da vurgulandığı üzere, gelişme ilk söylem üzerinde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla evren tasavvurunun gözlemle değişmesi, yeni bilgilerin edinilmesinin de yolunu açmış ve bu noktada medeniyetin kurucu unsurları olan bilim, felsefe ve sanatın kuramsal ve olgusal açılardan ayrıştırılmasına (Kuhn, Bilimsel Devrimlerin Yapısı, 1982, s. 55-57, ayrıca 108 ve 126) imkân sağlamıştır. Bu ayrıştırma sonucunda mevcut tasavvurun bütünüyle terk edilmesi [dairesel yörünge yerine elips yörüngenin geçmesi] veya kısmen düzenlenerek [merkeze, Yer'in yerine Güneş'in konulması] varlığını sürdürmesi basit bir ayrıntıdır.

Evren tasavvurunun değişmesinin yarattığı bir diğer gelişme de yeni tasavvuru görünür hale getirecek araçların geliştirilmesini zorlamasıdır. Eudoksos kendi tasavvuruna geometri aracılığıyla görünürlük kazandırmıştı. Elips yörüngenin keşfedilmesiyle birlikte mevcut görünür düzenlilik ortadan kalkınca, yeni bir tasavvur ve onu görünür kılacak araçlara gereksinim olacağı açıktır. Kepler'in tasavvurunun gereksinim duyduğu matematik aracı, Newton'un geliştirmesiyle (Hawking & Mlodinow, 2018, s. 17) yeniden kozmos, yani düzenli evren kavranır hale gelmiştir. Demek ki medeniyet bir yönüyle de *tam sayabilmek ve doğru ölçebilmekle* ilgilidir. Buna modern dönemin başlarında doğayı matematiğin sunduğu imkânlar, kurallar, teknikler ve yöntemlerle kavrayabilme adı verilmiştir. Modern dönemin doğa anlayışının "matematiğe indirgenmiş doğa" (Hızır, 1981, s. 268) biçiminde dile getirilmiş olmasının nedeni de budur. Üstelik bu modern dönemde keşfedilmiş bir düşünce de değildir. Zira klasik dönemde İslâm dünyasında kimya alanında ortaya çıkan parlak başarının sahibi olan Câbir İbn Hayyân da böyle düşünmekteydi. Ona göre, doğadaki her parçacığı, parçacıklar arasındaki etkileşimi ve hatta bütün insani duyguları matematik ile dile

getirmek (Sezgin, İslâm Kültür Dünyasının Bilimler Tarihindeki Yeri, 2004, s. 25; Sezgin, İslam'da Bilim ve Teknik, 2008, s. 10) mümkündür. Câbir'in düşünceleri Batı Ortaçağında da etkili olmuş ve Roger Bacon, İbn Rüşd'ün bilim anlayışına göndermede bulunarak, bilgiye kesinliği ancak matematiğin sağlayacağını, dolayısıyla da bilgiyi matematiğe dayandırmak (Koyre, 1989, s. 58) gerektiğini belirtmektedir.

Buraya kadar anlatılanların tamamlanması için bu noktada bilimsel açıklamanın doğası veya bilimsel açıklama olarak kabul edilen ve benim *söylem* veya *söylem kümesi* olarak değerlendirdiğim kuramın doğası üzerine ek bir tartışmaya ve değerlendirmeye daha ihtiyaç vardır. Bilim felsefesindeki yaygın kullanımına veya Kuhn'a göndermede bulunarak model veya örnek olarak kabul edeceğimiz kuram sadece zihnimizde bulunur. Yukarıda düş kurmakla benzetim yaptığımız öndeyide bulunmak ve mevcut verileri tanımlamak gibi iki önemli işlevi olan kuramlar doğası gereği, özellikle de öndeyide bulunmalarının beklentisinden dolayı daima sınanmaya açık varsayımlardır (Popper, 1998, s. 63 vd.). Bu yüzden değişmektedirler. Tarih boyunca onca kuramın atılıp yerine yenisinin getirilmesinin nedeni olgusal ve mantıksal sınanma (buna istersek daha önce belirttiğimiz üzere, ayrıştırma da diyebiliriz) sonucunda başarısız olunca terk edilmeleridir. Bu noktada amacımız olmaması dolayısıyla kuram değişimi tartışmasına girmeksizin, her kuramın amacının ilişkin olduğu olgu alanını, örneğin evren, açıklamak olduğunu belirtmekle yetinebiliriz. Bu görevini yerine getirebilmesi için de bir kuramda öncelikle *değişim yasaları* ve başlangıcı belirlemeye yönelik *soru* yer almalıdır (Hawking & Mlodinow, 2018, s. 18-19). Yukarıda göndermede bulunulan efsaneler üretmek ifadesinin kaynağı da aslında başlangıcı belirlemeye yönelik soruya cevap geliştirme kaygısından kaynaklanmaktadır. Öyleyse medeniyetin efsaneler üretmek olduğu düşüncesine yeniden dönebiliriz.

Medeniyetlerin Başlatıcıları Olarak Efsaneler

Efsaneler yoluyla olup bitenleri anlamak insanın çok uzun yüzyıllarını almıştır. Bu yüzden Comte'un efsaneler yoluyla var olanları anlamaya çalışmanın insanın doğal gelişiminin bir gereği olduğunu savunduğu ve giderek aslında insanın bu türden, yani bilimsel olmayan açıklamalarda bulunmasının da olguları birbirine bağlamak için her dönemde herhangi bir teoriye ihtiyaç (Comte, 2015, s. 22) duyması olduğunu belirtmektedir. Buradan hareketle evrenin iç içe geçmiş kürelerden oluştuğu yanıtının da bir efsane olduğunu belirtmek gerekmektedir. Çünkü efsaneler aslında sorulara hayal gücünün idealleştirme ve soyutlama becerisiyle oluşturarak verdiği belirli yanıtlardır. Entelektüel kültür tarihi olup bitenlere ilişkin geliştirilen bütün yanıtların bilimsel olmasının gerekmediğini göstermektedir. Önemli olan efsane yoluyla oluşturulan yanıtın, yukarıda değinildiği üzere, yeni ve başka soruların sorulmasını, yani almaşık cevapları ge-

rektirecek şekilde bir zorunluluğu ortaya koymasıdır. Nitekim felsefe tarihinin başlarında temel soru *ilk ana madde* (arke) hakkında sorulmuş ve soruya ilişkin çok sayıda efsane yanıt verilmiştir. Demek ki efsaneler hem sorulara verilen yanıtlardır; hem de yeni efsanelerin oluşturulması için gerekli yeni sorulara yol açmaktadırlar. Zira insan gördüğüyle yetinmemekte, olup bitenlere ilişkin neden öyle olduklarını ortaya koyacak doyurucu cevaplar bulmak istemektedir. Nedene dayalı doyurucu cevap verilmediği sürece oluşturulan her karşılık sadece efsane düzleminden ibaret kalmaktadır. Ay tutulmasının görülmesi veya Thales'in Güneş tutulmasını önceden haber vermesi, nedeni ortaya koyulmadığı sürece birer olgu tespitinden ibaret kalmaktan daha fazla anlamlı değillerdir. Benzer şekilde "var olanların kaynağı nedir" sorusuna neden niteliğinde verilen ilk cevabın yine bir efsaneden kaynaklanması bundandır. Thales'in *ilk ana madde* nedir sorusuna önerisinin su olmasında ünlü Su (Okyanus) Efsanesinin etkisinin olmadığını söylemek anlamlı (Gökberk, 1980, s. 21) değildir.

Efsane konusunu kapatmadan önce bir hususu daha aydınlatmakta yarar vardır. Medeniyet tarihine yönelik araştırmalar çeşitli Grek öncesi medeniyetlerin, daha sonraki dönemlerde ortaya konulan kuramsal bilimsel çalışmalara eşdeğer bir entelektüel yapıdan tamamen yoksun olabileceğine inanmanın zor olduğunu ortaya koymuştur; çünkü maddi dünyanın kökeni ve gelişimi hakkında asla düşünmeyen bir insan (veya topluluk) hayal etmek neredeyse imkânsızdır. Başka bir deyişle her dönemde insan var olanlar üzerine düşünmüş ve bir söylem geliştirmiştir. Bu bağlamda evrenin nasıl oluştuğu hakkında fikirlerini sorabilseydik, örneğin Mısırlılar bu sorumuzu nasıl cevaplardı? Sorunun cevabını belki zengin Mısır edebiyatından bulmak mümkündür ve bu açıdan değerlendirildiğinde, Mısırlıların soruya verecekleri en uygun cevap doğadaki değişimleri, Tanrıların bireysel eylemlerine geri götüren bir hikâye anlatmaları olabilirdi. Böylece, ünlü Memphis kozmogonisini neden geliştirdiklerini anlayabilmekteyiz. Bu efsanevi anlatıma göre evren, başlangıçta bulunan Nun adlı kaotik tek bir okyanustan veya dev su kütlesinden, Güneş Tanrısı Atum tarafından oluşturulmuştur. Tanrıların ve okyanusun adları kısmen değişse de, benzer söylencelere Babil'de, Mezopotamya'da ve diğer eski medeniyetlerde de rastlanmaktadır (Pedersen, 1996, s. 8). Daha önce değindiğimiz okyanus efsanesinin aslında yeni olmadığını ve Antik Yunan'dan çok önceden Mısır'da geliştirilmiş olduğunu bu yoldan görmekteyiz. Memphis kozmogonisine benzer anlatımlar Hesiodos'un kozmogonisinde de yer almaktadır (Jones, 2006, s. 16). Demek ki medeniyet bir bakıma efsane niteliği taşısa da, geçmiş söylemlerin mevcut durumdaki bilgi dünyası açısından yeniden üretilmesi anlamına gelmektedir.

Geçmişin Yeniden Üretilmesi Olarak Medeniyetler

Geçmişin yeniden üretilmesinin ne anlama geldiğini daha açık bir biçimde ünlü Türk bilim insanı Bîrûnî'nin (öl. 1048) geçmiş medeniyet mirasına ilişkin değerlendirmelerinden hareketle kurgulamak olanaklıdır. Bîrûnî şunları belirtmektedir: "Ben her kişinin kendi çalışmasında yapması gerekeni yaptım. Öncellerinin başarılarını minnettarlıkla karşılamak, onların yanlışlarını ürkmeden doğrulamak, kendisine gerçek olarak görüneni gelecek kuşağa ve sonrakilere emanet etmek." (Sezgin, 2008, s. 1).

Bu alıntıda geçmişin kültürel mirasına yönelik atılması gerekli olan üç adımın dikkatlice dile getirildiği görülmektedir:

1) Kendi düşünce dünyasını oluşturabilmek için öncekilerin başarılarından yararlanmak.
2) Bunu yapabilmek için öncekilerin bıraktığı mirası dikkatli bir biçimde analiz etmek.
3) Analiz sonucunda geçerli olanları almak, geliştirmek ve geleceğe aktarmak.

Bîrûnî'nin geçmiş medeniyetlerin entelektüel mirasına ilişkin bu yaklaşımına benzer bir anlatımı ünlü bilim tarihçisi Fuat Sezgin ise şöyle ifade etmektedir. 1) Geçmiş medeniyetlerin mirasının kararlı ve yoğun şekilde elde edilmesi ve öğrenilmesi; 2) Bu sürecin devlet tarafından sistemli şekilde desteklenmesi; 3) Din tarafından rahatsız edilmemiş olması. Ona göre bu yoldan alımlama gerçekleştikten sonra başarı elde edebilmek için de, alınan bilginin, deneyimin ve araçların sadece kullanılması değil, aynı zamanda yeni kültür çevresinin bir parçası olacak şekilde geliştirilmesi ve katkı yapmayı amaçlayan bir doğrultuda adeta yeniden üretilmesi (Sezgin, 2008, s. 168) zorunludur.

Sonuç

Bîrûnî yüzyıllar öncesinde bilim tarihi çalışmalarının bugün bize sağladığı verilerin ortaya koyduğu ilk önemli uyarıcı sonucu açıkça dile getirmektedir: Her medeniyetin, öncesinin, egemenlik döneminin ve kendinden sonrasına yarattığı etkisinin olmak üzere üçlü bir gelişme seyri vardır. Bu bakış açısına dayalı olarak kendi medeniyetimize baktığımızda, öncesinde nelerin olduğunu açık bir biçimde ortaya koymamızın ve daha sonra gerçekleşen gelişme çizgisindeki kırılmaları belirlememizin, durağanlaşmış olan entelektüel yaşamımızı yeniden nasıl etkin hale getireceğimize yol gösterici olacaktır. İlk anda yakın geçmişimizde İslâm medeniyetinin bulunduğunu, onun öncesinde de çok uzun bir geçmişin mirası olarak İslâm öncesinde gerçekleştirilmiş bir medeniyetimizin bulunduğunu bilmekteyiz. O halde gelişmenin ve ilerlemenin nesnesi değil de, öznesi olmak için bu uzun mirası gün ışığına çıkarmak, özümsemek ve nasıl çıkarılacağına ilişkin sağlam bir yöntem geliştirmek öncelikli sorunumuzun olması gerekmektedir. Bu

konuda Cumhuriyet döneminde kazanılmış ve kaydedilmiş önemli deneyimleri ve Cumhuriyetten bir yüzyıl öncesinden itibaren özellikle Avrupa medeniyetinin tarihsel araştırma birikimi elimizde olduğuna göre, artık düşünsel arka alanı oluşturulmuş kendi medeniyet tasavvurumuzu biçimlendirecek ve belirginleştirecek çalışmalara hız verme zamanı gelmiştir.

Kaynaklar

Aristoteles. (1997). *Fizik.* (S. Babür, Çev.) İstanbul: Yapı ve Kredi Yayınları.

Aristoteles. (1997). *Gökyüzü Üzerine.* (S. Babür, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Aster, E. v. (1972). *Bilgi Teorisi ve Mantık.* (M. Gökberk, Çev.) İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi.

Aster, E. v. (1999). *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi.* (V. Okur, Dü.) İstanbul: İm Yayıncılık.

Cajori, F. (2014). *Matematik Tarihi* (2 b.). (D. İlalan, Çev.) Ankara: ODTÜ Yayıncılık.

Comte, A. (2015). *Pozitif Felsefe Dersleri ve Pozitif Anlayış Üzerine Konuşma.* (E. Ataçay, Çev.) Ankara: Bilgesu Yayıncılık.

Copernicus, N. (2002). *Gökcisimlerinin Dönüşleri Üzerine.* (S. Babür, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Devellioğlu, F. (1986). *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lûgat* (7 b.). Ankara: Aydın Kitabevi.

Gökberk, M. (1980). *Felsefe Tarihi.* İstanbul: Remzi Kitabevi.

Hawking, S., & Mlodinow, L. (2018). *Zamanın Daha Kısa Tarihi* (20 b.). (S. Öğünç, Çev.) İstanbul.

Hızır, N. (1981). *Felsefe Yazıları* (2 b.). İstanbul: Çağdaş Yayınları.

Jones, W. T. (2006). *Klasik Düşünce Batı Felsefesi Tarihi* (Cilt I). (H. Hünler, Çev.) İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

Koyre, A. (1989). *Yeniçağ Biliminin Doğuşu, Bilimsel Düşüncenin Tarihi Üzerine İncelemeler.* (K. Dinçer, Çev.) İstanbul: Ara Yayıncılık.

Kuhn, T. S. (1982). *Bilimsel Devrimlerin Yapısı.* (N. Kuyaş, Çev.) İstanbul: Alan Yayıncılık.

Kuhn, T. S. (2007). *Kopernik Devrimi, Batı Düşüncesinin Gelişiminde Gezegen Astronomisi.* (H. Turan, D. Bayrak, & S. K. Çelik, Çev.) İstanbul: İmge Kitabevi.

Locke, J. (1992). *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme.* (V. Hacıkadiroğlu, Çev.) İstanbul: Ara Yayıncılık.

Losee, J. (1993). *A Historical Introduction to the Philosophy of Science* . Oxford University Press: Opus.

Pedersen, O. (1996). *Early Physics and Astronomy, A Historical Introduction.* Cambridge: Cambridge University.

Peters, F. E. (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü.* (H. Hünler, Dü., & H. Hünler, Çev.) İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

Popper, K. R. (1998). *Bilimsel Araştırmanın Mantığı.* (İ. Aka, & İ. Turan, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Ronan, C. A. (2003). *Bilim Tarihi Dünya Kültürlerinde Bilimin Tarihi ve Gelişmesi.* (E. İhsanoğlu, & F. Günergun, Çev.) Ankara: TÜBİTAK.

Schweitzer, A. (2011). *Medeniyet Felsefesi I.* (Y. Kaplan, Çev.) İstanbul: Külliyat Yayınları.

Sezgin, F. (2004). *İslâm Kültür Dünyasının Bilimler Tarihindeki Yeri.* Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi.

Sezgin, F. (2008). *İslam'da Bilim ve Teknik* (Cilt 1). (H. Kaplan, A. Aliy, Dü, & A. Aliy, Çev.) İstanbul: Türkiye Bilimler Akademisi, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı.

Tekeli, S., Kahya, E., Dosay, M., Demir, R., Topdemir, H. G., Unat, Y., & Koç Aydın, A. (2001). *Bilim Tarihine Giriş.* Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.

Topdemir, H. G., & Unat, Y. (2018). *Bilim Tarihi.* Ankara: Pegem Akademi.

Unat, Y. (2001). *İlkçağlardan Günümüze Astronomi Tarihi.* Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.

Kathe Kollwitz

MEDENİYET KRİZİ ve BİR DEĞERLENDİRME

Ali Osman GÜNDOĞAN*

Özet: Dünya, bir medeniyet krizi yaşamaktadır. Bu kriz, Batı medeniyetinin krizidir. Batının kendi içinde yaşadığı krizin nedenleri ile Batı dışı toplumlarda aynı krizin yaşanma nedenleri arasında farklılıklar olsa da asıl neden tekniğin putlaştırılması ve insan için bilim, felsefe ve sanattan daha önemli hale gelmesidir. Bu kriz, medeniyetin kendi kaynaklarıyla barışması, özne ile nesne ayrılığının ortadan kaldırılması ve insanın varlıkla olan bağının tekrar kurulmasıyla çözülebilir. Bunun için bilim, felsefe ve sanat çıkış yoludur. Dinin de bu üç alanla olan ilişkisi ve bir mana birliğinin kurulması gerekir.

Anahtar kelimeler: Medeniyet, Batı, kriz, bilim, felsefe, sanat

THE CRISIS OF CIVILISATION and A CONSIDERATION

Abstract: Currently, the world experience what could be called a crisis of civilization. This crisis is the crisis of Western civilization. Although there are differences between the causes of the crisis experienced by the West and the causes of the same crisis experienced in non-Western societies, the main reason is that the technique is idolized and become more important for a human being than science, philosophy and art. This crisis could be solved by reconciling of civilization with its own resources, the elimination of the separation between subject and object, and the re-establishment of the connection of the human being with the Being. In order to this, science, philosophy and art are the ways out. In addition, it is also needed to add the connection of the religion with these three fields. And it is required to establish a unity of sense among them.

Keywords: Civilization, Western, crisis, science, philosophy, art

Dünya, bir medeniyet krizi yaşıyor. Bu kriz, batılı olmayan ülkelerde daha yoğun bir biçimde kendisini hissettirmektedir. Batı medeniyeti olarak adlandırılan ve 19. Yüzyıldan itibaren bütün dünyaya kendisini kabul ettirmiş olan bu medeniyet de, kendi içinden kaynaklanan ve dinamikleriyle uyumsuz bir hal alan nedenlerden dolayı aynı krizin içinde bulunuyor. Bir bakıma Batı medeniyetinin hem kendi içinde hem de kendi dışındaki dünyada bir krize neden olduğu çok

* MSKÜ, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

açık ve bu kriz, belki de İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ve hatta SSCB'nin dağılmasından sonra çok daha kuvvetli bir şekilde kendisini gösteriyor. Çünkü iki kutuplu dünyada, sıkıntılı günler ile gelecekten umutlu oluş aynı anda yaşanırken günümüzde, gelecek ile ilgili karamsar bir durum söz konusudur.

Çok kısa ve ana hatlarıyla da olsa bu krizin ne olduğu konusunda birkaç söz söylemek mümkündür. Öncelikle ekonomistlerin, siyasetçilerin, düşünürlerin hemen hepsinde geleceğe dair bir karamsarlık olduğunu gözlemlemek hiç de zor değildir. Bu karamsarlık ile birlikte mutsuzluk nedeni, pratik olarak, Batı medeniyetinin sömürgeci bir tutuma sahip olması nedeniyle dünyada ekonomik eşitsizliği körüklediği ve aralarında uçurum bulunan ülkeler ve sosyal sınıflar yarattığı biçiminde dile getirilebilir. Bunun çok farklı nedenleri olmakla birlikte ülkelerin, güvenlik nedenlerinden dolayı, GSMH'nin önemli bir kısmını askeri harcamalara ayırmak zorunda kalmaları başta geliyor. Zenginliğin değil ama zenginlerin arttığı bir dünya, fakirliğin artışını da hızlandırmış durumda. 7 milyar dünya nüfusuna karşılık 12 milyar insana yetecek üretim yapan dünyada 83 kişinin mal varlığının 3.5 milyar insanın mal varlığına denk düştüğü bilgisi bile artık geldiğimiz noktanın vahametini yansıtsa da kimsenin umurunda olmadığını görmek de şaşırtmıyor.

Batı medeniyetinden kaynaklı olarak 20. Yüzyılda ortaya çıkan olayların adını anmak bile yeterlidir. Birinci Dünya Savaşı, Bolşevik İhtilali, Dünya Ekonomik Krizi, İkinci Dünya Savaşı, Filistin Meselesi, Arap-İsrail Savaşı, Kore Savaşı, Arap Baharı, Kuzey Irak Meselesi. Küçük bir örnek, acının büyüklüğünü gözler önüne sermeye yeterlidir: Sadece İkinci Dünya Savaşı'nda, Kavgam adlı kitaptaki "kelime başına 125 kişi, her sahife başına 4700 kişi, her bölüm başına da 1.200.000'den fazla adam"[1] öldü. Burada bir hususa daha dikkat çekmek gerekiyor: İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Yugoslavya'nın dağılması esnasında yaşananlar hariç, bütün savaşlar coğrafi olarak Avrupa'nın dışında yaşandı. Hatta Yugoslavya meselesinde de, şiddete maruz kalanlar, Avrupa dışı bir kültürü temsil ettikleri için böyle bir şiddetle karşılaştılar.

Elbette tarihin her döneminde savaşlar, açlık, insan öldürmeler, kölelik hep var oldu. Ancak Batı medeniyetinin hedefleri ile süreç ve sonuçlar arasındaki uyumsuzluk, belki de hiç bugünkü kadar olumsuz yaşanmadı.

Batı medeniyeti Yunan felsefesi, sanatı ve bilimsel düşünüşüyle kendi arasında doğrudan bağ kurar. Bu, yanlış da değildir. Zira felsefe Yunancadır ve Avrupa, bu yol üzerinde bulunur. Heidegger, "*philosophia*, bizim batılı- Avrupalı tarihimizin özünü de belirlemektedir."[2] der ve bundan dolayı, Batı-Avrupa felsefesi ifadesini bir totoloji olarak görür. Ve Batı-Avrupa, bu kökten geldiği için "en derin tarihsel adımlarında temelden 'felsefi'dirler. Buna kanıt, bilimlerin or-

[1] Robert B. Downs, Dünyayı Değiştiren Kitaplar, İstanbul: Tur Yayınlar, 1980, s. 218.
[2] Martin Heidegger, Nedir Bu-Felsefe?, çev., Ali Irgat, İstanbul: Afa Yayınları, 1995, s. 29.

taya çıkmaları ve egemenlikleridir. Çünkü bilimler, en derin batı-Avrupalı, yani felsefi, tarihsel adımlarından çıktıklarından bugün bütün yeryüzündeki insanlık tarihine özel bir biçim verme durumundadırlar."[3] Felsefe ve bilimlerin yanına bir de tekniği ilave etmek gerekiyor. Bu üçü, önemli ölçüde Avrupa medeniyeti dediğimiz medeniyetin özünü belirleyen disiplinler olarak karşımıza çıkar. Bunlar belirleyicidir ama bunlarla ilişkili olarak ortaya çıkan din ve sanat, bir şekilde bu medeniyetin önemli unsurları olarak da düşünülmelidir.

Heidegger'in Avrupa merkezci görüşünü tam anlamıyla kabul etmek güçtür ve bilimleri de felsefeye bağlaması, felsefe öncesi bilimin varlığını kabul etmemesi doğru olarak kabul edilemez. Ama Avrupa medeniyeti elbette felsefi, bilimle sıkı bağ içinde bulunan ve pagan kültür ile Hıristiyanlığın beslediği bir sanata sahiptir. 20. yüzyılda da bu medeniyetin özünü teknik belirler. Ancak kendi tarihi içerisinde sömürgeci bir Avrupa, zenginliğini de büyük ölçüde bu tutumuna bağlı olarak kazanmıştır. Çünkü medeniyet, bir zenginlik ister ve yaratma, zamana bağlıdır. Konumuz, elbette Batı medeniyeti üzerinde durmak değildir ancak kendi içinde ve dışındaki dünyada da yaşanan medeniyet krizini anlamak bakımından birkaç söz söylemeyi gerektirdiği için onu anlamaya da çalışmak zorunluluğu vardır. Ayrıca atlanmaması gereken önemli bir nokta da, Batı medeniyetinin oluşumuna Batı dışı ve özellikle İslam felsefesinin, Batı'nın ortaçağ sonunda Yunan felsefesi ile yeniden ve doğru bir biçimde tanışmasında etkisini göz önüne almaktır.

Bu krizin en önemli nedenleri olarak şunları saymak mümkündür: Batı medeniyeti felsefi kaynaklarından uzaklaşmıştır. Zamanla felsefeyle olan ilişkisi mesafeli hale gelmiştir. Bunda bilimlerin gelişmesinin önemli bir rolü vardır. Berdyaev; "bilim bir zamanlar felsefeden doğmuş ve gelişmişti, fakat çocuk annesini reddetti"[4] der. Burada felsefenin, bilimsel felsefe olarak konumlandırılmak istenmesi ve varlık meselesi yerine bilgi meselesinin ön plana geçmesinin önemli bir etkisi olduğunu söylemek mümkündür. Bu, düşüncenin varlıktan kopması anlamına da gelir. Bizim düşüncemize göre bu, logos'un ratio'ya dönüşümüdür. Bu dönüşüm, insan ile doğa arasına boşluk koyar. Bunun içindir ki bilmek, egemen olmak anlamına gelir ve bilgi, güçtür. Öyleyse bilim, doğa üzerinde, madde üzerinde egemenlik kuran bir güçtür ve akıl, yani ratio, bunun aracıdır ve asıl güç de ratio'ya aittir. Bize göre bu durum, felsefenin sunduğu bütün bir evren görüşü olan metafizikten uzaklaşmak ve bilimlerin bilgilerinin bir mana birliği etrafında toplanmasını sağlayamamak anlamına gelir. Bunun sonucu, uzmanlaşmadır. 19. ve 20. yüzyıllarda ortaya çıkan uzmanlaşma, teknik ve mekanik ile buluşunca, Ortega'nın çok iyi ifade ettiği gibi barbarlığı da beraberinde getirmiştir. Uzmanlık, belli bir alanın dışında cahilliği de beraberinde getirir. Bu, var-

[3] A.g.e., s. 30.
[4] Nikolay Berdyaev, İnsanın Yazgısı, çev., Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayınları, s. 7.

lık alanları arasındaki mana birliğini kurmanın önündeki engeldir. Ortega'nın dışında Edgar Morin'in, "kitle barbarlığı", "hesap ve rakam barbarlığı" olarak adlandırdığı barbarlık biçimleri de bugün, daha yaygın olarak hayatımızın her anında etkide bulunmaktadırlar. Bütün bunlarla birlikte Batı medeniyeti, modernizm olarak kendisini ifade eder ve dışa yayılması, Batı dışı toplumların medeniyetle tanıştırılması anlamına gelir. İşte Batı dışı toplumlarda Batı medeniyetinin oluşturduğu kriz, bu yolla ortaya çıkmıştır. Nitekim özellikle "kitle barbarlığı" olarak adlandırılan ve önce Batıda, Naziler ve Stalinizm gibi barbarlıklardan sonra Batı dışı toplumlarda bugün daha yoğun olarak ortaya çıktığı düşünülen Işid, El Kaide gibi örgütler örnek olarak verilmektedir.

Batı medeniyeti, yukarıda ifade etmeye çalıştığımız tarzda bir yol üstünde bulunmakla birlikte geldiği nokta itibariyle yaşadığı kriz, kendisini en çok da bizzat insan varlığının anlamında ortaya çıkarmıştır. Nitekim varoluşçu felsefe, bu krizin ifadesidir. Ali Şeriati'nin, Medeniyet ve Modernizm[5] adlı kitabında bahsettiği; Marcuse'nin "tek boyutlu insan", Gennon'un "değeri düşmüş adam" ve Shondel'in "daire adam" dediği bir insan varlığı ortaya çıkmıştır. Bunun Camus'deki adı, "saçma insan"dır. Bir bakıma kriz, insan varlığında ortaya çıkan bir krizdir. Bu, şu anlama gelir: Modernizm olarak kendisini ifade eden Batı medeniyeti, insanın birlikli ve bütünlüklü yapısına hitap etmekten uzaklaşmış durumdadır. Böyle olmasına rağmen Batı medeniyeti, Fukuyama'nın, Tarihin Sonu ve Son İnsan adlı kitabında ifade ettiği biçimiyle liberal kapitalizm ve liberal demokrasi olarak da sanki son sözünü söylemiş gibidir. Hatta bu son sözüyle, bütün toplumları, tarihin sonunda ortaya çıkan bu duruma uymaya davet etmekte, uymayanları ise tarih dışı, bir bakıma medeniyet dışı saymaktadır.

Burada kısaca da olsa, bugün Batı medeniyetinin özünü belirleyen teknik ya da teknolojiden söz etmek gerekir. Aslında teknik, Yunancada, tekhne olarak, hakikati açmanın bir sanatıdır ve felsefeyi bile bir tekhne olarak adlandırırlar. Ancak günümüzde teknoloji, böyle bir sanat olmanın dışına çıkıp, Heidegger'in Tekniğe İlişkin Soruşturma'sında ifade ettiği gibi artık hem insanın kendisine hem de doğaya karşı bir meydan okuma halini almıştır. Bu, modern bilime de aykırı değildir. Çünkü modern bilim, Descartes'in madde ve ruh arasında yaptığı ayırımdan önemli ölçüde faydalanır ve madde ile ruh, birbirlerinden tamamen bağımsız birer töz olarak kabul edilir. Bu düşüncenin bilime, doğaya bakışa olan yansıması, insan ile doğa arasında tam bir karşıtlığı da doğurur. Bu sonuç, özne ile nesnenin birbirinden kopuşudur da. Tarih ile doğa karşıtlığı, gerçek ile düşünce arasına sınır çizmiş durumdadır.

Modernleşme yoluyla Batı dışı toplumları, Batı medeniyetiyle tanıştırma ve Batılı hale getirme çabası, Batı dışı toplumlarda ciddi bunalımlara neden olmuştur. Medeniyet, insanın kendisini kendisi olarak algılaması ve tanımasını gerek-

[5] Ali Şeriati, Medeniyet ve Modernizm, çev., Ahmet Yüksekoğlu, İstanbul: Bir Yayıncılık, s. 14.

tirir. Modernleşme, ciddi manada Batı dışı toplumlarda bu algılama ve tanımaya zarar vermiş durumdadır. Çünkü medeniyet, çok farklı tanımlar yapılmakla birlikte, bir kültürün kendi içindeki gelişmesini tamamladıktan sonra dışa doğru ideal ve evrensel bir form kazanarak yayılması biçiminde anlaşılabilir. Bundan dolayı da kültür ile medeniyet arasında ciddi bir ayrım yapmak pek mümkün görünmemektedir. Pek çok bakımlardan eleştirilmekle birlikte, son 25 yıldan bu yana ciddi tartışmalara da neden olan Huntington'un, Medeniyetler Çatışması tezine göre medeniyet, "kültürel bir varlıktır... İnsanların kendilerini diğer türlerden ayırt eden yönünden başka onların sahip olduğu en yüksek kültürel gruplaşma ve en geniş kültürel kimlik seviyesidir."[6] Bu bakımdan medeniyetler arasında, kültürel dayanakları dolayısıyla fark, esaslı bir hal almaktadır. Bu, bir medeniyette farklı kültür ve medeniyetlerden etkiler bulunmayacağı anlamında ele alınmamalıdır. Çünkü medeniyet, kültürün ideal bir forma ulaşması olarak düşünüldüğünde bu formlarda aranması gereken insanlığın ürettiği felsefe, bilim ve sanata ait formlar olmalıdır. Ancak her medeniyet, başka kültür ve medeniyetlerden aldıklarına kendi ruhunu ve biçimini de kazandırır. Böyle olunca da medeniyet, insanlığı dışta bırakmayan bir evrensellik kazanma iddiasına sahip olabilir. Belki de Batı medeniyetinin bugün geldiği noktada eksik bıraktığı şey, tam da budur. Bunun nedeni de, Batı dışı toplumları modernleştirme adına kendi ürettiği kapitalizme maruz bırakmış olmasıdır. Çünkü hedefi, küreselleşme ideali ile birlikte homojen bir insanlık yaratmak, bütün dünyadaki insanlarda ihtiyaçları eşitlemek ama tatmin araçlarını kendisi üretmek suretiyle ihtiyaçlar sebebiyle insanlığı kendisine bağımlı hale getirmektir. Böyle bir anlayış ile ortaya çıkan bir ideal, özellikle manevi bakımdan insanlara aynı biçimde hitap etme imkanını kaybeder ve tepkileri de üzerinde toplar. Eğer medeniyet, bütün insanlık için ideal formlara dayanırsa herkes orada kendisinden bir şeyler bulma imkanına da sahip olabilir. Bu bakımdan medeniyet, belki de Braudel'in dediği gibi, "biriken ve miras bırakılan irfan"[7]dır. Ve bu irfan, insanlığın irfanı olmalıdır.

Kültür, kendi iç gelişmesini tamamlayıp dışa doğru yayılmaya başladığında medeniyet adını alır düşüncesinden başka medeniyet, "kültürel yaratmayı harekete getiren sosyal bir düzen"[8] olarak da tanımlanmaktadır. Bu düzen ekonomik, siyasi, ahlaki ve bilgi ile güzel sanatlardan oluşur. Burada medeniyetin kendini oluşturma ve ifade etme unsurları dile getirilmektedir. Ancak bu unsurlar için de bir zemin söz konusu edilir. Bu zemin, belki de medeniyetin maddi temelleri olarak adlandırılabilir. Benim, maddi temeller olarak nitelemek istediğim hususları Will Durant, medeniyetin şartları olarak adlandırır ve şunları sayar: Jeolojik, coğ-

[6] Samuel P. Huntington, "Medeniyetler Çatışması mı?", Çev., Mustafa Çalık, Medeniyetler Çatışması içinde, der: Murat Yılmaz, Ankara: Vadi Yayınları, 1995, s. 15.
[7] Fernand Braudel, Maddi Medeniyet ve Kapitalizm, Çev., Mustafa Özel, İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1991, s. 15.
[8] Will Durant, Medeniyetin Temelleri, çev., Nejat Muallimoğlu, İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1996, s. 13.

rafi, iktisadi ve biyolojik şartlar. Jeolojik ve coğrafi şartlar, olumlu ya da olumsuz etkiye sahip olur. Medeniyete gülümseyen jeolojik ve coğrafi şartlar olduğu gibi medeniyetin yeşermesine ya da yeşermiş bir medeniyetin yok oluşuna etki edebilecek jeolojik ve coğrafi şartları da mevcuttur. İktisadi şartlar ise kaynakların devamlılığını esas alır. Bu devamlılık gerçekleşmediği takdirde medeniyet için imkan zora girer. Hem tarım toplumları hem de sanayi toplumları için birlikte düşünülmesi gereken iktisadi şartlar, asıl olan ve medeniyetin kendisini ifade ettiği bilim, felsefe ve sanat formlarının yaratılmasının en temel zeminidir.

Tarım toplumları için geçerli olan iktisadi sistem ziraat olmakla birlikte medeniyet, şehre hastır. Bu, kırsalın medeniyete katkısı olmadığı anlamına gelmez ve hatta Durant, veciz bir ifadeyle, "medeniyet köylünün kulübesinde başlar, ama çiçeğini ancak şehirde verir"[9] der. Çünkü medeniyet, önemli ölçüde yerleşik hayatı gerektirir. Yerleşik hayatın başlaması ise tarım ile mümkün olmuştur. Öyleyse medeniyetin tohumları elbette kırsalda da aranabilir. Ayrıca folklorik olanda evrensel olan unsurların bulunmadığı hiçbir zaman söylenemez.

Medeniyet ile ırk arasında doğrudan bir bağlantı yoktur. Bir bakıma medeniyetin ırk ile ilgi şartlarından bahsedilemez. Ancak biyolojik olarak iyi olanlarla olmayanlar arasında bir ayrım yapan Durant, her ırkta biyolojik olarak iyi olanlarla olmayanlar bulunur, düşüncesindedir. Irk ayrımı, özsel bir ayrım değildir. Çünkü bütün ırklar morfolojik olarak aynıdırlar, aralarında hiyerarşik bir ilişki kurulamaz. Bundan dolayı da "medeniyeti yaratan büyük ırklar değildir, insanları yaratan büyük medeniyetlerdir; coğrafi ve iktisadi şartlar bir kültür vücuda getirir, ve kültür de bir insan tipi yaratır."[10] Bu insan tipinin temsil ettiği evrensel formlar ancak bilim, felsefe ve sanat yoluyla yaratılabilir ve bir medeniyet tasavvuru olarak ortaya konulabilir. Kültürden bağımsız bir medeniyet olmadığı gibi kendi kültürel dayanaklarını aşma güç ve yeteneği olmayan ya da zamanla bu kültürün yerel ve milli olan unsurlarına bağımlı hale gelen bir hareket de medeniyet iddiasını kaybeder. Mesela İslam Medeniyeti ifadesinde bu medeniyetin temel dinamikleri olarak bilim, felsefe, sanat ve bunları ortaya çıkaran zihniyetin yerini İslam'ın ortaya çıktığı dönemin Arap örfü ve kültürü almaya başladığında artık bir İslam medeniyetinden bahsedilemez. İslam Dünyası, Arap örf ve kültürünü aşamadığı müddetçe bir medeniyet iddiasında da bulunamaz. Çünkü medeniyet, bütün insanlığa yönelmiş ve bütün insanlığa hitap eden bir mesaj taşımalıdır.

İfade etmeye çalıştığımız maddi şartlar uygun olsa bile bunları verimli hale dönüştürecek olan insan ve onun psikolojik durumu, etken neden olarak devreye girmediği takdirde bahsedilen ideal formların yeşermesi mümkün değildir. Çünkü medeniyet için insan, fail nedendir. Mesela bilme, yaratma ve yapma ar-

[9] A.g.e., s. 16.
[10] A.g.e., s. 16.

zusu ve isteği yoksa var olan karşısında hayret, şaşma ve merak ortaya çıkmıyorsa bu şartlar bir anlam ifade etmez. Ayrıca bunların sadece başlatma değil, aynı zamanda medeniyetin sürekliliği için bütün bir yaratma, yapma ve bilme sürecine eşlik etmesi gerekir.

Öyle anlaşılmaktadır ki medeniyet, varlığı bir bütün olarak görme, onu evrensel manada ifade edebilme işidir. Bu durum, medeniyetin felsefe, sanat ve bilime muhtaç olduğu anlamına gelir. Medeniyetler tarihine bakıldığında, her medeniyetin dayandığı bir zihniyet ve kavramlar sisteminin var olduğu görülür. Zihniyet ve kavramlar sistemi, varlıkla olan ilişkimizden ortaya çıktığı gibi aynı zamanda bu ilişkiyi belirlemeye de başlar. Öyleyse varlıkla olan ilişkimiz ve tecrübemiz ona bakma biçimimizi de beraberinde getirir. Ve bu bakma biçimi, bu ilişki ve tecrübeyi de belirler. Bir bakıma aralarında karşılıklı bir ilişki söz konusudur. Tecrübe ve kavram ilişkisi olarak da bunu ifade edebiliriz. Kavram, doğrudan düşünme ve dil ile ilgilidir ve zihniyetimiz de, düşünme biçimimiz ve sahip olduğumuz kavramlar sisteminin ürünüdür. Burada devreye giren, felsefedir. Çünkü bu düşünme, herhangi bir düşünme olmayıp, varlık ile olan tecrübemizde bütün bir varlığa ait kavramlar sistemini yaratmaya yönelik bir düşünme biçimidir ki, bu da felsefedir. Burada ön plana çıkan da dildir. Wittgenstein'ın dediği gibi, dil mademki dünyayı resmeder, öyleyse onu bir mana birliği içerisinde ancak dil sayesinde tutabiliriz ve dil sayesinde onu anlamlı kılabiliriz. Ya da dünya, dil sayesinde bizim için bilinebilir bir varlık olarak karşımıza çıkar.

Medeniyetin temelinde bulunan kavramlar sadece felsefe yoluyla değil, aynı zamanda bilim ve sanat yoluyla da ortaya konulurlar. Ama felsefe, daha üst seviyeden bir bakma tarzı olduğu için bilim ve sanat, bu bakma tarzından hareketle iş görürler. Bundan dolayı bir medeniyet içerisinde bu üç alan arasında birbirlerinden kopma ortaya çıktığı zaman medeniyette de bir parçalanma durumu yaşanmaya başlar. Bu kopmayı önleyecek olan şey de, bunların her birinden hareketle hepsi için ortak bir metafizik oluşturabilmektir. Mesela Batı medeniyeti, bu metafiziği kaybetmiştir.

Bütün insanlık için var olanlar ortaktır. Ama bakma tarzlarımız ve var olanlarla ilişki kurma biçimlerimiz farklıdır. Medeniyetler ve kültürler arasındaki fark da buradan kaynaklanır. Bu, dayandıkları kavramlar sistemi arasındaki farklılığa da işaret eder.

Bilim ve felsefe düşünme, anlama, açıklama imkânı sağlarken sanat, bir duyuş tarzı kazandırır ve aynı zamanda bu tarz, ortak bir romantizm ortaya çıkarır. Bu romantizm, varlıkla ilişki kurma biçimimizdir de aynı zamanda. Nasıl ki bilim ve felsefe yoluyla varlıkla ilişki kuruyorsak sanat yoluyla da kuruyoruz. Bu, insan varlığında birlik ve bütünlüğü sağlamanın da zorunlu bir şartıdır. Sanat, belli bir duyuş yolu olduğu için düşünme yoluna da eşlik eder ve düşünme tarzı da aynı zamanda duyuş tarzı üzerinde etkili olur.

Bu üç disiplinin birlikte bir mana birliği oluşturması ile ortaya çıkacak olan genel tavır alış, diğer alanları da biçimlendirir. Çünkü özellikle siyaset ve ahlak, bu tavır alışa göre biçimlenir. Bilhassa ahlak, medeniyetin temel hedefidir. Çünkü insan yaşantısına etki etmeyen düşünme ve duyuş tarzlarının yaşaması da mümkün değildir. Onları yaşatacak olan da ahlaktır. Ahlakı da evrensel kılan, temsil ettiği değer ve erdemlerin evrenselliğidir. Yoksa ahlak, örf ve adetler ahlakından ibaret kalır ve medeniyet ile bir bağı olamaz. Bizim dünyamızda ahlaktan sadece örf ve adetler ahlakının anlaşılması ve sosyolojik ahlak dışında bir ahlak düşüncesinden uzak kalış, büyük bir eksikliktir. Bu durum, ferdi yaratıcı ve özgür olmaktan çıkarıp toplumsal olana feda etmek anlamına gelir. Bu bakımdan ahlak, ferdi dehaların toplumla giriştiği bir mücadeleyi gerektirir ve gerektiğinde bir isyan hareketi olarak anlaşılmak durumundadır.

Erdemler içerisinde adalet, diğerlerine göre en evrensel olanıdır ve adalet, tamamen bilgi temeline dayanır. Çünkü adalet, her şeyi yerli yerine koymadır. Bu, bütün bir âlemi ve âlemde bulunan her var olanın yerini bilmeyi gerektirir. İşte bu, ahlakı ve onun hedefi olan adalet erdemini bilgiye ve dolayısıyla da doğrudan bilim ve felsefeye bağlar. Buradan şöyle bir sonuç çıkarabiliriz: Bilginin olmadığı yerde bilim, felsefe ve sanat yoktur. Cehalet, hâkimdir ve cehalet, medeniyet inşa edemez. Medeniyet ise bir ahlak temsil eder ve bu ahlakın erdemi de adalettir. Medeniyetin bilgi yoluyla adaleti hedeflemesi bilim, felsefe ve sanatı destekleyen toplumların gerçekleştirebileceği bir şeydir. Cehalet, adaleti de öldürür.

Medeniyet ile din arasında da önemli bir ilişki olduğu gözden kaçmamalıdır. Medeniyetler arasındaki farkları dinlere dayalı olarak açıklayanlar olduğu gibi dinin, diğer kültür unsurları ile birlikte bir etkiye sahip olduğunu düşünenler de vardır. Din, bir toplum ve kültür içine gelir ve o kültür ile arasında karşılıklı bir etkileşim bulunur. Kültürü etkilediği gibi kültürden de etkilenir. Bu durum onu, aynı zamanda tarihsel de kılar. Buna rağmen dinin, he kültür ve medeniyeti aştığını iddia edenler de vardır. Bu iddiaya göre din, medeniyeti kendi evrensel inanç biçimlerine ve mesajlarına göre oluşturur. Medeniyetin bütün unsurları da dinin mesaj ve formlarına göre biçimlenir. Böyle bir anlayışta sanat, kaynaklarını ve konularını dinden alır. Nitekim müzik, mimari, heykel gibi sanatlarla din arasında sıkı bir ilişki olduğu çok açıktır. Hatta bu görüşte bilim, dinin kâinat hakkındaki görüşlerine paralelmiş gibi düşünülür. Nitekim bilginin islamileştirilmesi düşüncesi, böyle bir zihniyetin ürünüdür. Felsefe, din ile olan mesafesine göre değerli ya da değersiz düşünülür. Medeniyet, merkezi değerlerini tümüyle dinden alır. Ahlaka din biçim verir ve siyaset, dinin hedeflerini gerçekleştirmeye odaklanır. Bir bakıma medeniyete ait bütün kurumların kaynağında din belirleyici olarak bulunur. Bu, elbette çok aşırı bir görüştür. Oysa din, medeniyetin en önemli yapı taşları olan bilim, felsefe ve sanat sayesinde gerçek şuuruna erer.

Çünkü felsefe, dindeki boş inançların temizlenmesi ve inançların rafine haline gelmesini sağlar. Sanat, dinin estetik bir yaşama biçimi kazanmasına etki eder. Bilim, dindeki aklı aşan ve mucize, sır gibi bilinmez olanlar olarak ifade edilebilecek olan hususları aklın ve düşüncenin konusu yaparak onların elenmesine neden olur. Bu, dinin de boş inançlar ve hurafeler tarafından istila edilmesinin önüne geçer. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki din, sadece bir takım hukuk kurallarından ve ibadet biçimlerinden ibaret olarak görülürse, medeniyete hiçbir katkısı olamaz. Din, kendisine ait bir metafiziğin oluşmasına imkân tanımalı ve hatta kendi içinden böyle bir metafizik çıkması için felsefeden, sanattan ve bilimden faydalanmalıdır.

Yukarıda dinin bir kültür içerisinde ortaya çıktığı ve geliştiğini, kültür ile arasında karşılıklı bir etkileşim bulunduğunu ifade ettik. Mesela Hıristiyanlık açısından bakıldığında Katolik, Ortodoks ve Protestan olan ülkelerin yaşama biçimleri, oluşturdukları ahlak anlayışlarını aynı görmek kolay değildir. Arap İslam'ı ile İran ya da Anadolu'daki İslam'ın ahlak, sanat, hukuk, düşünme biçimi alanlarına yansıması birbirinden oldukça farklıdır. Burada esas olan, dinin de diğer kültür unsurları gibi bir etkiye sahip olabileceği ama bunun belirleyici olmasının imkânsız olduğu gerçeğidir.

Sonuç olarak medeniyet, çok bileşenli bir gerçeklik hayatı olmakla birlikte bir ideali içinde barındırır. Medeniyetin bileşenlerinin en üst seviyede uyumlu birlikteliği ise bu birlikteliğin bir metafizikle tamamlanmasıdır. Medeniyetin bileşenleri arasındaki mana birliği başka türlü sağlanamaz.

Gustave Dore

MEDENİYET TASAVVURLARI ÜZERİNDEN BİR MEDENİYET OKUMASI

Sebahattin ÇEVİKBAŞ*

Özet: İnsan, sosyo-politik bir varlıktır. Kendi başına hayatını kazanma ve idame ettirme imkânından yoksundur. Kendi yapabildikleri ve başarabildikleri çok çeşitli olan ihtiyaçlarını tek başına karşılamak için yeterli değildir. Bunun için toplum olmak, birlikte üretemek ve yardımlaşmak zorundadır. Medeniyeti, insan(lar)ın tarih boyunca elde ettikleri ortak başarıları tanımlıyor. Her toplumun/milletin bu anlamda bir medeniyeti, ait olduğu bir medeniyet çevresi; dahası bir medeniyet tasavvuru vardır. Böyle olduğu için de medeniyetler zorunlu olarak karşılaşırlar. Her medeniyetin bir hedefi ve üzerine kurulduğu değerler sistemi var. İnsanlığın ortak başarılarının ürünü olduğu için medeniyetlerin karşılıklı olarak birbirinden etkilenmeleri veya tek taraflı olarak bir medeniyetin diğerlerini etkilemesi genellikle karşılaşılan bir durumdur.

Anahtar kavramlar: insan, toplum, yardımlaşma, toplumsal varlık, şehir/medine, temeddün, medeniyet.

A CIVILIZATION READING THROUGH THE NOTIONS OF CIVILIZATION

Abstract: Human is a socio-political being. He lacks the capacity to earn and sustain his life on his own. That's why he has to belong to a society, produce together and cooperate with others. What defines civilization is the common achievements that human(s) attain through history. In this sense each society/nation has a civilization, belong to an environment of civilization; moreover, each has a conception of civilization. For this reason, civilizations necessarily encounter each other. Each civilization has a target and a system of values that it establishes accordingly. Since a civilizations influence each other or particular civilization influences others.

Keywords: human, society, cooperation, social being, city/medina, civilizing, civilization.

Kavramsal çerçeve

"Bir kelimenin tarihini yazmak asla vakit israfı değildir" der, Lucien Febvre ve insanlık tarihini, insanlığın gelişimini, insanlığın kazanımlarını, kayıplarını, dahası insanın zihin haritasının çizilmesinde vazgeçilemeyecek derecede önemli

* Prof. Dr. Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Felsefe Bölümü. cevikbas@mu.edu.tr

olduğunu düşünür. (Febvre, 1995, s. 9 vd.) Bu elbette her kavram için söylenebilir; ama yukarıdaki çeşitlilik ve kapsamı karşılayabilecek birkaç kavram vardır: evren, insan, din ve medeniyet.

İnsan başarılarının, insan olma durumunun, insani/insanca yaşama biçimlerinin vb. bir ifadesi olarak insana, insan olmaya dair bir kavram olan medeniyetin, herkesin üzerinde uzlaşabileceği bir şekilde tanımlanması imkansızdır. Bu yüzden de yüceltme ile aşağılama, övgü ile yergi arasında birçok anlam yüklenen bir kavramdır. Çoğu zaman toplumların gelişmişlik ve refahını ifade etmekle birlikte kimi zaman gelişmiş toplumların toplumsal yaşayış biçimine kimi zaman egemen toplumların gücüne işaret eder. Kimine göre insan olmanın, kimine göre canavarlığın göstergesi kabul edilir. Bazen insanlık tarihinin geçmişten geleceğe kazanımlarının seyrini ifade için, bazen de geçmişten bu güne azgınlık ve vahşetlerine zemin hazırlayan bir durum olarak kullanılır. Medeniyet, toplumların fikriyat, inanç, duygu, düşünce ve beğenilerinin somut göstergeleri/somutlaşmış halidir. Medeniyete bu ve benzeri birbirine karşıt anlamlar yüklenmesi, onu yanlı ve yanlış anlama ve anlatmadan kaynaklanır. Bu yanlış anlama ve anlaşılmayı bertaraf etmenin yolu, 'medeniyet' denilen olguyu doğru anlamak; onu geçmişte kalmış, donmuş ve cansız bir şey olarak değil, sürekliliği olan "insan başarılarının" ortak adı olarak anlamaktır.

İlk insan(lar) ile başlatılabilecek ve beşerin insan olma sürecini ifade eden bir olgu olmasına rağmen 'medeniyet', politik, kültürel bir çerçevede tartışılmaya başlandığı tarihten -ağırlıklı olarak onsekiz ve ondokuzuncu yüzyıllar- bu güne kadar, sosyal ve beşeri bilimlerden uluslararası ilişkilere, tarihten kültür araştırmalarına, edebiyattan felsefeye, sosyolojiden psikolojiye, birçok bilgi alanının 'medeniyetler arası ilişkiler', 'medeniyetler çatışması', 'medeniyet içi çatışma', 'medeniyetler ittifakı' gibi siyasi projelere değin çok geniş ve farklı tartışma alanlarının odağında bulunmaktadır. Medeniyet, zaman zaman yoğunluğu farklılık gösterse bile son üç asrın en yoğun tartışılan konularının başında gelir. Medeniyet bir toplumdaki yaşamı -toplumsal yaşamı- mümkün kılan, toplumun huzur ve refah içinde yaşamını sağlayan inşaları ifade ettiği için her zaman ve mekânda, dahası her toplumda karşılığı olan bir durumdur. Son yıllardakiler de dâhil medeniyet tartışmaları batının düşünce ve yaşam formları çerçevesi ile sınırlanmıştır. Bu yanlış ve hatalı sınırlama çağdaş batı medeniyetinin kendine has bir tarzıdır (Nasr, 2002, s. vıı vd.). Hâlbuki medeniyet tek bir toplumla, belli bir inanç ve kültür çevresi ile sınırlandırılamaz; belli bir zaman içerisinde sahiplenilmesi ve temsil edilmesi hariç medeniyet insanlığın ortak mirası, çoğu kez ortak değerler bütünü, toplumların ve dahi insanlığın ulaşması gereken bir üst aşama, barbarlığın karşıtı olarak insani, hukuki, ahlaki tutum, zerafet ve davranışları ifade eden bir kavramdır. Her medeniyet tasavvurunun hayata geçirilişinde dini inancın/öğretinin ifadesini bulduğu temel metin/metinler ve gelenek-görenekler

belirleyici bir rol oynar. (Nasr, 2002, s. xıv-xıx) Bu anlamda medeniyet, yüzyıllar içinde son derece farklı anlamlar yüklenmiştir. Medeniyet(ler)i de yüklendikleri bu anlam belirler: İslam medeniyetini İslam'ın, İslam inancının/Müslümanların ona yüklediği anlam, Batı medeniyetini Batılıların/Avrupalıların ona yüklediği anlam belirliyor. (Harari, 2018, s. bkz. medeniyet bölümü) Felsefi bağlamı içerisinde ele alındığında medeniyet, bir dünya görüşü, varlık tasavvuru ve düzen fikri olarak anlaşılmaktadır. Medeniyete olumsuz yaklaşanlar da vardır. Buna göre medeniyet, hiçbir karşılığı olmayan bir soyutlama, seküler bir din, millet, kültür ve devlet kavramları gibi bir üst anlatı veya belirsiz tarihî bir kurgu olarak görülür.

Bu çalışma, medeniyetin genel bir betimlemesini yapıp, kavramın ait olduğumuz medeniyet çevresi içerisinde -İslam, Osmanlı/Türk-İslam medeniyet çevresi- nasıl anlaşıldığını anlamayı/açıklamayı amaçlıyor.

"Medeniyeti anlamak" için insanın yeryüzü macerasını/serüvenini baştan sona, Doğu'dan Batı'ya, Kuzey'den Güney'e, çağlar öncesinden bugüne ayrıntılı bir şekilde incelemek, başka bir ifadeyle insanın "kendini bilmesi/tanıması", bilgi, görgü, tecrübe, düşünce, birlikte yaşama deneyimi ve daha birçok bakımdan nereden nereye geldiğini anlamak gerekiyor.

İnsan(lar) sahip olduğu yeti ve yetenekleriyle hem hemcinsleriyle hem de dış dünya/çevre ile sürekli etkileşim içerisinde yaşar. Bu etkileşim, insanın iç ve dış dünyasının bir ihtiyacı olarak ortaya çıkar ve zorunludur. İnsan içinde bulunduğu şartları iyileştirmek için yeni bir bakış ve anlayış geliştirmek mecburiyetindedir. Asgari ihtiyaçlarından lüks diyebileceğimiz refah arttırıcı ihtiyaçlara kadar yaşamı için çalışmak zorunda olan insan, imkanları ölçüsünde refahını arttırmaya, hep daha iyi yaşamaya ve yaşamını kolaylaştırmaya çalışır.

Günümüz dünyasında farklılar kutsansa bile, her geçen gün farklılıklarımızın ortadan kalktığı, özellikle bilgide farklılıkların kabul edilmediği bir dünyada yaşıyoruz. Bin yıl önce her kültürün kâinat ve kozmik yapının temel muhteviyatına dair kendi anlatısı vardı. Artık dünyanın farklı yerlerindeki eğitimli insanların tümü madde, enerji, uzay ve zaman hakkında aynı şeylere inanıyor. Günümüzde sorun farklılıklardan değil, aynı anlayışa, aynı bilgi ve bilim anlayışına sahip olmaktan kaynaklanıyor. İnsanlar hala farklı dini ve milli kimliklere sahipler; ama konu devlet, ekonomi, hastane kurmak ya da bomba yapmak gibi pratik meseleler olunca neredeyse hepimiz aynı medeniyete dahilmişiz gibi görünür. (Harari, 2018, s. bkz. medeniyet bölümü) Ancak medeniyetin tezahürlerinin/kendini ifade biçimlerinin ilimler, sanatlar ve kurumlar olduğu düşünüldüğünde, en azından sanat ve kurumlar yoluyla farklılıkların devam ettiği söylenebilir. Zira her medeniyet bir değerler sistemi üzerine inşa edilir ve bu değerler sistemi tarafından taşınır. Medeniyetin tezahürleri/kendisini ifade etme biçimleri, üzerine inşa edildiği değerler sistemi tarafından meşrulaştırılır ve anlamlandırılır.

Medeniyetler dereceleri ve uygulamaları farklılıklar göstermekle birlikte, kendisini meşrulaştıracak ve anlamlı kılacak ilim, sanat ve kurumlar alanında kendilerine özgü yönleriyle görünür hale gelmişlerdir. Medeniyetler kendilerine özgü yönleriyle ortaya çıkışlarında, kendilerini gerçekleştirmede en yakın olanlardan başlayarak varlığını sürdüren diğer medeniyetlerle iletişime geçerek onlarda anlamlı bulduğu birikimleri (ilmi, felsefi, sosyo-ekonomik, kültürel vb.) tevarüs ederek kendi entelektüel haznesine katar. Farklı örnekleri olduğunu reddetmeden, hiç değilse haberdar olduğumuz medeniyet tecrübelerinin hareket tarzlarının genel olarak bu yönde olduğu söylenebilir. Bu çok farklı medeniyet tecrübeleri içerisinde Türk-İslam medeniyetinin tamamen böyle hareket ettiğini, farklılıklarına rağmen hiçbir kültür ve medeniyeti ötekileştirmeden, almıyorsa bile saygı duyarak birlikte yaşamanın mümkün olduğunu gösterdiğini söylememiz gerekir. Böyle olduğu içindir ki, İslam, Osmanlı/Türk-İslam medeniyet tasavvuru, bir yandan kendine özgü tezahürleri (varoluş, kavrayış, inşa ediş tarzları) belli bir değerler sistemini esas alarak belirlerken, diğer yandan evrensellik iddiasında bulunmuştur. (Kutluer, 2012, s. 448) Olağana farklı bir biçimde bakabilme becerisi olan medeniyet, öncelikle ait olduğu toplumun beklentilerini karşılar, sorunlarına çözüm üretir. Kendisinin dışındaki dünyayı ötekileştirerek üstünlük kurma, egemen olma iddiasında olan toplum/devletlerin planları içerisinde kaybolan insanlığın sorunlarına çözüm üretilememesi her zaman için bir kriz olarak karşımıza çıkar: insanlık krizi. İnsanlık krizi, kimi zaman bir inanç krizi, sosyal, ekonomik, kültürel bir kriz, kimi zaman bir medeniyet krizi olarak çıkar karşımıza. Ama hangisi olursa olsun kriz insanlık krizidir. (Conway, 2014) Bu tarz krizler, ancak toplumların/medeniyetlerin birbirlerini tanıdığı, insanlığın sorunları karşısında ortak tavır aldığında aşılabilir. (Şentürk, 2009) Krize neden olan, ama çözülemeyen sorunlar geçmişte birçok medeniyetin çöküşüne sebep olmuştur. Günümüzde, çözemediği, üstelik her müdahalesinde yeni sorunlar üreten Çağdaş küresel Batı medeniyetinin küresel bir çöküş olasılığı var. Çevre sorunları, aşırı nüfus, aşırı tüketim, ekonomik dengesizlikler, siyasi sorunlar, değişim taleplerine duyarsız kalma, vs. bu krizi derinleştiren ve bir çöküş olasılığını düşündüren başlıca nedenlerdir. (Ehrlich, 2012, s. 1 vd. Ayrıca Bkz.)

Medeniyetin tarihi, insanlığın tarihidir; başka bir ifadeyle medeniyet, insanlığın tarih içindeki serüvenidir: insanlığın ekonomik, politik, dini/ahlaki ve zihinsel (felsefe, edebiyat, bilim ve sanat) serüveni. (Durant, 1954, s. vii) Dünya/insanlık tarihinin dönüm noktaları -kırılma noktaları da denilebilir- vardır. Her dönüm noktası, yeni bir hayatı ve yaşam biçimlerini ve dahi bu yaşam biçimlerine uygun bir düzeni ve kurumları beraberinde getirmiştir. Bir sürekliliği olan insanlık tarihi bu kırılma noktaları esas alınarak faklı adlandırmalarla dönemlere ayrılmıştır. Nasıl adlandırılmış olursa olsun her dönemin insanlık tarihinde bir öncekine göre daha ileri bir düzeye işaret ettiği hususunda genel bir ittifak

vardır. Dahası her dönem daha öncekine göre daha geniş, karmaşık ve örgütlü bir toplumun ortaya çıkmasına neden olmuştur. Ancak her dönem kendisinden öncekilere çok şey borçludur. Bu anlamda geçmişe en çok borcu olan medeniyet günümüzün medeniye(tler)idir. Geçmişin şimdi ile, gelecekle ilişkisini 'katkıda bulunma' olarak değerlendiren Will Durant, bu konuda şöyle diyor:

> Medeniyet-öncesi (precivilized) insanlar, medeniyetin form ve temellerini ... yarattı. İlkel kültür dünysındaki bu kısa gezintimizde geriye bakınca, yazı ve devlet dışında medeniyetin her unsurunu görüyoruz. Ekonomik hayatın bütün tarzları orada icad edildi: avcılık ve balıkçılık, çobanlık ve ziraat, taşıt ve inşaat, sanayi ve ticaret ve maliye. Siyasi hayatın bütün basit yolları organize edildi: klân, aile, köy topluluğu ve kabile; hürriyet ve düzen –medeniyetin çevrelerinde döndüğü birbirine muhasım bu iki odak noktası- burada anlaştı ve uzlaştı; kanun ve adalet başladı. Ahlaki inanışların esası hazırlkandı: çocukların eğitimi, şeref ve haysiyet, terbiye ve sadakat hisleri aşılandı. Dinin temelleri orada atıldı ve dinin yarattığı ümit ve dehşet ahlak ilkesinin yerleştirilmesi ve grubun kuvvetlendirilmesi yolunda kullanıldı. Konuşma muğlak diller halinde egliştirildi tıp ve cerrahi göründü ve ilim, edebiyet ve sanattta mütevazı adımlar atıldı. Bir bütün halinde ele alındığında karşımızdaki manzara hayret uyandırıcı bir yaratılışın kaostan yükselen bir formun hayvandan akil insana giden yolların birbiri ardından açılışının manzarası. Bu vahşiler ve onların yüzbinlerce yıllık tecrübe ve el yordamlarıyla ilerleyişleri olmasaydı medeniyet de olanmazdı. Talihli ve muhtemelen dejenereleşmiş biz gençler, okuma-yazma bilmeyen bir ecdadın uzun ve zahmetli çalışmalarla ortaya koyduğu araçları kültüre, güvenliğe ve rahatlığa götürüen vasıtaları tevarüs ederken hemen hemen her şeyimizi onlara borçlu olduğumuzu unutmayalım. (Durant, 1954, s. 189/89)

Bu nedenle medeniyet, tarihsel içeriği görmezden gelinerek anlaşılabilecek bir kavram değildir. Doğası gereği sosyal olan insan, kendi başına yaşayabilen bir varlık değildir. Beslenme, barınma, korunma vb. temel ihtiyaçlarını karşılamak zorundadır. İnsanlar bu ihtiyaçlarını karşılama esnasında çevresiyle iletişime geçer, giderek genişleyen yaşam alanları/çevresindeki dünya hakkında bilgiler edinir ve bu bilgileri düzenleyip kullanırlar; zamanla bir takım sebeplerle -doğal afetler, bilimsel ve teknolojik icatlar- yaşam biçimlerini değiştirmek zorunda kalırlar. Bu insanlık tarihinin bu gün de geçerli değişmeyen bir yasasıdır. (Daimond, 2006) İnsan topluluklarını süregiden herhangi bir şeyden ziyade uğradıkları değişimler tanımlar; ama insanlar hikâye anlatma becerileri sayesinde kendilerine her koşulda kadim bir kimlik yaratmayı başarırlar. Ne tür devrimler yaşanırsa yaşansın insanlar genellikle eskiyle yeniyi aynı potada eritirler. (Harari, 2018, s. bkz. medeniyet bölümü)

Genelde kabul gören ayrımla insanlık tarihinin en önemli tarihsel dönemlerini paleolitik çağ ile neolitik çağ oluşturur. İnsanlığı günümüze taşıyan serüvenin en önemli duraklarından ikisi bu çağlardır. Paleolitik Çağda insanlar, avcı-toplayıcı göçebeler idi; daimi meskenleri yoktu. Hayat tahmin edilebileceği üzere çetin ve kesinlikle zordu. İlk insanlar için yaşam zamanla değişmeye başladı. Paleolitik çağdaki bir yaşam biçimi olarak avcılık ve toplayıcılığın bazı

sebeplerle -tarım, bitkilerin ıslahı ve hayvanların evcilleştirilmesi gibi devrimsel değişikliklerle- sona ermiş, farklı bir yaşama/yaşayış biçimine geçilmiştir. İnsanlık tarihindeki bu en önemli yaşam biçimi değişikliği -yani paleolitik çağdan neolitik çağa geçiş- ile insanlar gez(in)meyi bırakıp, yerleşik yaşama biçiminin ilk örnekleri olarak köylere yerleşmiş; barınmak için ev, geçimini sağlamak üzere tarımla/çiftçilikle uğraşmanın yanında, tarımdaki verimliliği arttıracak yeni aletler ve teknikler üretmiştir. Daha iyi barınma ve daha iyi beslenme/geçim için zamanla servet biriktirdi. Tarım/çiftçilik beceri ve uzmanlaşmayı, verim(lilik)i arttırdı; hepsi birden refahın yükselmesini sağladı. (Sullivan, 2017, s. 11-13)

Neolitik Çağ denilen bu dönemde insanlar çiftçiliği, ekip dikmeyi öğrendi. Topraklar ekildi, bitkiler ıslah edildi ve hayvanlar evcilleştirildi. İnsanlar bu dönemde göçebelikten yarı yerleşik hayata geçtiler. Küçük tarım toplulukları olarak yaşamaya geçtiler ve köylere yerleştiler. Küçük de olsa yerleşik hayata geçiş ile nüfus büyük oranda arttı. Yüzyıllar süren Neolitik Çağ'da insanlar tarımda daha yetenekli hale geldi. Sulama ve sulama sistemleri geliştirildi. Böylece nüfusu beslemek için gerekenden daha fazla gıda üretildi. İhtiyaç fazlası/artık gıda nüfusta artışa yol açtı. Nüfus artışı, köyleri kentlere, kentleri de şehirlere dönüştü; şehirlerde ortaya çıkan daha geniş, karmaşık ve örgütlü toplumsal yapı medeniyetlere kaynaklık etti.[1] Yerleşik köy yaşamıyla birlikte sosyal sorunlar ortaya çıktı; sosyal sorunların çözümü için yönetim (kabile yönetim tarzı) birimleri oluşturuldu. Aile kurumsallık kazandı. Zihinsel kapasite ve kabiliyetler gelişti; din giderek doğa güçlerine tapınmayı merkeze aldı. Neolitik çağ, tüm yönleriyle, küçük izole köy yaşamı, sınırlı teknoloji, doğanın empoze ettiği tek düzelik, dar bir boyutta algılanan sosyal sistem ile karakterizedir. (Sullivan, 2017, s. 13 vd.) Jared Daimond'a göre, yaşam biçimlerinin ve alışkanlıkların değişimi ve kazanımlar insanların yeryüzüne yayılmalarına neden oldu. İhtiyaçlar ve çevresel koşullar avcı ve toplayıcı kabilelerden imparatorluklara kadar çok çeşitli yaşam biçimlerini oluşturdu. İmparatorluklar düzeyinde yaşam biçimlerine sahip farklı coğrafyalardaki topluluklar/halklar dramatik bir şekilde karşılaştılar. Avcılık ve yiyecek toplayıcılığından yiyecek üretimine geçişi belirleyen en önemli etken bölgesel farklılıklardır. (Daimond, 2006) "Tarımla desteklenmiş yerleşik, hiyerarşik kent yaşamı"nı ifade eden şehirler, neolitik çağın sonunu, daha yüksek bir medeniyetin başlangıcını işaret eder. İnsanlık tarihinin hayati derecede önemli dönüm noktalarından biri olan şehir hayatı, tarım ekonomisine dayanır. "Şehir/medine hayatı" sosyal ilişkileri/hayatı gerekli kılar ve sosyal ilişkiler ağı içerisinde kurumsallaşır. Yukarıda özetlenmeye çalışılan çerçevede bir gelişme -ekono-

[1] Bu dönemlerde ortaya çıkan en eski medeniyetlerden bazıları, Dicle ve Fırat nehirleri boyunca Mezopotamya, Nil Nehri boyunca Mısır, İndus Nehri boyunca Hindistan ve Huang He Nehri boyunca Çin medeniyetleridir. Çok verimli tarım alanları da olan bu vadilerdeki yerleşik hayat tecrübelerinden her biri birden fazla medeniyete kaynaklık etmiştir. Greko-Romen medeniyeti; İslam Medeniyeti; Germenler medeniyeti. Bu üç medeniyet bu gün de hala etkisini sürdürmektedir. (Sullivan, 2017, s. 11-13)

mik, sosyal, siyasi, teknik ve dini birikimler- şehir hayatının esasını oluşturuyor. Bunlar olmadan medeniyet tahayyül bile edilemezdi. Bu ve benzeri dönüm noktalarında insan, "doğası gereği sosyal bir varlık" olduğunu, kendini diğer insanlar ile olan ilişkileri içinde gerçekleştirebileceğini, medeniyetin: 'insan olma, insanın sırasıyla toplum, millet ve toplumlarla/milletlerle birlikte yaşama becerisini kazanma serüveni olduğunu idrak eder.

Medeniyet, yukarıdaki açıklamalardan anlaşılabileceği ve aşağıda daha ayrıntılı olarak açıklanacağı üzere 'yerleşik'liğe değil, insanların doğaları gereği sahip oldukları bir duruma, 'toplumsal'lığa işaret eder. Zira medeniyet, insanların birbirine bağlı ve toplumsallığı gerektiren dört yaşam biçimini gösterir: insanların geçim ihtiyaçlarının dışında, fazladan üretim yapmak (ekonomik fazlalık); küçük bürokrasilere sahip resmi hükümetler geliştirerek basit tarımsal ve göçebe toplumlarda olduğundan daha çok uzmanlaşmak; yazı kullanmak; şehir merkezleri geliştirmek. (Stearns, Gilbert, Schwartz, & Adas, 2017, s. 22). İç içe geçmiş yaşam biçimlerini içerdiğine göre medeniyet, sadece şehirde başarılabilecek bir durum mu, yoksa insanlık tarihinin farklı yaşam biçimlerindeki bir düzeyi mi açıklıyor?

Gordon Childe'a göre insanlık, ilk defa tarımsal faaliyetlerde bulunmaya başladığı dönemlerde yerleşik değil göçebedir.

> Tarıma başlamakla yerleşik bir yaşam türü seçmek birbirinin aynı değildir. Öteden beri çiftçinin yerleşik yaşamına karşıt olarak "evsiz barksız avcının" göçebe yaşamı gösterilir. Bu karşıtlık gerçek dışıdır uydurmadır.... Bugün bile Asya, Afrika ve Güney Amerika'da ekim yapmak demek çalılıkta ya da ormanda bir parça toprağı bulup temizlemek, çapa veya sopayla kazmak, tohum ekmek, sonra da ürünü kaldırmak demektir. Toprak sürülmez, gübrelenmez, yalnızca ertesi yıl yeniden ekilir. Bu durumda aradan birkaç mevsim geçince verim gözle görülür biçimde düşer. Bunun üzerine yeni bir toprak parçası temizlenir, bu toprak parçası da verimsizleşinceye değin bu yöntem yenilenir. Çok geçmeden yerleşme alanına yakın topraklar tümden kıraçlaşır. İş buraya varınca insanlar yola düşer, başka yörelere yerleşir. (Childe, 1996, s. 58-59).

İnsanlık tarihinde "yerleşik site hayatının anormal ve arızîyi" temsil ttiğini belirten Lahbabi'ye göre, "belli başlı ilk hayat tarzı daima göç, yani insanların maddi yüklerini olduğu kadar, tanrılarını, mevsimlik bayramlarını, folklorunu, tekniğini vs. kendileri ile birlikte taşıdıkları uzun süreli yer değiştirmeler olmuştur." (Lahbabi, 1996, s. 21).

Medeniyetin en açık biçimde kendini gösterdiği yer kesinlikle 'şehir'lerdir. Ancak insan doğasının bir gereği olan medenilik farklı yaşam biçimlerinde de görülür. Bu yüzden daha geniş, karmaşık ve örgütlü bir toplumun ifadesi olan medeniyet, geçinme türleri, yerleşim şekilleri (yerleşik hayata geçiş, önce köy, ardından politik, ekonomik, sosyal, kültürel ve dini gelişim merkezleri haline gelen şehir yaşamının ortaya çıkışı), gelişmiş şehirler; devlet/yönetim biçimleri (organize bir hükümet bürokrasisi, savunma, toprak ve güç kazanmak için ordu-

ların kurulması); din; sosyal tabakalaşma, iş bölümü, ekonomik sistemler, okuryazarlık ve diğer kültürel özellikler vb. bileşenlerden oluşur.

> Eski dünyada, şehir sakinleri genellikle kendilerini kırsal halktan daha gelişmiş ve sofistike olarak görüyorlardı. ... Medeniyetlerin şehirleri, insan ilişkilerini yöneten yasaları, insanların nasıl davranacağını düzenleyen görgü kuralları ve sosyal davranış kuralları; ve daha da önemlisi dünyayı açıklayan bilimsel, felsefi ve teolojik fikirleri vardır. ... medeniyet fikri, yalnızca bir politik ve sosyal örgütlenme sistemi değil, aynı zamanda belirli düşünme ve inanma yolları, belirli sanat tarzları ve diğer kültür öğeleri anlamına gelir. (John P. McKay, 2012, s. 36)

İnsan hep "kendini tamamlamak/gerçekleştirmek, dahası mükemmelleşmek" istemiştir. Bu belli bir ortam içerisinde mümkündür. Bu ortam içinde yaşayan insanın refahını mümkün kılan yaşam alanıdır. Kendisini gerçekleştirmek, mükemmelleşmek isteyen insan geçmişten her bakımdan daha iyi yaşamayı tercih eder. İnsanın her türlü eylemi ile her açıdan mükemmelleşme çabası bir medeniyetin işaretidir. (Valerie Hansen, 2017, s. 860-861) Bu bakımdan medeniyet, birçok insanın çeşitli ortak unsurları paylaştığı karmaşık inşalar olarak görünür. En basitinden en karmaşığına kadar insanların daha iyi yaşam için başarmak zorunda oldukları dünya işleri, düzenli beslenme, ticaret, sağlık, bayındırlık, eğitim, sosyal düzen, siyasal rejim gibi medeniyete ait meselelerdir; (Kutluer, 2012, s. 467)

Oluşumu, gelişimi ve bileşenlerine ilişkin açıklamlarda bulunduğumuz medeniyet tam olarak nedir? İnsanlığın ortak bir olgusu olan medeniyet, ifade ettiği anlamları -toplumsallığı, şehirli olmayı, bir yeri mamur kılmayı, belli türden yaşama biçimini, vb.- karşılamak üzere çok farklı kavramlarla ifade edilir: İslam, Osmanlı/Türk-İslam dünyasında kullanılan karşılıklarıyla "umran, temeddün, medeniyet ve uygarlık", Batı dünyasındaki karşılığıyla "civilization".[2]

---

[2] Kelime olarak "medeniyet", Arapça "müdun" köküne dayanan "medine" kelimesinden türetilmiş olup "şehir" anlamına gelir. "Medeniyet", "yönetmek" (es-siyase) ve "malik olmak" anlamlarını içeren "deyn" (din) mastarıyla da ilişkilidir. Mütercim Asım'ın Arapça-Türkçe Kamus'unda medeniyetin "yerleşmiş olmak" anlamında "müdun" kökünden türetildiği bilgisi verilir. Daha sonra aynı kökten türetilmiş şehirlileşme ve medenileşme anlamında "temeddün" kelimesi kullanılmıştır. Yunan kaynaklarından yapılan çevirilerde, kent ve kent devleti anlamına gelen "polis" kelimesi "medine"; "toplum/devlet ve devlet yönetimi" anlamına gelen "politeia" ise, "es-siyasetü'l-medeniye" biçiminde çevrilmiştir. Bundan dolayı medeni terimine bir yandan toplumsal, diğer yandan siyasal bir anlam kazandırılmıştır. (Kıllıoğlu, 2017, s. 253) Medeniyet terimi ve türevlerinin İslam düşüncesinde "şehir/medine/civitas" karşılığı olarak en azından 9. yüzyıldan itibaren kullanıldığını biliyoruz. (Karlığa, Farabi/Bir Medeniyet Düşünürü, 2016, s. 70-71) Kelimenin Batı dillerindeki karşılığı olan Fransızca ve İngilizce'deki 'civilisation', Latince 'civitas' (site) kelimesinden türetilmiştir. Civilisation kelimesi, uzun zamandan beri var olan ve 16. yüzyılda kullanılmakta olan uygar/medeni (civilisé), uygarlaştırmak (civiliser) kelimelerinden türetilmiştir. Gerçi civil (sivil, mülki), civilité (nezaket, zarafet) ve civilisé (medeni) kelimeleri daha önce Montaigne tarafından kullanılmıştır. "Sadece her memleket değil, fakat her sitenin kendine özgü nezaketi (civilité) vardır." (Lahbabi, 1996, s. 20) Academie'nin Sözlüğü bu terimi ilk defa 1798 baskısına almıştır. Bununla birlikte, medeniyet kelimesi 1756'da Ami de l'homme'da Mirabeau tarafından icat edilmiş gibidir. (Lahbabi, 1996, s. 20) "Civilization" sözcüğü, "... Bir toplumun maddi ve kültürel yaşamına özgü niteliklerin tümü. ... Özellikle bilim ve teknikte yüksek düzeye ulaşmış bir toplumun durumu veya niteliği. ... Medeni olma durumu." (Dictionary Larousse/Ansiklopedik Sözlük, 1993-1994, s. 1620); "İçinde yüksek bir kültür, bilim, sanayi ve devlet düzeyine ulaşılmış gelişmiş bir insan toplumu hali; böyle bir duruma ulaşmış olan insanlar veya milletler; belirli bir yer, zaman veya gruba ait herhangi bir kültür, toplum vb. ... Genel olarak nüfussuz veya vahşi bölgelerden ziyade şehirler veya nüfuslu alanlar; bilim ve teknolojiyle mümkün kılınan modern konforlar ve kolaylıklar" (dictionary.com, 2019)·demektir.

Yukarıdaki açıklamlardan da anlaşılacağı üzere, genel olarak insanların bir site/şehir içinde bir araya gelmelerini gerektiren medeniyet, şahısları ve mülkiyetleri koruyucu ve himaye edici sosyal bir halden başka bir şey değildir. (Lahbabi, 1996, s. 17). Ancak medeniyeti canlandıran hayati hamle, kendi başlarına milli kültürler ve site/şehirler değil, her zaman ve her yerde insani ve âlemşümul bir nefestir. Medeniyetin "... müphem bir manası vardır ve onun iyi bir tarifini yapmak oldukça güçtür." (Lahbabi, 1996, s. 20). Fernand Braudel uygarlığın grameri başlıklı kitabında şunları söylüyor:

> Keşke mümkün olsaydı da, bir doğru parçasını, bir üçgeni, kimyasal bir cismi tanımladığımız gibi, medeniyet kelimesini de açık ve basit bir şekilde tanımlayabilseydik. İnsan bilimlerinin kelime dağarcığı kesin tanımlara hiç izin vermemektedir. Bu terimlerin hepsi de, belirsiz ve oluş halinde değildir, ama çoğu ebediyen geçerli olarak saptanmış olmanın uzağında, bir yazardan diğerine değişmekte ve hep evrilmektedir. Lévy Strauss, "Kelimeler, her birimizin, niyetlerini açıklama koşuluyla, istediği şekilde kullanmakta özgür olduğu aletlerdir" demektedir. Bunun anlamı, insan bilimleri alanında (felsefede olduğu gibi) en basit kelimelerin bile, onları harekete geçiren ve kullanan düşünceyi izleyerek, çoğu zaman ve zorunlu olarak değiştikleridir. Medeniyet kelimesi -yeni bir kelimedir-, Fransa'da XVIII. yüzyılda, geç bir tarihte ve kaçamak bir şekilde belirmiştir (Braudel, 1996, s. 27)

Medeniyet kolaylıkla anlaşılacağı gibi, farklı yaşama, duyma ve inanış biçimlerinden, teknoloji düzeyine, bilimsel bilginin gelişiminden, dini fikirler ve geleneklere, hukuka oldukça geniş ve çeşitli olgulara atıfta bulunur. Dolayısıyla, açıkça söylemek gerekirse, medeniyetin atıfta bulunduğu her şeyi birkaç kelimeyle ifade etmek neredeyse imkansızdır. (Elias, The Civilizing Process, 2000, s. 5) Ancak ekonomik, politik, ahlaki, ve zihni tezahürleyle (Durant, 1954, s. 1-89) içinde yaşadığımız bir olgu olması dolayısıyla ilgisiz ve duyarsız kalınmaması gereken bir kavramdır.

Yazının bundan sonraki bölümlerinde, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, insanlığın ortak mirası olan medeniyetin bizim için ne ifade ettiği/edebileceği; sürekliliklerin ve kırılmaların tespit edilebilmesi için kültür/düşünce dünyamızda karşılaştığımız temeddün, civilisation ve medeniyet kavramlarının hangi anlamları içerdiği belirlenmeye çalışılacaktır.

İslam, Osmanlı/Türk-İslam düşüncesinde medeniyet tasavvurları: temeddün ve [...] medeniyet.[3]

Her kavramın üretildiği bir düşünce dünyası/dünya görüşü ve tarihsel bağlamı vardır. Kavramların anlamını bu düşünce dünyası ya da dünya görüşünden ve tarihsel bağlamından koparılarak [doğru] anlaşılmaz. Bu bağlamada her kavramın ortaya çıktığı dönemin düşünce, kültür ve inanç dünyasında yüklendiği anlam gözardı edilerek medeniyetin anlaşılması, en basit ifadeyle yanlış

[3] Alt başlıktaki [...], kelimenin Batıda üretilen civilization karşılığına dikkat çekmek içindir.

olacaktır ve genel olarak bu yanlışlığa düşüldüğü, belli bir bakış açısının, özellikle Batı dünyasında belirlendiği şekliyle bir medeniyet anlayışının/anlamının, belirleyiciliği altında düşünüldüğünü görüyoruz. Halbuki medeniyet de dahil her kavramın üretildiği dünyanın, varlık anlayışından, dünya görüşünden, inanç dünyasından, kültür dünyasından ayrı/bağımsız düşünülemez. Bu bakımdan kavramların anlam içeriği bir şeklide onu referans alarak üretilen dünyanın anlam içeriğini yansıtır. İnsanın toplumsallığını ve şehirliliğini ifade etmek için kullanılan 'medeniyet'in tarihimizde iki farklı kullanımı var. İlki kelimenin Arapça kökünü, İslam düşüncesi ve inancını esas alan kullanımı: temeddün.[4] Diğeri kelimenin Batılı civilization kelimesini esas alan kullanımı: medeniyet/uygarlık. Osmanlı'da Tanzimat dönemine kadar kullanılan 'temeddün' Tanzimatla birlikte yerini 'medeniyet'e bırakır. Ama Batılı civilization kavramını referans alarak üretilen 'medeniyet' temeddün'ün anlam içeriğine bağlı kalmayı sürdürür. Osmanlı/Türk Tanzimat ve hatta Cumhuriyet aydınının zihin bulanıklığının temel nedenlerinden biri bu durumdur.

Aşağıda sırasıyla 'temeddün'ün esas alındığı medeniyet tasavvurları, Batıda üretilen 'civilization' ve 'civilization'un referans alındığı medeniyet tasavvurları ana hatlarıyla ele alınacaktır.

Hangi kavramla karşılanırsa karşılansın medeniyet kelimesinin içeriği, insanın sosyal bir varlık oluşuyla ilgilidir. Antik Yunan'dan günümüze kadar 'insan ve toplum' anlayışlarının temelini, 'insanın doğası gereği toplumsal ve medeni bir varlık olduğu' düşüncesi oluşturmuştur. Antik Yunan'ın iki büyük filozofu Platon ve Aristoteles, insan, devlet ve topluma dair görüşlerini, insanın toplumsallığı üzerine kurmuşlardır. Buna göre, insanın temel gereksinimleri *yiyecek*, *barınma* ve *giyecek*tir. İnsanların muhtelif ihtiyaçlarını karşılamak için bir araya toplanmalarını ifade eden toplum, insanın kendi kendine yetmemesi, başkalarına ihtiyaç duymasının sonucu oluşur. Yani tek başına kendi kendine yeterli olmayan insan kendisine gerekli olan birçok şey için başka insanlara muhtaçtır. Bu nednele insanlar, birbirleriyle yardımlaşarak bir arada yaşamak zorundadırlar. Özetle insan 'doğası gereği *medeni* yani toplumsal/politik bir varlıktır.' Bkz. (Platon, 2013, s. bkz. 54-61; Aristoteles, 1998, s. bkz. 9-10)

Temeddün

Sosyo-politik bir teoriyi bütün bir felsefe sistemiyle bütünleştiren ilk İslam düşünürü olan Fârâbî (871-950), temel eserlerinde ontolojiden başlayıp etik ve politik konumu itibariyle insanın kozmostaki yerini belirlemeyi amaçlayan bir felsefi sistem ortaya koyar. Entelektüel bir canlı olarak insan, hem fizik evrenin

[4] Türkçe'ye de, bu anlamda yaklaşık 19. yüzyılda girdiği görülen medeni kelimesi yerine çoğunlukla "temeddün", "umran" ya da "hadari" kelimeleri kullanılmaktaydı. Medeninin karşıtı olarak bedevi, göçebe demekti, hadari ise yerleşik anlamına geliyordu. (Karlığa, Şehir ve Medeniyet İlişkisi, 2016, s. 4-7).

ötesindeki varlık mertebeleriyle irtibatlıdır hem de sosyal varlık alanının aktörüdür. İnsanın bu iki yönlü konumu ona ahlaki bir yükümlülük yükler: yeryüzünde erdemli bir toplum oluşturmak.

"İnsan toplumsal/politik bir varlıktır" şeklinde ifade edilen Aristotelesçi yaklaşımdan hareket eden Farabi, insanın ihtiyaçlarını karşılamak ve türüne özgü yetkinliklere ulaşmak için bir toplum içinde ve belli politik rejim uyarınca yaşamasının zorunlu olduğunu belirtir. Farabi bu zorunluluk tespitinden sonra, insanın 'erdemli bir toplum' oluşturmak için bağlanacağı 'mutluluk' idealini belirlemeye yönelir. (Kutluer, 2012, s. 450). Ona göre, "Her insan ulaşabileceği mükemmellikle ilgili olarak başka insanlarla komşuluk etmeye ve onlarla birlikte bulunmaya muhtaçtır. İnsan denen bu hayvanın tabiî yaratılışında sığınak arama ve kendi türünden olan diğerleriyle bir arada oturma özelliği de vardır. Bundan dolayı da ona toplumsal veya siyasal hayvan (*zoon politikon*) denir." (Farabi, Mutluluğun Kazanılması-Tahsîlu's-Sa'âda, 2012, s. 65-66) İnsan burada toplumsallığı ve diğer insanlara muhtaç olması bakımından ele alınıyor. Farabi bir başka eserinde her insanın yaşamak ve en iyiye ulaşmak için yaratılışında birçok şeye ihtiyacı bulunduğunu, ancak bunları tek başına sağlayamayacağını belirtir. İnsanın ihtiyaçlarının karşılanabilmesi için birçok insanın bir araya gelmesi gerekir. Her insan bu ihtiyaçlardan ancak üzerine düşeni yapar. Böylece her insan "doğasındaki mükemmelleşme/en iyiye ulaşma ihtiyacını", çeşitli insanların yardımlaşma amacıyla bir araya gelmesi sayesinde elde edebilir. Muhtelif insanların bir araya gelmesiyle oluşan topluluklar ya "kâmil"dir ya da "eksik"tir. Kâmil olanlar büyük, orta ve küçük olmak üzere üç kısma ayrılırlar. Büyük topluluk yeryüzündeki bütün insanlardan oluşmaktadır. Orta topluluk dünya üzerinde yaşayan ayrı ayrı milletlerden meydana gelir. Küçüğü ise bir milletin topraklarında oturan şehir halkından ibarettir. Eksik topluluk ise köy, mahalle, sokak veya ev halkından oluşur. Mahalle ve köyün her ikisi de şehre tâbidir; ancak köy şehre hadîm olması itibarıyla onun bir parçası olarak şehre tâbidir. "Mamafih, hayrın efdali, kemâlin âlâsı, şehirden ufak olan topluluk merkezlerinde değil, şehirlerin sınırları içerisinde elde edilir". (Farabi, El-Medinetü'l-Fazıla, 2001, s. 79 vd.)

"*İnsanın topluluk ve yardımlaşmaya ihtiyacı hakkında*" alt başlığını taşıyan bölümde Farabi, bu insani zorunluluğu ve erdemli şehir için gereken mutluluk idealini şöyle dile getirir:

> Her insan, yaşamak ve üstün mükemmeliyetlere ulaşmak için yaradılışta birçok şeylere muhtaç olup bunların hepsini tek başına sağlayamaz. Her insan bunun için, çok kimselerin bir araya gelmesine muhtaçtır. Her fert bu ihtiyaçlardan ancak üzerine düşeni yapar. Bütün insanların birbirleri karşısındaki durumları da bu merkezdedir. Böylece her fert, tabiatındaki mükemmelleşme ihtiyacını, ancak muhtelif insanların -yardımlaşma maksadıyla- bir araya gelmeleriyle elde edebilir. Muhtelif insanların bir araya gelmelerinden topluluk peyda olur. Bunlar ya kâmildirler veya eksiktirler. Kâmil olanları üç kısımdır: büyük, orta ve küçük. Büyük topluluk, yeryüzündeki

bütün insanlardan ibarettir. Ortancası, yeryüzünün … milletlerinden teşekkül eder. Küçüğü ise bir milletin topraklarında oturan şehir halkından ibarettir. Eksik topluluk ise, köy mahalle, sokak veya ev halkından teşekkül eder. Evden küçük olan kulübede bu cümledendir. Mahallenin ve köyün her ikisi de şehre tâbidir; … Mamafih hayrın efdalı ve kemalin âlâsı -şehirden ufak olan topluluk merkezlerinde değil- şehirlerin sınırlan içinde elde edilir. … sakinlerinin -ancak saadete erişmek maksadıyla- yardımlaştıkları bir şehir, fâzıl bir şehir olur. Zaten saadete erişmek maksadıyla kurulan her topluluk ta fazıl bir topluluk sayılır. Onun içindir ki, bütün şehirleri -saadete erişmek maksadıyla el ele vererek- çalışan bir millet de fâzıl bir millettir; bütün milletleri, saadete ulaşmak maksadıyla elbirliğiyle çalışan bir dünya da fâzıl bir dünya olur. Fâzıl şehir tam sıhhatte bir vücuda benzer. Bütün uzuvları onu hayat devresinin sonuna kadar muhafaza etmek hususunda yardımlaşırlar. Bir vücudun uzuvları nasıl çeşitli iseler, yaradılış ve kuvvetleri bakımından nasıl birbirlerinden üstün iseler ve hepsinin başında başrolü oynayan kalp varsa ve bu hâkim uzva mertebece yakın olan uzuvlar ve bunların her biriyle sıkı münasebette bulunan diğer uzuvlar varsa ve bu son uzuvlarla ilgili olan ve emirleriyle hareket eden aşağı derecede uzuvlar varsa ve bu tâbi uzuvlara bağlı başka uzuvlar ve nihayet işleri güçleri yalnız başkalarına hizmet olan daha aşağı uzuvlar varsa, şehir[ler] de böyledir: yâni şehri teşkil eden unsurlar, yaradılışta çeşitli ve birbirlerinden üstün yapıdadırlar. Bunların arasında riyaset vazifesini gören bir insanla, mertebece ona yakın başka kimseler bulunur. Bunların her biri, kendi kabiliyet ve melekelerini reisin gayelerine uygun bir surette kullanır. Bu yüksek rütbe sahiplerinin enirinde başka kimseler bulunduğu gibi, bunların da emrinde başkaları bulunur. (Farabi, El-Medinetü'l-Fazıla, 2001, s. 79-81)

Farabi'nin ideal şehri, ve dahî ideal toplum ve yönetimi 'erdemli şehir' (el-medînetü'l-fâzıla) adını alır. Erdemli şehir toplumunun ilk özelliği, hakikatin ifadesi olan, temellerini ontoloji, kozmoloji, teoloji, teleoloji, psikoloji ve epistemolojinin oluşturduğu bir metafiziğe dayanması; bu metafizği bir dünya görüşü olarak benimsemesidir. Erdemli şehrin ikinci önemli ilkesi yöneticinin nitelikleriyle ilgilidir. Erdemli toplumun inşa edici yöneticisi (ilk başkan) hakikatin ifadesi olan metafizik öğretiyi "vahy"in alındığı epistemolojik seviyeden kavramış olmalıdır. Erdemli şehrin reisi (ilk başkan) bir peygamber, aynı zamanda bir filozoftur; yoksa onun şeriatını sürdüren birisi olmalıdır.

Fazıl şehirdeki bütün işlerin hedefi, reisin bizzat kendisi olmalıdır. Onun başka kimselerin hükmü altına girmeyen bir insan olması lâzımdır. Fakat reis öyle mükemmel bir insan olmalı ki hem akıl olsun, hem bilfi'il mâkul olsun ve önce söylediğimiz gibi muhayyile kuvveti tabiatiyle mükemmeliyetin en üstün derecesine ulaşmış olsun ve bu kuvvet, fa'al akıldan cüziyâtı ya oldukları gibi veya sembolize edilmiş bir halde uyanıkken veya uyku esnasında kabul etsin ve münfail aklı bütün mâkullerle mükemmelleşmiş olsun ki artık hiç birisini yadırgamadan bilfi'il akıl olsun. … Vahiy bir kimsenin fa'âl aklından münfail aklına taşınca o kimse tam manisiyle hakim, filozof ve akıl erbabından olur. Vahiy, bir kimsenin fa'âl aklından muhayyile kuvvetine taşınca, o kimse peygamber olur; gelecekten haber verir ve ilâhın aklettiği bir varlık ile hâzırdaki cüz'iyât hakkında haber verir. Bu mertebeye erişen bir insan, insanlık mertebelerinin en mükemmeline ve saadetin en yüksek derecesine varmış olur; nefsi de mükemmelleşip, evvelce söylediğimiz gibi, fa'âl akıl ile birleşmiş bir halde bulunur

ve saadete ulaştıran her fi'ile vakıf olur. İşte reisin ilk şartı budur. Soma onun dilinde öyle bir kudret olmalı ki her bildiğini iyi tahayyül edip güzel sözle ifade etsin, saadeti ve saadete ulaştırıcı işleri öğretsin ve bu meyanda cüz'iyatla ilgili olan işleri görebilmek için vücutça sağlam ve dayanıklı olsun. (Farabi, El-Medinetü'l-Fazıla, 2001, s. 87)

Farabi'nin medeniyet tasavvurunda önemli bir yeri olan erdemeli şehirin 'reis'inde bulunması gereken bir takım özellikler bulunur:

... fevkinde hiçbir kimse bulunmayan reis: o, fazıl şehrin önderi ve birinci reisidir; o, hem fazıl milletin reisi hem meskûn olan yer yüzünün reisidir. Bu hâl ancak, doğuşunda on iki meziyeti kendinde toplayan kimseye nasip olur. Evvela vücudunun tam ve her uzvunun kıvamında olması lâzımdır .... kendisine söylenen her şeyi tabiatıyla iyi kavrayıp anlaması lâzımdır .... hâfızası kuvvetli olmalı .... uyanık ve zeki olması lâzımdır .... güzel konuşmasını bilmeli .... öğretmeyi ve öğrenmeyi sevmesi, buna kendini kaptırmış olması ve her şeyi kolayca öğretmesi lâzımdır .... yemeye, içmeye ve kadınlara düşkün olmaması ve tabiatıyla oyundan sakınması lâzımdır. ... doğruluğu ve doğruları sevmesi, yalandan ve yalancılardan nefret etmesi lâzımdır. ... ulu olması ve ululuğu sevmesi lâzımdır .... adâleti ve adâlet ehlini sevmesi, istibdattan, zulümden ve zâlimlerden nefret etmesi lâzımdır .... mutedil mizaçta olmalı ... büyük bir azim ve irade sahibi olmalı. ... Bütün bu meziyetlerin bir kişide toplanması güç olduğundan bu yaradılıştaki kimselere insanlar arasında az tesadüf edilir. Eğer fazıl şehirde öyle bir kimse bulunur ve bu kimse büyüdüğü zaman zikrettiğimiz riyaset şartlarının ilk altısını veya beşini kendinde toplarsa -bunlardan muhayyile kuvvetine ait olan diğer çeşitleri kendinde bulunmasa dahi- reis olur. Böyle bir adama hiç rastlanmazsa, o şehrin riyasetine gelmiş olan ilk reis ile haleflerinin verdikleri şeriat ve sünnetler muhafaza edilirler; daha sonraki reisin de doğuşunda ve çocukluğunda zikrettiğimiz şartların bulunması lâzımdır. Büyüdüğü zaman onda da altı özellik bulunmalıdır. Birincisi: hakim olması lâzımdır. İkincisi: ondan önce gelenlerin şehre verdikleri kanun ve düsturları bilip bellemesi ve bütün işlerinde onların izinden, bu kanunlar mucibince, hareket etmesi lâzımdır. Üçüncüsü: eskilerin kanuna bağlamadıkları hususlar hakkında iyi istinbatlarda bulunması ve istinbatlarında eskilerin izinden yürümesi lâzımdır. Dördüncüsü: eskilerin tabiatıyla meşgul olamadıkları hazır meseleler hakkında iyi hükümler verebilmesi için kuvvetli istinbatlarda bulunması ve istinbatların şehir menfaatlerinden mülhem olmaları lâzımdır. Beşincisi: eskilerin şeriatlarını ve onların izlerinden giderek kendisinin istinbat ettiği kanunları iyi konuşarak öğretebilmesi lâzımdır. Altıncısı: harp yorgunluklarına bedenen mütahammil olması ve harp sanatının esaslı ve tâli özelliklerini bilmesi lâzımdır. (Farabi, El-Medinetü'l-Fazıla, 2001, s. 87-90)

Eğer bu şartları kendinde toplayacak tek kişi bulunmayıp iki kişi bulunursa ve bunlardan biri hakim olur, diğeri de öteki şartlara haizse, her ikisi de reis olurlar. Eğer bu şartlar muhtelif kimseler arasında dağılmış bulunursa ve bunların birincisinde hikmet, İkincisinde ikinci şart, üçüncüsünde üçüncü şart, dördüncüsünde dördüncü şart, beşincisinde beşinci şart, altıncısında altıncı şart bulunursa ve bunlar birimleriyle anlaşmış ve uzlaşmış olurlarsa hepsi de üstün reis olurlar. Fakat hikmet riyasetin şartı olmaktan çıktığı gün -diğer şartlar bulunmuş olsa da- fazıl şehir kralsız kalır. Şehri idare eden reis kral olmayınca şehir tehlikeye maruz olur. Kendisine teslim olacak bir hâkim bulamayan şehir, gecikmez yıkılır. (Farabi, El-Medinetü'l-Fazıla, 2001, s. 87-90)

Yukarıdaki ifadelerinden hareketle Farabi'nin ideal toplum/şehir projesinin 'vahiy'le ilgisi felsefi olarak kurulmakla birlikte, "erdemli din" kavramı ilavesiyle yetkinleştirildiği, tamamlandığı anlaşılıyor. Bu durum, sosyo-politik hayat ile dinin/dini öğretinin birbirini tamamladığını gösterir. Bu nedenle Fârâbî erdemli şehrinin dünya görüşü ne felsefi hakikatlerden ne de erdemli din öğretilerinden bağımsız düşünülebilir. (Kutluer, 2012, s. 452)

Farabi'nin 'medine'si, kadim dünyanın şehir devletleri yanısıra, 'ma'mûre' dediği uluslar topluluğunun oluşturduğu bir dünya devletini de ifade eder. Bu yüzden Farabi'nin 'medine'si, dünya çapında bir medeniyete yol açacak imkan, yetkinlik ve sınırlara sahiptir.[5]

Farabi, erdemli toplum, şehir ve medeniyet arasındaki ilişkiyi, ayrıntılarına burada giremeyeceğimiz 'medine', 'mille' ve 'ulûm' yani medeniyet, din ve bilimler arasında kurduğu ilişki ile açıklar. (Kutluer, 2012, s. bknz. 452-453). Farabi, insanı değerlendirirken, insanın toplumsallığına vurgu yapar; ancak onda toplumsallığın mekânı sınırlı değildir. Yani her türlü yaşam formu, kendi toplumsallığını üretebilir. Ama insan, bu toplumsallıklar içinde aradığı, ulaşmak istediği kemâli/mükemmelliği ancak şehirde gerçekleştirebilir. Bu yüzden insan varoluşu itibarıyla toplumsal veya siyasal bir hayvan olsa bile ondaki medeni vasfın kuvveden fille geçmesinin ideal mekânı şehirdir.

Farabi'nin erdemli toplum, erdemli şehir düşüncelerini izleyen İbn Sînâ, onun esnek davrandığı peygamberlik/nübüvvet konusundaki ısrarı ile düşüncenin 'dini' boyutunu daha açık hale getirmiştir. Ona göre insan türü, diğer canlılardan yaşayışını sürdürmesi için gerekli ihtiyaçlarını yalnız başına karşılayamamasıyla ayrılır. Bunun için insanlar birbirleriyle yardımlaşmak zorundadırlar. Herkes her işi başaramayacağı için iş bölümü ve uzmanlaşma gerekli ve kaçınılmazdır. Bu gereklilik ve kaçınılmazlık insanların şehirler kurup sosyal bir hayat yaşamlarını gerektirir. Ancak bu zorunluluk yerine getirilirken/karşılanırken bazı topluluklar 'medeni' hayatın insan türünün yetkinliğini hedeflemiş şartlarına (medeniyetin gereklerine) uygun davranmayabilecektir. İnsan türüne yakışır bir yetkinlik fikri ile bağdaşmayan bu tavır, sadece toplu halde bulunmakla yetinip medeniler seviyesinde olmamak anlamına gelir. (Kutluer, 2012, s. 453-454) Toplu halde bulunmakla yetinmeyip medeni bir hayatı gaye edinen topluluklar, varlıklarını devam ettirebilmek için sosyal ilişkilerini işbirliği esasına dayandırmak zorundadırlar. Sosyal ilişkilerin yürütülmesinde adalet ilkesine uygun yasalara ihtiyaç duyulur. Bu durum bir yasa koyucu ve adalet dağıtıcının varlığını gerektirir. Adalet insanlar arasında sağlanacağı için, yasa koyucunun insanlarla iç içe yaşaması, sosyal hayatın gereklerinden uzak olmaması gerekir. Bu yasa

[5] Bu yüzden her zaman düşünülen ama uygulanamayan bir "Dünya İslam Birliği" projesinin esasını da oluşturabilir.

koyucu ve adaleti tesis eden kişinin bir insan olmasını gerektirir. Adalet sıradan insanların görüşlerine bırakılmayacak derecede önemlidir. Çünkü herkes adil olanın kendi çıkarına uygun olan olduğunu söyleyecek, çıkarına uygun olmayan yasaların zulüm olduğunu iddia edecektir. Bu durum kaotik bir duruma zemin hazırlayacaktır. Allah tüm kozmik mertebelerde olduğu gibi, yeryüzünde de geçerli bir "mümkün iyilik düzeni" (nizamü'l-hayri'l-mümkin) hakkında mutlak bilgi sahibi olup inayetiyle bu bilginin gerçekleşmesi gerekir. Bu kozmik düzeni yeryüzünde ikame edecek insanın sıradan insanlar gibi olmaması, vahiy alan ve aldığı vahiylere göre düzenleyici yasalar (sünen) koyabilen bir nebi olması gerekir. (Sina, Metafizik, el-İlahiyât-kitabü-ş şifa, s. 135-136). Böylece İbn Sina'nın toplu halde yaşama ile "medeni" bir hayat sürme arasında hem bir ilişki hem de bir ayrım gözettiğini anlıyoruz.

İbn Sina, insana yakışır bir yetkinlik fikrini gaye edinerek şehirlerde bir araya gelen, tam bir dayanışma ruhu içinde iş bölümü ve işbirliğine giden sosyal ilişkilerini adalet ilkesine göre düzenleyen "medeni"lerin dindar hayat tarzına karşılık toplum olmayı sadece toplu halde yaşamak zannedenlerin erdem ve yetkinliğe aykırı hayat tarzı arasında fark görür. Medeniyet ile din arasında zorunlu bir ilişki kuran İbn Sina'ya göre medeni bir yaşama tarzının ideal anlamda gerçekleşebilmesi/gerçekleştirilebilmesi için nübüvvete ve/veya nebevi bir öğretiye kesinlikle ihtiyaç vardır. (Sina, Metafizik, el-İlahiyât-eş-Şifa, s. 435); (Haldun, 2016, s. I, 404).

İbn Sina sosyo-politik hayatın gerçekliği üzerine yoğunlaştığı Kitabü's-Siyase başlıklı eserinde yalnız siyasal otoritenin gerekliliği üzerinde durmaktadır. Onun "medeni" hayat ile "nebevi" fenomen arasında kurduğu zorunluluk ilişkisi, İbn Haldun'un da fark ettiği gibi, idealist bir bakış açısından hareketle ileri sürülmüştür. İbn Sina, yeryüzünün mamur bölgelerindeki bütün uygarlıkların mevcut gerçeklikleriyle nebevi müdahalenin tüm tezahürlerini yansıttığını ileri sürüyor değildir. Bir uygarlığın kuruluş, çöküş ve dönüşüm evrelerinden söz ederken elbette nebevi mesajla irtibatlarını yitirmiş, bozulmuş/dejenere olmuş uygarlıkların varlığını kabul etmekte, hatta böyle uygarlıkların ameli yozlaşmışlıklarından dolayı başlarına kozmik felaketlerin gelebileceğini de vurgulamaktadır. (Kutluer, 2012, s. 457) Bu nedenle İbn Sine, uygarlık ve din arasındaki zorunlu ilişkiyi Farabi'nin terimleriyle söylersek, 'erdemli toplum' ve 'erdemli din' arasında görmektedir. Yani İbn Sina'ya göre, bir erdem uygarlığı ancak ve ancak nübüvvetin aydınlığında gerçekleşir.

Îslam düşünce tarihinde konusu doğrudan "umran/medeniyet" olan ilk çalışma muhtemelen İbn Haldun'a aittir. Ona göre tarih, 'insanların ve milletlerin durumlarının nasıl değişmiş, devlet sınırlarının nasıl genişlemiş, kuvvetlerinin nasıl artmış olduğunu, çöküş zamanı gelinceye kadar yeryüzünü nasıl imar ettiklerini' bildirir. (Haldun, 2016, s. 51) İnsanların ve ferdin dünyanın insan ya-

şayabilecek yerlerinde bir araya toplanarak yaşamalarından ve yeryüzünü imar etmekten ibaret olan 'umran' ilmi, tarihi olay ve sosyal olguların sebep-sonuç ilişkisi içinde nesnel açıklamasını yapmak, böylece toplumsal değişme yasalarını tespit etmek ister. Umran ilmi, ideal ve değerlerle değil, realiteyle meşguldür. İbn Haldun'un sosyoloji ve tarih felsefesi disiplinlerinin kurucusu olduğuna dair iddiaların nedeni de budur.

Ona göre insanların cemiyet ve fertler halinde yaşayarak dünyayı imar etmelerinden ibaret olan 'umran'ın türlü türlü tabiatları olup bu tabiatların hal ve eserleri de farklıdır. Konusu insan medeniyeti ve toplum hayatı olan ve ondaki her meseleyi ve durumu teker teker açıklayan bir ilim olan 'umran'[6], devlet, hükümdarlık, ticaret, kazanç, sanat, ilim ve fen gibi unsurlara dayanır. (Haldun, 2016, s. 53-56; 107 vd.).

> İnsan kendine has hususiyetleriyle, diğer bütün hayvanlardan ayrılmıştır. Örneğin düşünme yetisi ve bu yolla elde ettiği ilimler ve sanatlar bu cümledendir. İnsanların bir diğer hususiyeti, hüküm ve idarede üstünlük sahibi olan bir başkana muhtaç olmasıdır. Hayatını sürdürüp hayatını temin edebilmek için meslek edinmesi insanların diğer hususiyetleri arasındadır. Allah'ın insanı diğer hayvanlardan ayırt ettiği hususiyetlerinden biri de insanlara cemiyetler halinde yaşayarak yeryüzünü imar ve sosyal hayat yolunu göstermesidir. Bu da bir arada, birlikte şehirlerde oturmak veya aşiretler halinde yaşamaya alışmak üzere beraberce sahralarda bir yere konmaktır. İnsanların geçinmeleri için birbirleriyle yardımlaşmaları tabii bir hususiyettir; içtimai hayatın diğer bir çeşidi göçebelik hayatı olup bu göçebeler etrafta, dağlarda, sahraların ve kumlukların hayvanları besleyebilecek yerlerinde yaşarlar; içtimai hayatın başka bir çeşidi de yerleşik hayattır. Bunların bir kısmı büyük şehirlerde, kasabalarda ve köylerde yaşarlar. İnsanlar hangi içtimai hayat çeşidinde yaşarsa yaşasın, topluluk halinde yaşamaktan ortaya çıkan meseleler ve haller vardır. (Haldun, 2016, s. 120)

Yeryüzünde topluluklar halinde yaşayan insanlar meşguliyetleri, karakteri vb. bakımında farklı yerlerde yaşarlar. Göçebe hayatı yaşayan toplulukların yaşayış biçimleri, vahşi milletlerin yaşayış biçimleri yeryüzünde yaşadıkları yerleri de belirler. Yerleşik hayat kasaba ve şehirleri gerektirecek, daha kalabalık ve büyük topluluklar halinde yerleşik yaşamayı mümkün kılan şehir, devleti ve halifeliği, hükümdarlık ve saltanatı gerektirecektir. Yerleşik şehir hayatına bağlı olarak sanatlar, ilimler, farklı kazanç ve geçim/geçinme biçimleri gelişecek ve nihayet bunların öğrenilmesi/öğretilmesini ifade eden eğitime ihtiyaç duyulacaktır. (Haldun, 2016, s. 121) İbn Haldun, insanın doğası bakımından sosyal bir varlık olduğunu kabul ettikten sonra, kendisini önceki filozoflardan ayırıp, 'temeddün' ve 'medeniye' kelimelerinin yerine eserinin ve kullandığı terminolojinin anahtar kavramlarından biri olan olan 'umrân' kelimesini kullanıyor.

---

[6] Ona göre 'umran' ilmi bağımsız bir disiplin olup diğer disiplinlerle karıştırılmamalıdır. Özellikle, Farabi ve İbn Sina'nın metafizik ve ahlak felsefesinin üzerine kurulan, insanların güven içinde hayatlarına devam edebilmelerini sağlayacak şekilde bir ev veya şehrin işlerinin nasıl düzene konulacağıyla ilgilenen "ilmü's-siyaseti'l-medeniyye"si ile karıştırılmamalıdır. (Haldun, 2016, s. 113-114)

> İçtimai hayat insanlar için bir gerekliliktir. Filozoflar bunu şöyle ifade ederler: "insan tabiatı icabı sosyal bir varlıktır." Yani insan için içtimai hayat yaşmak tabii bir ihtiyaçtır. Filozoflar kendi ıstılahlarınca, bir arada toplanarak yaşanan yere "medine" adını verirler. Umranın manası da budur. Bunun izahı şöyledir: her eksiklikten uzak olan Allah insanı yaratırken gıdadan başka şeyle yaşamayacak ve bekasını temin etmeyecek bir şekilde yaratmıştır. Sevk-i tabiisi insana gıdayı araştırmak yolunu göstermiştir. Aynı Allah, insanı gıdasını bulacak ve kazanabilecek bir kudrette yaratmıştır. (Haldun, 2016, s. 125)

Ancak insanın ihtiyaç duyduğu gıdayı temin etmeye ya da yabani hayvanlara ve/veya diğer insanlara karşı savunmaya tek bir kişinin gücü yetmez. Yani insan, yaşamını sürdürebilmesi için lazım olan gıdanın asgarisini bile yalnız başına sağlayamadığı gibi güvenliğini de temin edemez. Bu nedenle insanlar arasında iş ve güç birliği yapılarak herkesin beslenme, savunma ve diğer ihtiyaçları giderilir. Bu zorunlu olarak böyledir ve yardımlaşma yoluyla üretime katılanlardan çok daha fazla insanın gereksinimini karşılayacak yeter miktarda "mal ve rızk hasıl olur". Böylece yardımlaşmak suretiyle insanın bekası ve türünün muhafazası hususundaki Allah'ın hikmeti tam olarak gerçekleşmiş olur. Şu halde insan türü için içtima ve toplu olarak yaşamak zorunludur. (Haldun, 2016, s. 125-127)

İbn Haldun'un düşüncesinde 'umrânın iki aşaması bulunmaktadır: Bedevîlik (göçebelik) ve hadarîlik (yerleşiklik). Bedevîlik bâdiye yani çöl ve kır hayatı anlamına gelmektedir. Hadarîlik ise tıpkı Farabi'de olduğu gibi kendi içinde hiyerarşik bir ayrımı barındırmaktadır. Ancak her toplum mutlaka bedevîlikten hadarîliğe geçmek zorundadır. Eğer bu bir ilerleme, gelişme olarak değerlendiriliyorsa -genel kanı bu yöndedir- yerleşik hayata geçme sürecinin itici gücü asabiyettir. Buna göre 'umrân' sadece şehirli yaşamı değil göçebeliği de içine alan bir kavramdır. Şu halde göçebe hayatı yaşayanlar da bir medeniyete sahiptir. Çünkü toplumsal/siyasal hayvan olmak sadece şehirlilere ya da genel olarak yerleşiklere has bir varoluş ilkesi değildir. Bedevîler de aynı doğaya sahiptirler. Ancak bunların 'umrânı şehirlilerinkinden aşağıdır. Neticede bedevîler de medeni olmakla birlikte hiyerarşinin en alt basamağında yer alırlar ve sahip oldukları güçlü asabiyet sayesinde bir gün mutlaka hadariliğe geçerek kendi üst medeniyetlerini kurarlar. (Karaçavuş, 2015, s. ayrıntılar için bkz. s. 110-111) Bu bakış açısı, İbn Haldun'u, filozofların (özellikle İbn Sina'nın) insan türü için sosyal ve siyasal hayatın zorunluluğu ile nübüvvetin zorunluluğu arasında mantıki bir bağ gören görüşünü reddetmeye yöneltmiştir.

Medeni bir hayatın zorunlu olması ile nübüvvet fenomeninin imkanı ayrı ayrı şeylerdir. Ne uygar/medeni bir hayat tarzı nübüvveti zorunlu kılar, ne de uygarlık/medeniyet nübüvvetin gerekliliğini kanıtlayan bir gerçekliktir. Çünkü tarih bize nübüvvetten bağımsız uygarlıkların bulunduğunu; bir nebi olmadan sosyal düzenlerini kargaşaya yol açmadan sürdürebildiğini göstermektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse, uygar/medeni bir hayatın realitesi bakımından zorunlu olan siyasal otoritedir, nübüvvet değildir. (Haldun, 2016, s. 128-129)

İbn Haldun'a göre medeniyet (temeddün, el-'umranü'l-hadari) ile ilimlerin, özellikle akli ilimlerin gelişimi arasında doğru orantılı bir ilişki vardır. Bir medeniyetin, alanını genişlettikçe kendi tarihi tezahürleri olan ilimler, sanatlar ve kurumların da gelişeceği tespiti, filozofların "insan sosyo-politik bir varlıktır" tanımının gerekleriyle örtüşmektedir. Ancak bilimlerin gelişimi ile yayılmakta olan bir dinin sosyo-politik etkisi arasında her zaman doğru orantı yoktur. Ona göre medeniyetler, bir dinin etki ve egemenlik alanına girdiklerinde bazı bilimlerin, özellikle akli bilimlerin gelişimi durabilir veya gerilemeye başlayabilir; Helenistik uygarlık havzalarındaki bilimlerin, Roma/Bizans Hristiyanlığının etkisi altına girince gelişiminin durduğu ve gerilediğinin görüldüğü gibi (Kutluer, 2012, s. 458).

Kutluer'e göre İslam'ın klasik çağında ortaya konan felsefi birikim ile Osmanlı tefekkür dünyası arasında bir süreklilik vardır. Bu nedenle İslam felsefesinin klasik kavram/düşünce sistemi Osmanlı mütefekkirlerinin temel yaklaşımlarını tespit açısından tam bir tarihi arka plan oluşturmaktadır. Nitekim yukarıda Farabi, İbn Sina ve İbn Haldun üzerinden ele alınan fikir ve kavramlar, düşünce dünyamızda İbn Miskeveyh, İbnü'n Nefîs, Fahreddin Razi, Nasîrüddin Tûsî vb. tarafından da ele alınmıştır. Hatta buradaki çabamızı da bu çerçevede değerlendirmek mümkündür. Nasuriddin Tusi, İbn Miskeveyh'in ahlaka dair eserini (Tehzibü'l-ahlak ve tathîru'l-a'râk) sosyo-politik disiplin açsından tamamlamak üzere kaleme aldığı 'Ahlak-ı Nasiri' adlı eserinde, "temeddün" (sosyal, şehirli ve medeni olmak; Batılı terminolojideki karşılığı ile civilization) kavramı, devlet ve medeniyet meseleleri üzerinede düşünmüş ve İbn Haldun'dan bir buçuk asır önce kullanmıştır. (Kutluer, 2012, s. 460)

Tusi, medeniyeti sekiz alt bölüme ayırdığı "Ülke Yönetimi" başlıklı bölümde ele alır. Girişte, bu konudaki düşüncelerin çoğunun Farabî'nin fikirlerinden ibaret olduğunu belirtir. Açıklamları genel olarak toplumsallık, ünsiyet, şehirlerin oluşması vb. içeren 'temeddün'ün anlam çerçevesi içerisinde oluşturulmuştur. İnsanın toplumsallığını ve muhtaç olma durumunu geniş bir çerçevede yardım ve yardımlaşma kavramları üzerinden anlamlandıran Tusi, insana hemcinslerinden ziyade kendisi dışındaki bütün bitkiler ve hayvanların yardımcı olduğunu, insanın insan a yardımının ise dolaylı olduğunu belirtir. Zira her insanın ihtiyaçlarını tek başına karşılmasının imkansız olduğunu ve bu yüzden yardımlaşmak zorunda olduklarını söyler. Birbirine yardım sayesinde her insan bir iş yapar ve daha çok üretebilir, fazlasını başkasına vererek bir denge sağlanır. İhtiyaçlar için ya da çeşitli maksatların elde edilebilmesi için farklı meslek ve sanatların ortaya çıkması düzen içindir. (Tusi, 2005, s. 241 vd.)

> ... insan cinsi kendi tabiatı itibarıyla toplu halde yaşamaya muhtaçtır. Bu çeşit birlikteliğe "temeddün (medeniyet)" adı verilmektdir. Medeniyet kelimesi, hayatı temin ve devam ettirebilmek için hep birlikte sanat ve meslekler icra ederek bir topluluk halinde yaşadıkları yer, "şehir" manasına gelen "medine" kelimesinden türemiştir. ... burada "medine" derken yeri değil, belki oaranın halkı arasındaki husisi bir bir-

likteliği (sosyal ilişkileri) kastetmekteyiz. ... Aristoteles "insan yaratılışı gereği medenidir" derken onun, yaratılışı gereği temeddün/medeniyet denilen bir toplu yaşama ihtiyacı olduğunu söylemek istemiştir. (Tusi, 2005, s. 245-246)

Tusi'ye göre insan doğasının farklı emelleri olup, hareketleri çeşit çeşittir. Bu nedenle insanlar arasındaki haksızlıkları bertaraf etmek, adaleti sağlamak maksadıyla tedbir almak zorunluluğu vardır. Bu tedbire "siyaset" denir. (Tusi, 2005, s. 246)

Türkçe kaleme aldığı eseriyle Osmanlı düşünce tarihinde önemli bir yere sahip Kınalızade Ali (ö. 979/1572) medeni bir toplumu (temeddün), fertlerin toplamından fazla bir şey olarak görmüş ve sosyal varlık alanına özgü birtakım nitelik ve etkilerin söz konusu olduğunu vurgulamıştır. (Ali, 2014, s. v. 158a vd.; v. 197b vd.) Farabi'nin erdemli olan ve olmayan toplumlar ayrımına katılan düşünür, erdemli bir toplumun bir uygarlık inşa etme sebebi olarak iyi ve yararlı şeyleri öngördüğünü, diğerleri içinse aksi durumun söz konusu olduğunubelirtmektedir. Kınalızade'ye göre de Farabi'de olduğu gibi, erdemli şehir bir tane, zıtları ise çok sayıdadır. Padişahlara düşen toplumlarını/tebalarını/uygarlıklarını erdemli kılmaktır. Nitekim Sultan Süleyman'ın liderliği, devlet ve dinin seçkinleri sayesinde artık bütün Osmanlı ülkesi "müdün-ü Fazıla" olmuştur. (Ali, 2014, s. v. 201a vd.; 221b vd.)

Kınalızade Ali, medeniyeti/temeddünü ele alırken ontolojik bir temele dayandırması bakımından Farabi'ye yaklaşırken diğerlerinden ayrılmakta; ama medeniyetin gerekliliği, insanın doğası gereği sosyal bir varlık olduğu, ... vb. konularında ortak düşünceye katılmaktadır. İnsanın yaşaması için toplumsallık ve yerleşik bir hayata geçmesi şarttır; ancak huzur ve güveni sağlamada toplumsallık ve medenilik tek başına yeterli olmayıp, yasaya, yasa koyucuya da ihtiyaç vardır. (Ali, 2014, s. bkz. v. 158a vd; 197b vd.; 198b vd.; 201a; 202a vd; ilgili bölüm.) "İnsan", der, Kınalızade "ictimâ'u temeddün etmeyince ma'âş edemez." Yani insanlar toplumsal bir yaşama geçmedikçe yaşayamazlar. (Ali, 2014, s. 201a)

Osmanlı'ının en ihtişamlı döneminde yaşamış Taşköprülüzade Ahmet Efendi de *eş-Şakâyi-ku'n-nu'mâniyye fî ulmâi'd-Devleti'l-Osmâniyye* adlı eserinin ameli hikmet ile ilgili bölümünde yukarıda bahsedilen çerçevede değerlendirmelerde bulunur. Bu eserin aşağıda özetlenen ilgili bölümü, Farabi'den kendisine kadar fikir ve kavramları, değerlendirmeleri özetlemesi bakımından oldukça önemli bir çalışmadır. Çalışma, İslam düşünce geleneğindeki kavram ve fikir sürekliliği sürdürmesi ve sağlaması bakımından önemli bir yere sahiptir.

Taşköprülüzade, konuyu değerlendirmeye filozofların insanın toplumsal bir varlık olduğu yönündeki kabullerini belirterek başlar. Buna göre, insan tabiatı itibarıyla sosyo-politik bir canlıdır; bu nedenle çıkarına olanın ele geçmesini sağlamak, zararına olanı ise kendinden uzaklaştırmak isteyecektir. Bu kendinde olan şehvet ve öfke güçlerinin onda doğurduğu tabii bir eğilimdir ve söz konusu güçler disipline edilmezse tam bir sosyal kargaşaya yol açar. Bu durum "temed-

dün", "ictimâ'" ve "i'mâretü'l-müdün"ün, yani uygarca bir sosyal hayatın gereklerine aykırıdır. Bu nedenle İlahi hikmet, bütün toplum bireylerini karşılıklı adalet ilkesi uyarınca bağlayan yasalar koymayı gerektirmiştir. Bu da Allah'ın (c.c.) bir melek vasıtasıyla vahy ettiği ve mucizelerle desteklediği bir peygamberin insanlar arasından çıkmasını icap ettirmiştir. ... İnsanlığın nübüvvet aydınlığından mahrum kaldığı ara dönemlerde Allah (c.c.) kendi sünneti gereği insan aklının sosyal düzeni olabildiğince sağlamasına, böylece dünyevi yararlarının çoğunu ve uhrevi yararlarından bir kısmını elde etmelerine imkan tanımıştır. (Kutluer, 2012, s. Taşköprülüzade'den aktaran Kutluer, s. 464)

Nübüvvet ve dini değerlerle irtibatsız bir sosyo-politik/medeni/uygar hayatın imkanına işaret ederken İbn Haldun ile benzer düşüncelere sahip olan Taşköprülüzade, İbn Sina'nın argümanını izleyerek de temeddün/sosyo-politik hayat ile dini hayat arasında sıkı bir irtibat kurmaktadır. Taşköprülüzade'ye göre dini hayat ile medeni hayat birbirini tamamlamaktadır. (Kutluer, 2012, s. 464)

Yukarıdaki açıklamlar temeddün kavramının geleneksel İslam-Osmanlı düşünce sistemi tarafından nasıl anlaşıldığı ile ilgili yeterince bilgi vermektedir. Buna göre, İslam-Osmanlı/Türk geleneği temeddünü insanın toplumsallığı ve bunun zorunlu sonucu olarak ortaya çıkan hukuk, otorite ve düzene olan ihtiyacı çerçevesinde ele almıştır. Yaratılışının bir gereği olarak insanın toplumsal yaşayışının ona dayattığı mecburiyet, yereleşik bir yaşam sürmeyi, böyle bir yaşam için organize olmayı, yani devlet kurmayı gerektirir. Medeniyetin olmazsa olmaz iki şartı şu halde, toplumsallığın bir gereği olarak yerleşik bir hayat sürmek ve yerleşik bir hayat sürmenin gereği olarak devlet kurmaktır. Bu asgari şartlar gerçekleştikten sonra geriye "uygun bir yaşam" için gerekli olan insanın yaşadığı mekân, o mekânın gerekli kıldığı ihtiyaçlar ve üretim-tüketim ilişkileri gibi ayrıntılar kalır. İnsani yaşama biçiminin herbiri medeniyetin farklı düzeylerine karşılık gelir. Ancak medeniyetin/temeddünün en üst halini temsil eden tartışmasız "şehir"dir. Çünkü insana insan-ı kâmil olma, dolayısıyla incelip-kibarlaşma, üstün estetik zevkler edinme yolunda en elverişli imkânı sunan mekân, toplumsallığın en geniş şekilde yaşandığı şehirdir. Zira burada insanlar arası ilişkiler, diğer yaşam formlarına göre daha yoğun ve karmaşık o lup insanlar arası ilişkiler daha kapsamlıdır.

İslam, Osmanlı/Türk-İslam düşüncesinde 19. yüzyıla kadar "temeddün" anlamında varlığını sürdüren medeniyet anlayışının, bu yüzyılda bazı nedenlerle –tarihi, sosyo-ekonomik ve kültürel nedenlerle- anlam değişikliğine uğradığını görüyoruz. "Temeddün" anlamlı medeniyet anlayışından bütünüyle bir kopuş yaşanmamış olsa da bir yön değişikliği yaşanmıştır. Çok genel ifadelerle Doğu'dan Batıya, eskiden yeniye, Doğulu yaşama biçiminden Batılı yaşam biçimine doğru yaşanmış yön değişikliği Batıda -Fransa'da- üretilen "civilization"

kelimesini esas almıştır. Burada çok kısa da olsa civilization kelimesinin çok kısa bir izahını yapmak gerkiyor.

Civilization

Civilisation kelimesi, uzun zamandan beri var olan ve 16. yüzyılda kullanılmakta olan uygar/medeni (civilisé), uygarlaştırmak (civiliser) kelimelerinden türetilmiştir. Medeniyet *yeni anlam* içinde, kabaca barbarlığa karşıttır. Bir yandan medeni halklar, diğer yanda vahşi, ilkel veya barbar halklar vardır. Bu resim, bu gün bile insanları cezbetmektedir. Civilization kelimesi, bir ihtiyacın sonucunda bir şekilde ortaya çıkmış, kullanılmaya başlanmıştır. O zamana kadar var olan ve iyi davranış kuralarına sahip olanlar için kullanılan poli, police, civil, civilisé gibi kelimeler, hiçbir ada tekabül etmiyorlardı. Police kelimesi, daha çok toplumsal düzen anlamı taşımaktaydı, bu da onu, Furetier'in Evrensel Sözlük'ünde (1690), "Ahlakta mecazi olarak kullanılır ve uygar anlamına gelir. Adetleri uygarlaştırmak, kibarlaştırmak, uygar ve toplumsal kılmak. Genç bir erkeği kadınlarla sohbet etmekten daha fazla uygarlaştıran ve kibarlaştıran bir şey yoktur" şeklinde açıkladığı kibar, terbiyeli sıfatından bir miktar uzaklaştırmaktaydı (Braudel, 1996, s. 28 vd.).

Fransa'dan yola çıkan civilization kelimesi, çok hızlı bir biçimde Avrupa turu yapar. Kultur/Kültür kelimesi ona eşlik eder. Civilization, İngiltere'de 1722'den itibaren, ama herhalde daha erken ve civilization biçiminde yazılmak üzere, eski tarihlerden beri yerleşik olan civility kelimesi yerine kullanılmaya başlanmıştır. Almanya'da zivilisation, eski bildeung'un karşısında kolayca yerleşmiştir. Buna karşılık Hollanda'da, beschaven (inceltmek, soylulaştırmak, uygarlaştırmak) fiilinden türeyen beschaving adı da göze çarpmaktadır. Medeniyet/Uygarlıkla aşağı yukarı aynı anlama sahip olan beschaving, bu kavramı kolaylıkla üstlenecek ve her şeye rağmen dile sızan civilisatie kelimesine direnecektir. Alplerin ötesinde de, aynı nedenlerle, benzeri bir direnme olmuştur. İtalyancanın, Dante'nin çoktan kullanmış olduğu civilita kelimesi vardır ve bunu çabucak uygarlık anlamında kullanacaktır. Tam yerine oturmuş olan civilita, yeni kelimenin sızmasını engelleyecek, ama taşıdığı ciddi tartışmaların önüne geçemeyecektir. Avrupa'daki bu yolculuğunda, yeni uygarlık kelimesine eski kültür (daha Cicero, cultura animi philosophia est demişti) kelimesi eşlik etmekte ve bu kelime, aşağı yukarı uygarlığınkiyle aynı anlamı almak üzere genişlemektedir. Kültür, uzun süre uygarlığın ikizi olarak kalacaktır. Mesela Hegel, 1830'da Berlin Üniversitesi'nde, bu iki kelimeyi aralarında ayırım gözetmeksizin kullanmıştır. Fakat bugün, bu ikisinin arasında ayırım yapma ihtiyacı hissedilmiştir. Çünkü medeniyet hem manevi hem maddi değerleri işaret etmektedir. Karl Marx, bu bağlamda altyapılar (maddi) ve üstyapılar (manevi) ayrımı yapacak ve üstyapının altyapıya sıkı sıkıya bağımlı olduğunu söyleyecek; Marcel Mauss, "İnsanlığın tüm kazanımları" ve

Eugéne Cavaignac, "Bilim, sanat, düzen ve erdemlerin minimumudur" diyeceklerdir. A. Tönnies ve A. Weber'e göre, "uygarlık" bir teknik ve uygulamalı teknikler bütününden, doğa üzerindeki etki meydana getiren araçların toplamından başka bir şey değildir. Kültür ise, bunun aksine, normatif ilkeler, değerler, ideallerdir, tek kelimeyle zihniyettir. (Braudel, 1996, s. 28-30).

"Civilization" kelimesi, 18. yüzyılda iki anlamda kullanılmaktaydı: ilk olarak 'en yüksek derecede kültürleştikleri yargısına varılan Avrupa ülkelerine özgü müşterek karakterlerin bütünü' ikinci olarak 'medenileşme eylemi'. Bu iki anlam sanayi kapitalizminin kahramanlık çağına ve modern Avrupa emperyalizminin hazırlanışına tekabül eder. (Lahbabi, 1996, s. 20) Littre'nin 'civilisation' "medenileştiren şeyin hali, yani sanayiye ait sanatların, dinin, güzel sanatların ve ilimlerin karşılıklı etkisinden ortaya çıkan örf ve adetlerin ve görüşlerin (opinions) tümü" tanımına atıfta bulunulursa, şu neticeye varmak gerekir: bütün milletler bir dine, (...) sanatlara ve (...) bir ilme, (...) bir edebiyata (...) sahip oldukları andan itibaren, bu milletlerin hepsi de "medeni"dirler. (Lahbabi, 1996, s. 21).

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi Osmanlı/Türk-İslam düşüncesinin temeddünden medeniyet egeçişine neden olan "civilization" kelimesinin bu anlam içeriğidir. "civlization" kelimesinin bu anlam içeriği kolayca anlaşılabileceği üzere, bir tahakküm aracı olarak kullanılmıştır. Cemil Meriç bu durumdan rahatsızlığını şöyle ifade eder:

> Her insan topluluğunun kendine göre bir medeniyeti vardır, az veya çok zengin, az veya çok eski bir medeniyet. Milletlerin üstünlük iddiası zavallı bir vehim, bir kendini beğenmişlik. Ama Batı inteiijansiyası imtiyazlanyla sarhoş, şımarık bir çocuktur, timin ifşalarına ancak işine geldiği zaman ve işine geldiği ölçüde itibar eder. Evet ... birçok medeniyetler vardır dünyada, medeniyet daha doğrusu medeniyet müsveddeleri. Gerçek medeniyet Hıristiyan medeniyetidir, kapitalizmdir, sosyalizmdir. (Meriç, 1996, s. 82)

Cemil Meriç'e göre civilisation, içeriği çağdan çağa, ülkeden ülkeye, yazardan yazara değişen "kaypak ve karanlık" bir kelimedir. Sabit bir tarifi bulunmamaktadır. Ona göre Avrupa dillerinde zarafeti, çelebiliği -kısaca medeni olmayı- ifade eden sözcük önceleri police idi. Ancak police, 17. yüzyıldan itibaren bugünkü anlamında, güvenlik gücü manasında kullanılmaya başlanmış ve yerini civilisationa bırakmıştır. Bu kelime aydınlıklar çağının ümitlerini dile getiren, terakki inancını bayraklaştıran ilk kelimedir. (Meriç, 1996, s. 81) Fransa'da civilisationun türetilmesinden önce civilization, police ile ifade ediliyordu. Peki ne oldu da Fransa'dan başlayarak bütün Avrupa'da police yerine civilisation ikame edildi? Bu sorunun cevapların biri şudur: ilerlemeyi de içerecek yeni bir durumu ifade edecek -Avrupa'yı geri kalan dünyadan ayıracak- bir kavrama ihtiyaç duyulduğu için. (Karaçavuş, 2015, s. 7)

Civilisation, genel olarak Hristiyan Batı'nın, özel olarak da en azından ilk kullanılmaya başladığı dönem itibariyle Fransa'nın değerleriyle yüklü bir kav-

ramdır. Bu bakımdan civilisation Batı merkezli dünya algısını, batı dışı toplumlara dayatmak amaçlı icat edilmiş yanlı bir kavramdır. (Göle, 2001, s. 28) Kısaca Avrupa'nın o zamana kadar oluşturduğu değerler toplamını ifade eder bir şekilde kullanılmaya başlayan kavramının bu şekildeki kullanımı özellikle 19. yüzyılda iyice yoğunlaşmış ve sömürgeciliğin meşruiyet zeminini oluşturmuştur. Batı dışı toplumlar vahşilik ve barbarlıkla yani civilize (medeni) olmamakla itham edilmiş ve kavramın temsil ettiği değerler, bütün dünyanın, Avrupa'nın dinmek bilmeyen sömürgeci iştihasının tasarruf alanı haline getirilmesinde kilit bir rol oynamıştır. (Meriç, 1996, s. 81-85) Şu halde modern kullanımda civilisation denildiği zaman Avrupa değerleri, barbar-vahşi dendiği zaman Batı dışı toplumlar kastedilmektedir ve civilisation Batı'nın o zaman geldiği noktanın, ulaştığı değerlerin, diğer toplumlara dayatılmasının, onların barbarlıktan civilisationa tahvil edilmesinin ve oralarda Batı merkezli bir dünya algısı yaratılmasının kavramsal çerçevesini oluşturan bir kelime/terimdir. (Karaçavuş, 2015, s. 101)

Yukarıdaki açıklamlardan da analşaılacağı üzere, 'civilization' kavramı Avrupanın, özellikle üretildiği Fransa'nın, düşünüş ve yaşayış biçimini ile sınırlandırılmıştır. 19 ve 20. yüzyıl Türk aydınının en önemli tartışma konularından biri, belki en önemlisi, medeniyetin nasıl tanımlanacağı ile ilgilidir. Çünkü yapılacak tanım Türk modernleşmesinin ana hatlarını ve sınırlarını belirleyecek bir çerçeve sunacaktır. Böylece Osmanlı İmparatorluğundan Türkiye Cumhuriyeti Devletine uzanan modernleşme programı ortaya çıkacaktır. Bu nedenle kavramın temeddünden medeniyete dönüşerek 19. yüzyılda ortaya çıkışı ve medeniyet adıyla yeniden tanımlanarak içinin doldurulması, değerlendirilmesi gereken bir husustur. Zira 19. yüzyıl Osmanlı bürokrat-aydınları temeddün kelimesine pek itibar etmeyerek bunun yerine medeniyet sözcüğünü icat etmişlerdir. Bu tavır bilinçli bir tercihi yansıtır gibi durmaktadır. Bu bakımdan medeniyet, Osmanlı aydınının bilincini, Batı'nın temsil ettiği değerlerle yeniden formatlayan, geleneksel düşünüş biçiminden oldukça farklı yeni ve orijinal bir kavram olarak değerlendirilebilir.

Medeniyet

Temeddün ile medeniyet (civilisation) arasındaki fark, Osmanlı tarihindeki kırılmaya işaret eden önemli bir ayrımı yansıtmaktadır. Bu nedenle medeniyetin, 19. yüzyıl Osmanlı bürokrat-aydını için hangi anlamları içerdiğini incelemek gerekmektedir. Medeniyetin incelenmesine, yukarıda belirtildiği üzere, onun hiçbir zaman sadece bir kelime olmadığını, Avrupa'nın o sıralarda ulaşmış olduğu maddi kalkınmayı temsil eden bir kavram olarak üretilip hayatiyet kazandırıldığını tespit ederek başlamak gerekmektedir. Şu halde medeniyet, 19. yüzyılda Osmanlıların içinde bulunduğu yeni bir duruma işaret eden yeni bir kavramdır. (Karaçavuş, 2015, s. 126)

Islahat ve Tanzimat'ın ortak söylemi şudur: Osmanlı Devleti'nin Avrupalılaşması gerekir. Ancak bu süreç, titizlikle ve seçici bir tavırla, çok dikkatli bir şekilde idare edilmelidir. Zira mesele her seferinde toplumu oluşturan değerlerin, yani kimliğin nasıl korunacağı sorununda düğümlenmektedir. Çünkü kimlik parçalanması, sadece dinsel değerlerin erozyona uğraması anlamına gelmeyip Osmanlı toplumunu bir arada tutan bağların da ortadan kalkması riskini içinde taşımaktadır. Kimliğin parçalanması, toplumsal bütünlüğü yok edecektir. Toplumsal bütünlüğü olmayan bir ülkenin ise varlığını koruması mümkün görülmemektedir. Dolayısıyla hem medenileşmek hem de medenileşmenin kimliği tahrip etmesinin önüne geçilmesi gerekmektedir.

Osmanlı aydınları 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren artan oranda bazı toplumların neden ileri gittikleri, bazılarının ise neden geri kaldıkları sorusuna cevap aramaktadır. Bu arayışın bir sonucu olarak Avrupa'dan alınan civilization kaynaklı tarih ve insan algısı, Osmanlı düşünce dünyasında kendini derin bir şekilde hissettirmiş ve Osmanlı aydınının kafasını karıştırmıştı.

Medeniyet "civilisation"u karşılamak için Tanzimat paşalarının buldukları/uydurdukları bir kavramdır. (Meriç, 1996, s. 151) Yani medeniyet sözcüğü İslam-Osmanlı tarih ve kültürü ile bağlantılı olarak değil de Batı'dan gelen civilisation kavramına karşılık olarak icat edilmiştir. Bu bakımdan kavramı, geleneksel İslam-Osmanlı düşünüş biçimi çerçevesinde değil de civilisation ile ilintili bir şekilde değerlendirmek gerekmektedir. Civilisation, Türkçede ilk defa Mustafa Reşit Paşa'nın Paris'ten gönderdiği resmî evrakta görülür. Mustafa Reşit Paşa, sözcüğü "terbiye-i nâs ve icrâ-yı nizâmât (insanların eğitilmesi ve kanunların uygulanması)" olarak tanımlar. (Kaynar, 1985, s. 69); (Meriç, 1996, s. 83) Bu tanım, Tanzimat dönemi Türk modernleşmesinin sahip olduğu düşüncelerin özünü ifade etmektedir. 19. yüzyılda 'mdn' kökünden gelen bütün sözcükler, sivilizasyon (civilization) kavramı çerçevesinde yeniden biçimlendirilip tanımlanmakta ve geleneksel anlam içeriğini kaybetmektedir. Sözgelimi artık bir insana ve/veya topluma medeni denildiğinde, sadece onun sosyalleşme durumuna değil, Batılılaşma/Avrupalılaşma yeteneğine de vurgu yapılmaktadır. Bu tanım ve ifadeler, civilisation kavramının, her şeyden önce Avrupa'nın o zaman ulaştığı seviyenin toplamını ifade eder biçimde kullanıldığını ve/veya kullanılmak istendiğine işeret ediyor. Temeddün ictimâ' ile yakın ilişki içinde ve birbirileri ile özdeş kabul edilirken sivilizasyon insanın sosyalleşmesine göndermede bulunacak şekilde tanımlanır.

Fransızca sözlüklerde, kibarlık ve zarafet ile ilişki içinde anlamlandırılan civilization kelimesi, 1828 ile 1882 yılları arasında yayınlanmış Fransızca-Türkçe ve İngilizce-Türkçe sözlüklerde, 1828'de ünsiyet, tezhîb-i ahlâk; 1831'de edeberkân öğrenme; 1840'ta zariflenme; 1843'te te'dîb, tezhîb, te'dîb-i ahlâk; ünsiyet, insaniyet, medeniyet, temeddün; 1856'da sivilizasyon, medeniyet; 1870'te emr-i

temeddün, medeniyet; 1882'de ise medeniyet olarak anlamlandırılmıştır. (Baykara, "Bir Kelime-Istılah ve Zihniyet Olarak "Medeniyet"'in Türkiye'ye Girişi, 1999, s. 20-22); (Baykara, "Mustafa Reşit Paşa'nın Medeniyet Anlayışı", 1999) Bu tanımlara göre civilisation, yakınlaşma, ahlâkın süslenip güzelleştirilmesi, edeplenme/edeplendirme, terbiye etme, zarafet kazanma, insana yaraşır davranışlar edinme vb. anlamlara gelmektedir. Bu tanımlamalarda civilisationun, 19. yüzyıl sözlüklerindeki anlamlarının Avrupa'nın ulaştığı maddi değerleri temsil eden bir yanının bulunmaması dikkat çekicidir. Hatta yüzyılın sonlarında bile kelime, Avrupa'nın bilgi ve teknolojisini, yani maddi kültür unsurlarını ifade edecek bir anlam kazanmamıştır. Bu durum, XIX. yüzyıl Osmanlı modernleşmesi/medenileşmesinin, Batı'nın maddi kültür unsurlarını değil, manevi kültürünü, düşünce ve eylemlerini almaya çalıştığını gösterir.

Medeniyet kelimesinin, Tanzimat ile birlikte zihinsel donanım olarak temeddünden hemen kopulamadığı için hem civilization hem de temeddünü ifade edecek şekilde ikili anlam çerçevesi içerisinde kullanıldığını; ancak bilgi ve düşünce sistemine esas teşkil eden kelimenin temeddün değil civilization olduğunu görüyoruz. Bu iki kavramın, yani temeddün ile civilization'un gelenekle modern temsil eden kavramlar olarak da algılanması Tanzimat aydınını bir ikilemde bırakmıştır. Temeddün anlamında medeniyet, insanın varolduğu günden itibaren ilerleyip gelen ve bütün insanların malı olan ortak bir insanlık medeniyetinden bahsetmektedir. Civilization anlamında medeniyet ise, yeryüzünde aynı anda birden fazla medeniyet olduğunu söyleyerek Avrupa Sivilizasyonu'nu öne çıkarmaktadır.

Sivilizasyona karşılık olarak medeniyeti öneren Sadık Rıfat Paşa 1838'de medeniyet kelimesini civilisationun karşılığı olarak kullanır ve Avrupa'nın şimdiki sivilizasyonuna karşılık olarak "... usûl-i me'nûsiyet ve medeniyeti ..." ifadelerini kullanır. "Usûl-i me'nûsiyet" yabanilikten ve/veya doğal durumdan çıkıp sosyalleşmeyi (evcilleşme), toplumsal bir varlık haline gelip diğer insanlarla bir arada yaşamanın, onlarla yakınlaşmanın (ünsiyet) kurallarını oluşturmayı ifade etmektedir. Bir bakıma yabanilikten çıkmak demek olan me'nûsiyet kelimesi daha sonraki dönemlerde Sadık Rıfat Paşa da dâhil hemen hiç kimse tarafından kullanılmamış ve medeniyet, civilisationu karşılayan tek sözcük haline gelmiştir. (Baykara, "Bir Kelime-Istılah ve Zihniyet Olarak "Medeniyet"'in Türkiye'ye Girişi, 1999, s. 31)

Sivilizasyon ya da medeniyet 19. yüzyılda Avrupa'nın ulaştığı yönetim usulleri ve hukuk düzeni, eğitim, vergi, askerlik usul ve kuralları, sanayi, ticaret, halk sağlığı, sokakların düzeni, ulaşım ve haberleşme benzeri birçok uygulama esas alınarak oluşturulmuştur. Bu kullanımlarda dikkat çeken husus, 'temeddün ve medeniyeti dolayısıyla İslam-Osmanlı geleneği ile Avrupa'nın temsil ettiği değerleri birleştirmeye çalışmak' gibi bir amaç güdülmüş olmasıdır. (Karaçavuş, 2015, s. 132-135)

Ahmet Cevdet Paşa konuyu biraz daha netleştirip, ortaya koymaktadır. İnsanın doğası gereği medeni olduğunu, hayvanlar gibi tek başına yaşamayıp yer yer anlaşarak diğerine yardımda bulunmaya muhtaç bulunduğunu en başından kabul eden Cevdet Paşa, bu durumun "insan topluluğunun farklı derecelerini" belirtir. (Paşa, 1309/1891, s. 15) Ona göre insanların oluşturduğu topluluklarının en düşün/aşağı derecesi göçebe olan kabile cemiyetleridir. (Paşa, 1309/1891, s. 106) Ahmet Cevdet Paşa, insanın doğası gereği medeni olduğunu, ancak farklı yaşam biçimlerinin ürettiği medeniyeti kendi içinde bir hiyerarşiye tabi tutar. Buna göre medeniyetçe en geri topluluklar, çadırlarda kabile hayatı yaşayan göçebelerdi ve sadece nesillerinin devamını sağlayacak temel ihtiyaçlarını karşılarlardı. Bunların üstünde köy ve kasabalılar yer almaktaydı. Medeniyetin en mükemmel seviyeye ulaştığı toplumlar ise "büyük şehirlerde" yaşamaktaydılar. Buna göre medeniyet ancak şehirlerde hâsıl olabilirdi ki bunlar öncelikle eğitim, sanayi ve bir takım âsâr idi. Ona göre şehir yaşamı bile medeniyetin ortaya çıkabilmesi için yeterli değildi. Elbette şehir, insanlara kır ve köye göre çok daha iyi olanaklar sunuyordu ve medeniyetin oluşabilmesi için çok daha elverişliydi. Ancak devletin olmadığı yerde bu imkânların meydana çıkıp medeniyetin kurulmasına temel olması imkânsızdı. Çünkü hukuk ve otoritenin yokluğu nedeniyle toplumu içine alacak olan anarşi ve kaos bütün medeniyet potansiyelini ve bu yöndeki olanakları yok edecekti. Dolayısıyla düzen (hukuk) ve otorite (hükümdar ve/veya devlet) olmadan medeniyet olamazdı. Cemil Meriç, onu sadece bu noktada eleştirir ve 'umrân var iken medeniyeti kullanmasını anlamsız bulur. Bunun dışında Cemil Meriç'e göre o, "mefhumu ilmî çerçevesine oturtan tek yazar"dır. (Meriç, 1996, s. 85-86)

Ahmet Cevdet Paşa'nın kavramsal çerçevesi geleneksel olan temeddüne daha yakın durmaktadır. Nitekim o 1860'lı yıllardan itibaren Osmanlı aydınının tarih ve toplum algısının temel belirleyeni olarak kendini iyice kabul ettiren ve zihni biçimlendiren vahşi-medeni diyalektiğine itibar etmemiş, düşüncelerini geleneksel bedevi-hadari ayrımının içinde kalarak ifade etmeyi tercih etmiştir. Ona göre farklı yaşam formları insanın toplumsallaşmasının aşamalarını oluşturur. "Cem'iyyet-i mezkûrenin â'lî derecesi medeniyet ya'nî devlet ve saltanat mertebesidir" diyerek medeniyet ile devleti özleştirir. (Paşa, 1309/1891, s. 16)

Ahmet Cevdet Paşa'ya yakın düşünen bir başka düşünür Namık Kemal'dir. Onun meseleye bakışı çok daha sistematiktir ve açıkça Avrupa'nın her şeyini almak zorunda olmadığımızı ifade etmekte, Avrupa ahlâkının çürümüşlüğüne karşı İslam ahlâkını önermektedir. Batı siyaset, bilim ve teknoloji ile model alınmalıdır. Onun düşüncesinin çerçevesi, sahip olduğu medeniyet algısının netleştirilmesiyle daha belirgin hale gelecektir. Namık Kemal, Medeniyet isimli makalesinde medeniyet ile temeddünü birbirinden ayırıp, değerlendirmesini bu çerçevede yapmak suretiyle döneminin diğer yazarlarından ayrılmıştı. Namık

Kemal, medeniyet kelimesinden "Avrupa ile temasımızdan/karşılaşmamızdan sonra halkın diline düşen tabirlerden" biri olarak bahseder. Kelime birçoğuna göre, Osmanlı devlet ve toplum hayatını Avrupa tarzında düzenleyecek üstün amaçları ifade etmekte iken bazıları için yeni çıkma fuhşiyâtı belirlemek için kullanılan "alay/istihza ifadesi" olarak görmüştür. (Kemal, Medeniyet, 1297/1880, s. 382) (Kemal, Medeniyet, 2005, s. 358) Osmanlı aydını ve halkının yeni bir durumu karşılamak için kullandığı medeniyet, toplumun bir kesimi için olumlu anlamlar içerirken, diğer kesimi için Avrupa kaynaklı ahlâkî zaafları ifade eden ve istihza içeren bir kavramdır.

Namık Kemal medeniyetin gelenekten kaynaklanan yerli bir içeriğinin olduğu kanaatindedir. "Hiç şübhe yokdur ki medeniyet, ba'zılarının ve husûsuyla bizim eski hükemânın ta'rîfi gibi insânın ictimâ' üzere yaşaması ma'nâsına alınırsa hayât-ı beşer içün levâzım-ı tab'iyyedendir." diyerek medeniyeti temeddün ile özdeşleştirmiş ve kelimeyi geleneksel anlamda 'insanın topluluk halinde yaşaması gerektiği' anlamında kullanmıştır.

19. yüzyılın ortalarına doğru ontolojik referanslar ve buna bağlı olarak medeniyet anlayışı tamamen civilzation lehine değişmiştir. Medeniyeti bu anlamda ele alan bir makale, Mehmed Şevki'ye aittir. Mehmed Şevki'ye göre Avrupa ulaştığı medeniyet düzeyine aşama aşama yükselmiştir ve bu gidişle daha yüksek derecelere ulaşacağı da şüphesizdir. Çünkü medeniyet toplumun fertlerinin ulaştığı maddi ve manevi ilerlemelerin toplamıdır. (Şevki, 1281/1864, s. 302 vd.) Görüldüğü üzere Mehmed Şevki, medeniyeti, Avrupa merkezli olarak ele alıp değerlendirmekte, gelenekle/temeddünle bağını kesecek şekilde tanımlamaktadır. Böylece Osmanlı aydınının insan ve toplum anlayışında Batı'nın civilisation ile ifade ettiği değerler bütünü, medeniyet kelimesinin içeriği haline getirilmiş olmakta, insan varoluşunun toplumsal olduğunu kabul edip bütün insanları doğası bakımından ele alan geleneksel kabul ortadan kalkmaktadır. Genel olarak Mehmed Şevki dünyayı Avrupa merkezli değerleri ifade eden civilisation-medeniyet algısı içinde değerlendiriyor ve medeni-vahşi ikileminin yarattığı çelişki ile yaşadığı zamanı ve geçmişi yorumluyordu. (Şevki, 1281/1864, s. bkz. a.g.m.)

1870'li yıllarda bile hala kelimenin eski ve yeni anlamı arasında bocalama içerisinde olan Osmanlı aydınının kavramı taleplerini ve kastettikleri anlamı karşılayabilecek bir kıvama getirebilmek için çok ciddi çaba harcadıklarını, trajik, hatta bazen travmatik gel gitler yaşadıklarını görmek mümkündür.

Geleneksel çerçevede kalarak düşünmeye çalışan bir düşünür olarak görülebilecek Basiretçi Ali Efendi, bu tespitimizi doğrularcasına, yazdığı iki ayrı makalede medeniyeti, birbirinden farklı bağlamlarda ele alıyor. Ekonomik kaygılarla kaleme alınmış ilk makalede, kavramın 'insanın doğası gereği toplumsal/medeni olduğu' şeklinde ifade edilebilecek geleneksel anlamını öne çıkarıyor:

> Herkes[in] bildiği cihetle tekrâr ta'rîfine hâcet yokdur ki insanlar başlı başına yaşayamaz. Bir adam bir dağa çekilüb de kendi kendine ta'ayyüş edemez. Çünkü insanın yiyeceği şeyler basit değildir ya'ni ot vesâ'ire ile vikâye-i hayât edemez. Ekmek ister, anı tedârik için birçok vâsıtalara muhtac, o da yalnız başına olur şeyler değildir. İşte bunun için insâna medenî-i bi't-tab' derler. (Efendi, 1290/1873, s. 1-2)

İnsanlar yardımlaşmaya muhtaç oldukları için 'medenî-i bi't-tab''dır. Sadece medeniyetin değil, bedeviyatın da gereklerinden biri taâvün/yardımlaşmadır. Çünkü insan türü yardımlaşma ile yaşar. Yardımlaşma olmadan hiçbir şey başarılamaz: hem medeniyet hem de terakkî te'âvüne muhtactır. Toplumsallığın gereği olarak 'yardımlaşma ve dayanışma'yı öne çıkaran Basiretçi Ali Efendi'nin buradaki asıl amacı, 'iş ortaklıkları kurulması yoluyla küçüklü büyüklü iktisadî teşekküllerin oluşturulması; böylece Osmanlı toplumunun bir araya gelip, Avrupa'da, özellikle İngilter'ede olduğu gibi, şirketler kurarak ülke ve toplum kalkınmasını sağlayacak ve dahi Osmanlı Devleti'nin dünya üzerinde söz sahibi olmasına hizmet edecek bir 'ekonomik işbirliği'dir. Bu türden bir medeniyet anlayışının iki talepte bulunduğu rahatlıkla görülebilir: öncelikle ait olduğumuz dünya ve kadim gelenekten tevarüs ettiğimiz bir anlayıştan uzaklaşmak isteyen bir talep; ikincisi de Avrupa'nın ekonomik refah düzeyinin bir gereği olarak Avrupa'yı izleme talebi. Birbirine karşı duran bu iki durumu aynı anda talep etme, Osmanlı toplumunun, özellikle aydınının, içinde bulunduğu çaresizliğin bir ifadesi olarak da okunabilir.

Basiretçi Ali Efendi'nin ikinci makalesinde, doğrudan medeniyeti tanımlamak ve medeniyetin sahiplenilmesini sağlamayı amaçlıyor. 1870'li yılların Osmanlı toplumunda, bu gün bile etkisinde olduğumuz, medeniyeti ahlaksızlaşma/ahlaksızlaştırma olarak gören bir anlayış vardı. Basiretçi Ali Efendi, Avrupa'dan gelen yaşam tarzının medeniyetin marazlarından olduğunu, onun asıl hususiyetlerini yansıtmadığını ileri sürerek medeniyeti savunmayı amaçlıyor; ama Fransızca konuşup, Avrupalılar gibi giyinmeyi ve davranmayı medeniyet sanan sonradan görmeleri de ayıplıyordu.

Ona göre medeniyet kelimesinin manası, doğrudan 'topluluk halinde bir arada yaşamak ve yardımlaşma' olup yerleşik yaşamı, özellikle şehir hayatını ifade eder. Basiretçi Ali Efendi, temeddünün ifade ettiği 'toplum olma, yerleşik/şehir hayatı yaşama'ya ilaveten sanayi ve maarifi medeniyete dâhil olmanın olmazsa olmaz şartları arasında zikreder. (Efendi, 1290/1873, s. 1-2)

Medeniyet tasavvur buraya kadar olan kısa izahlarından da anlaşılıyor ki, başından beri temeddün kelimesinin anlamı içerisinde kalan düşünce dünyamız 19. yüzyıldan itibaren gelenekle modern(lik), eski ile yeniyi birlikte değerlendirme zarureti dolayısıyla çok da sağlıklı olmayan bir 'medeniyet' anlayışına sürüklenmiştir. Cumhuriyet dönemine aktarılan medeniyet tasavvur da aynı sorun/

sorunları taşıdığını görüyoruz. Bu nedenle, başka bir çalışmanın konusu olmayı hak eden 'Cumhuriyet döneminin başından bu güne kadar olan medeniyet tasavvurlarımız'da da bir belirsizlik yaşadığımızı; Tanzimat dönemindeki ikilemleri, ikircikli tavrımızı aşamadığımızı, net bir tavır alamadığımızı ve nihayet bu karasızlığımızın son iki asırdır ciddi bedeller ödettiğini söylemek durumundayız.

Temeddün ile civilization arasında kalan Türkçe 'medeniyet' kavramının anlamı ne olmalıdır? Bugün için bu soruya verilecek şu ya da bu yöndeki herhangi bir cevabın zannedildiğinden daha ciddi sorunlara yer açacağı ortadadır. Osmanlı'da üretilen medeniyet kavramı -İslam düşüncesi ve inancından etkiler taşımakla birlikte- genel olarak Batılı civilization kavramını referans alıyor. Türk aydınının Avrupa medeniyetine bakışının bir kendine aitlik iddiası taşıyarak bugüne kadar geldiği ortaya çıkmaktadır ki bu Avrupa'nın değerlerinin kısmen de olsa benimsenmesini kolaylaştırmaktadır. (Fazlıoğlu, 2014, s. 103) Bu durum kültür, inanç, dünya görüşü bakımından daha yakın olunan bir dünyadaki karşılığının referans alınması gereken bir kavramın içeriğinin tam aksi bir yönde formüle edilmesi, genel olarak hayat karşısında ikircikli davranışlar sergilemeye zemin hazırlamaktadır. Gelenekle bağımızı sürdürmek, böylece düşünüş biçimimizin sürekliliğini sağlamak adına temeddünün referans alınması durumunda, geçen iki asırlık süre nasıl değerlendirilecektir? Tanzimattan bu yana ağırlıklı olarak tercih edildiği gibi, gelenekten uzaklaşıp Türkçe "medeniyet" kavramına Batılı civilization kelimesi referans alınarak anlam yüklenecekse eğer, Tanzimattan geriye doğru olan yaklaşık on beş asırlık tarihi, kültürel ve entelektüel birikim ne olacaktır? Benim tercihim, "Tanzimat'tan sonraki kazanımlarımızı koruyarak Tanzimat öncesi gelenekle temeddün üzerinden tekrar bağlantı kurup geleneksel düşünüş biçiminin -İslam, Osmanlı/Türk-İslâm düşünce geleneğinin- sürekliliğini sağlama"yı tercih eden bir alternatiften yana olacaktır.

Sonuç yerine: genel bir değerlendirme

İnsan toplumsal bir varlık, dahası başkasına muhtaç bir varlık. Bu nedenle insan, yardım etmeye ve yardım almaya mecburdur. Bu yüzden insan doğası/yaratılışı gereği bir arada yaşamak, yardımlaşmak ve hayatını kazanmak zorunda. Bu ise ancak bir süreç içerisinde gerçekleşebilecek bir durumu ifade ediyor. Norbert Elias'a göre medeniyet, bir aidiyeti, bir belirginliği anlatan ve bir süreç ifade etmeyen kültürden farklı olarak, bir süreci ya da bir sürecin sonucunu anlatır. (Elias, Uygarlık Süreci, 2000, s. 74-76) Prensip olarak, çeşitli milletler ve milli kültürler arasındaki farklar ancak karşılıklı etkiler hakkında yapılacak tartışma usulleri için "fırsatlar" yaratmaktadır; böylece bu fırsatlar medeniyeti geliştirmektedir. İlerleme ve medeniyet bütün insanlığa ait gayretlerden meydana gelir.

Medeniyet karmaşık bir mirastır. Öylesine karmaşık ki, o söz konusu edilen sayısız farklı kültürlerin sentezidir. Bizzat bu kültürlerden her biri başlangıçta bir komplikasyonlar ve zıddiyetler sistemidir. (Lahbabi, 1996, s. 175, 156, 206)

Medeniyet kavramının Avrupa merkezli bir yaklaşımla ele alınması ve yorumlanması, kavramın geleneksel İslâm ve İslâm-Osmanlı düşüncesindeki temeddün ve medeniyet olarak karşılıklarını ve kullanımını, tarihsel bağlamını görmezden gelmekte; kavramın civilisationdan bağımsız tarihsel gelişimini dikkate almamaktadır. Tarihsel bağlam göz ardı edildiği için de temeddünün Müslüman topluma oluşturduğu hayat düzeni ile medeniyetin Osmanlı toplumuna inşa etmeye çalıştığı Avrupa kaynaklı yeni yaşam biçimi kavramsal boyutta iç içe geçmektedir.

Medeniyetlerin karşılaşması kaçınılmazdır. Bütün milletlerin doğruları vardır ve yaşam hakkına sahiptir. Her milletin bir tarihi vardır; medeniyet ne mutlak bir miyar ne de tek bir prensip üzerine kurulmaktadır. Medeniyet daha çok sayısız prensip ve ideallerin canlı bir sentezidir. Batının bu gün de farklı bir isimle de olsa devam eden toplumları, özellikle de kendinden olmayan halkları "medenileştirme" iddialarıyla yaptıkları ve yaşanan trajediler medeniyetin tekelci eğiliminin ne kadar hatalı ve tehlikeli olduğunu göstermektedir. Eğer bu medeniyet havarilerinin sömürgeleştirdikleri, medenileştirmek istedikleri, bu gün demokrasi götürdükleri halklara, barbarlara, geri kalmışlara verecekleri dersleri varsa, onların da bu halklardan almaları gereken dersler vardır. Medeniyi barbarın karşısına koyarak, sözüm ona medeninin yaptığı vahşet kamufle edilmektedir. Barbarlık gaddarlıkla tavsif edilir. O halde insanlık tarihi, Libya ve Habeşistan'daki İtalyan faşizminki kadar veya naziler idaresindeki isterik katliamlarınki kadar "vahşi" bir kan dökücülük kaydetmiş midir? Bu konuda işkencenin sömürgecilere mahsus usullerinin insan dışı "inceliğini" ve "toplama kamplarına sahne olan" dünyayı unutmamak gerek. Hiçbir barbari Hiroşima bombardımanına iştirak etmemiştir. Belki aynı şartlar içinde olsalardı berberler/barbarlar da aynı şekilde davranırlardı. İşte bu durum, maddi açıdan ne kadar ilerlemiş olursak olalım hepimizin barbar olduğunu gösteriyor. Hal bu iken medeniyi barbardan ayıran şey, onların 'barbar' metodlarının inceliği ve vicdan hallerini inceleyen ilimlerinin kurnazlığıdır. Bunlara eklememiz gerekenleri de eklediğimizde, modern medeniyetin iflası ve kendimize hayranlığı bir tarafa bırakırsak bu medeniyetin bütün çarklarının sorun haline getirilmesi zarureti sonucuna varırız. (Lahbabi, 1996, s. 137-168)

Kaynakça

Akçura, Y. (1987). *Üç Tarz-ı Siyaset.* Ankara: TTK Yayınları.

Ali, K. (2014). *Ahlak-ı Alâî.* İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.

Aristoteles. (1998). *Nikomakhos'a Etik.* (S. Babür, Çev.) Ankara.

Ayverdi, İ. (2011). *Misalli Büyük Türkçe Sözlük.* İstanbul: Kubbealtı.

Baykara, T. (1999). "Bir Kelime-Istılah ve Zihniyet Olarak "Medeniyet"'in Türkiye'ye Girişi. *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı ve On Dokuzuncu Yüzyıla Dair Araştırmalar,* (s. 20-32). İzmir.

Baykara, T. (1999). "Mustafa Reşit Paşa'nın Medeniyet Anlayışı". *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı ve On Dokuzuncu Yüzyıla Dair Araştırmala,* (s. 33-43). İzmir .

Bergen, L. (2012, Haziran-Temmuz-Ağustos). Medeniyet Ekseninde Kültür. *Hece-Medeniyet Özel Sayısı*(16-86-187-188), 33-64.

Bey, T. (1977). *Tarih-i Ebü'l-Feth.* (A. M. Tulum, Dü.) İstanbul.

Braudel, f. (1996). *Uygarlıkların Grameri.* (M. A. Kılıçbay, Çev.) İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları.

Childe, G. (1996). *Kendini Yartan İnsan (İnsanın Çağlar Boyu Gelişimi).* (F. Ofluoğlu, Çev.) İstanbul.

Conway, N. O.-E. (2014). *The collapse of western civilization : a view from the future.* USA: Columbia University Press books .

Çankı, N. K. (1954). *Büyük Felsefe Lügati.* İstanbul.

Daimond, J. (2006). *Tüfek, Mikrop, Çelik.* (Ü. İnce, Çev.) Ankara: TUBİTAk yayınları.

Develioğlu, F. (1984). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat.* İstanbul: Aydın Kitabevi.

Dictionary Larousse/Ansiklopedik Sözlük (Cilt 4). (1993-1994). İstanbul: Milliyet Gazetesi Yayınları.

dictionary.com. (2019, 02 17). dictionary.com web sitesi: https://www.dictionary.com/browse/civilization adresinden alındı

Duralı, Ş. T. (DURALI, 2010). *Çağdaş Küresel Medeniyet.* İstanbul: Dergah Yayınları.

Durant, W. (1954). *The Story of Civilization: Part1 Our Oriantal Heritage* (Cilt 1). New York: Simon and Schuster.

Efendi, B. A. (1290/1873, Şevval/Aralık). Şehir Mektubu-Te'âvün. *Basiret,* s. 1-2.

Ehrlich, P. R.-A. (2012). Can a collapse of global civilization be avoided? *Proceedings of the Royal Society* , 1-9.

Elias, N. (2000). *The Civilizing Process.* (E. Jephcott, Çev.) USA: Blackwell Publisher.

Elias, N. (2000). *Uygarlık Süreci* (Cilt I). (E. Ateşman, Çev.) İstanbul.

Farabi. (1990). *El-Medînetü'l-Fâzıla.* (N. Danışman, Çev.) İstanbul.

Farabi. (2001). *El-Medinetü'l-Fazıla.* (N. Danışman, Çev.) Ankara: MEB yayınları.

Farabi. (2012). *Mutluluğun Kazanılması-Tahsîlu's-Sa'âda.* (A. Arslan, Çev.) İstanbul.

Fazlıoğlu, i. (2014). Sözcük ile Kavram Arasında Medeniyet mi, Temeddün mü? *Türkiye Günlüğü, sy. 117,,* Kış 99-111.

Febvre, L. (1995). *Uygarlık, Kapitalizm ve Kapitalistler.* (M. A. Kılıçbay, Çev.) Ankara.

Gökalp, Z. (1970).

Gökalp, Z. (1976).

Göle, N. (2001). *Modern Mahrem-Medeniyet ve Örtünme.* İstanbul: Metis.

Haldun, İ. (2016). *Mukaddime.* (Y. H. Tekin, Çev.) İstanbul: İlgi kültür sanat yayıncılık.

Harari, Y. N. (2018). *21. Yüzyıl için 21 Ders.* (S. Siral, Çev.) İstanbul: Kolektif Kitap.

John P. McKay, P. B.-H. (2012). *A History of World Societies.* Boston: Bedford/St. Martin's.

Karaçavuş, A. (2015). Temeddünden Medeniyete (Civilisation): Osmanlı'nın İnsan Toplum ve Devlet Anlayışının Değişimi Üzerine Bir Deneme. *OTAM*, 87-180.

Karlığa, B. (2016). Farabi/Bir Medeniyet Düşünürü., (s. 70 vd.).

Karlığa, B. (2016). Şehir ve Medeniyet İlişkisi. *Şehir ve Kültür Dergisi (29).*

Kaynar, R. A. (1985). *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzîmat,.* Ankara.

Kazım, M. (H. 1328/R. 1326/M. 1910). İnsan Tab'an Medeni midir? *Te'arif-i Müslimin.*

Kemal, N. (1297/1880, Safer/Ocak). Medeniyet. *Mecmu'â-i Ulûm*, s. 382-384.

Kemal, N. (2005). Medeniyet. H. N. Kara içinde, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri-Bütün Makaleleri-1* (s. 358-361). İstanbul.

Kıllıoğlu, İ. (2017). *Medeniyetin/Uygarlığın Ahlaki ve Hukuki Temelleri.* Konya: Türkiye İmam Hatipliler Vakfı Yayınları.

Kutluer, İ. (2012). *Yitirilmiş Hikmeti Ararken.* İstanbul: İz Yayıncılık.

Lahbabi, M. A. (1996). *Kapalıdan Açığa Milli Kültürler ve İnsani Medeniyet .* (B. Yediyıldız, Çev.) Ankara: TÜrkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Meriç, C. (1996). *Umrandan Uygarlığa.* İstanbul: İletişim yayınları.

Nasr, S. H. (2002). *Islam: religion, history and civilization.* HarperCollins e-book.

Paşa, A. C. (1309/1891). *Tarih-i Cevdet I.* Dersa'adet: Tertib-i Cedid.

Platon. (2013). *Devlet.* (S. E.-M. Cimcoz, Çev.) İstanbul.

Rosenthal, F. (1970). *Knowledge Triupmhant: The Concept of Knowledge in Medieval İslam.* Leiden.

Sami, Ş. (1989). *Kamus-ı Türki.* İstanbul: Enderun Kitabevi.

Schweitzer, A. (2011). *Medeniyet Felsefesi.* (Y. Kaplan, Çev.) İstanbul.: Külliyat Yayınları.

Sina, İ. (2017 , November 21). *El-İlahiyât-eş-Şifa.* http://felsevuf.com/index.php/homepage-2/kitap/category/ibn-sina adresinden alındı

Sina, İ. (tarih yok). *Metafizik, el-İlahiyât-eş-Şifa.* (Ö. T. Ekrem Demirli, Çev.) felsevuf.com.

Stearns, P. N., Gilbert, M. J., Schwartz, S. B., & Adas, M. B. (2017). *World Civilizations: A Global Experience.* USA: Hardcover Publisher: Pearson.

Sullivan, J. H.-R. (2017). *A Shorth History of Western Civilization.* (S. Ökten, Çev.) İstanbul: İlbey Matbaası.

Şentürk, R. (2009). Açık Medeniyet ve Sosyal İçerme. *Muhafazakar Düşünce*(21-22), 41-49.

Şevki, M. (1281/1864, Şaban/Aralık). Avrupa Devletlerinin Ahval-i Hazırası- Medeniyet-4. *Mecmu'a-i Fünun*(32), s. 302-303.

Tusi, N. (2005). *Ahlak-ı Nâsırî.* (R. Sultanov, & A. V.-H. Nazlıgül, Çev.) Ankara: Fecr Yayınları.

Valerie Hansen, K. C. (2017). *Voyages in World History.* USA: California State University.

"MEDENİYET" ve "MEDENİYETLER"

Prof. Dr. Selahaddin HALİLOV*

Özet: Bu makalede çeşitli "Medeniyet" anlayışlarındaki tek taraflı yaklaşımı eleştiriyor ve yerine medeniyetleri, medeniyetin tekliğini ihlal etmeden kavramamızı sağlayacak yeni bir yaklaşım öneriyoruz. Günümüzde uluslararası iletişim sayesinde dünyanın bütünleşmesi ve tüm diğer medeniyetlerin önde geden tek bir medeniyetin etkisine maruz kalması sonucunda, ortak bir medeniyet değil, lider medeniyeti taklit eden karmaşık medeniyetler toplamından bahsedebiliyoruz.

Tarihin farklı dönemlerinde çeşitli bölgelerde ortaya çıkıp sonrasında kesintiye uğramış toplumsal gelişim süreçleri hiç de Toynbee'nin önerdiği gibi "farklı medeniyetler" olmayıp, aynı bir sürecin çeşitli siyasi-coğrafi bölgelerde geride kalmış durumlarıdır. İddiamız odur ki bu yarım kalmış süreçler bir prototipin zamanca geride kalmış serileri gibi açıklanmalıdır. Çünkü, yarım kalmış medeniyetler yollarına özgürce devam edebilmiş olsalardı sonunda aynı bir aşamaya ulaşacaklardı. Daha doğrusu, ulaşa bilmeseler de yönleri aynıdır. Bu yüzden de, doğru ve yerinde olan, günümüzde farklı medeniyetlerden değil de ortak çabalarla kurulmuş tek bir medeniyetten ve farklı bölgelerde onu izleyen prototip enkarnasyonlardan bahsetmektir.

Anahtar kelimeler: Medeniyet, "yarım medeniyetler", terakki, Doğu ve Batı, kültür.

"CIVILIZATION" and "CIVILIZATIONS"

Abstract: In this article, we are criticizing the one-sided approach that various conceptions of "Civilization" promote and we are presenting, in its place, a new approach that will allow us to understand civilizations without compromising the unity of civilization. Today, due to the integration of the world through international communication and to the consequent subjection of all civilizations to the influence of the leading one, we can talk only of a syncretic sum of civilizations, not of one common civilization.

We call "half civilizations" those social development processes that arose in different periods of history in various regions of the world but that then were interrupted. We claim that these interrupted processes should be explained as those parts of a certain whole that remained temporally behind and not as independent isolated events. For, we believe, if those half-civilizations could have continued in their path freely they would eventually have reached the very same final state. Accordingly, to talk of a single civilization shaped through common effort and of half-civilizations that follow it, instead of different individual civilizations, would be more right and more fitting today.

Keywords: Civilization, "half civilizations", progress, East and West, culture.

* *Azerbaycan Üniversiteti*

Tek medeniyet bir prototiptir. Çeşitli bölgelerden ve aslında çeşitli kültürel temellerden hareket eden yaratıcı toplumsal süreçlerin dikey projeksiyonu aynıdır. İnsan aklının yarattıkları, nihayetinde aynı sonuçlara götürmektedir.

Münferit olarak bölgesel medeniyetlerin kendi sınırları içinde, bağımsız olaylar olarak incelenmesi sadece tarihsel açıdan önem arz eder. O dönemde toplumsal süreçlerin hepsi bilinçli ve belli bir amaca yönelik olarak gerçekleşmemekteydi. Çoğunlukla söz konusu olaylar adeta tarihin genel objektif yasalarıyla uyumlu ve bireylerden bağımsız bir şekilde gerçekleşmekteydi. Fakat söz konusu süreçlere bin yıllar sonra baktığımızda onların belli bir amaca yönelik olduğu ortaya çıkmaktadır. Geçilen her aşamayı bütün bir sürecin parçaları ve basamakları olarak değerlendireceksek, o zaman önce şu andaki gelişim düzeyinden bakarak sürecin genel manzarasının ortaya konması gerekir. Yalnız o zaman her bir parçanın amacı, fonksiyonu ve rolü daha net bir şekilde tahayyül edilebilir. Bu bağlamda Marks şöyle diyor: "...Alt türde bulunan canlılarda daha üst türlere özgü bulunan belirtilerin ortaya çıkarılması sadece söz konusu üst örnek belli olduktan sonra anlaşılabilir"[1]. (Bu nedenle de o, insanın anatomisini de maymunun anatomisi için anahtar olarak görmekteydi.)

Medeniyetlerin de tarihi incelendiğinde, iki farklı yöntemden yola çıkılabilir. Birincisi belli bir tarihî gerçekliği ve olayları söz konusu olayların çerçevesi dışına çıkmadan analiz etmek, ikincisi de söz konusu olayları çağdaş dönemde, bizim için malum olan tarihsel gelişim sürecinin yüksek mertebesinden bakarak ele almaktır. Bize göre, ikinci durumda daha çok şey aydınlanmakta ve o dönemde sadece embriyon, filiz, "alın yazısı" halinde bulunan ve henüz olgu haline gelemeyen, gerçekleşmeyen belirtiler, eğilimler yalnız daha yüksek medeniyetlerin tecrübesinden yola çıkıldığında, geriye doğru ekstrapolasyon yapılması sayesinde açık şekilde görünmektedir.

Olaylar birbirinden farklı, fakat idea aynıdır. Olayların birbirinden farklı olması aynı ideanın birbirinden farklı derecelerde açılımının ve gerçekleşmesinin onun olgusal görüntüsünde farklılıklara yol açmasından dolayıdır. A. Schopenhauer "Tarihe hangi yönden bakarsan bak, o aslında aynı şeyin farklı biçimlerini sergiler" [2] diyordu. Asıl yapılması gereken şey de, söz konusu değişmezi, mahiyeti, ideayı ortaya çıkarmaktır. *Çeşitli medeniyetler* görüntüsü de bu açıdan ele alınabilir.

Schopenhauer'in de belirttiği üzere "çeşitli ülkelerin tarihinin farklı kısımları mahiyet itibariyle sadece zamana ve adlara göre birbirinden farklılıklar arz eder; gerçek temel içerik her yerde aynıdır".[3] Bu bağlamda E. Reinart'ın tespit-

---

[1] Marks K. *Vvedenie* (Из экономических рукописей 1857-1858) // K. Marks i F. Engels. Soçineniya, cilt. 12., s. 731. (Rus dilinde).
[2] Schopenhauer, Arthur; *The World as Will and Representation*, trans, E.F.J. Payne, Vol. 2, Dover, 1966, p.442
[3] ibid, p. 442

leri de dikkat çekmektedir: "Son araştırmalar Çin ile Avrupa'nın 1700 yılında birbirinden çok az farklılıklara sahip olduğunu göstermektedir; Avrupa'nın ve Batı'nın dünyanın geriye kalan kısmıyla ilgili düşünceleri artık uzun süredir diğer halklara ve kültürlere karşı avrupa merkezci yaklaşımla dumanlanmıştır"[4].

Bu anlamda tarihsel süreç daha karmaşık olana değil, daha mükemmel olana doğru bir harekettir. Aslında söz konusu olan ideanın daha bütün ve mükemmel tecessümüdür. K. Popper de bu konuda benzer düşünceleri dile getirmektedir: "Tarih, özellikle de idealların tarihi, bize tarihi anlayabilmek için ideaları ve onların objektif mantıksal (veya diyalektik) ilişkisini anlamanın zorunlu olduğunu göstermektedir"[5]. Aslında çeşitli bölgelerde gerçekleşen tarihsel süreçler çeşitli zamanlarda ideaya, diğer bir ifade ile sürecin mükemmel modeline, bütünlüyle yaklaşmakta ve belli bir dönemden sonra ondan uzaklaşma yaşanmaktadır. Soruyu "mekânın hangi noktasında ve zamanın hangi anında ideaya en fazla yaklaşma gerçekleşmiştir" şeklinde sorarsak, o zaman tarihle felsefe arasında bir köprü kurmamız belki mümkün olabilir. Aksi taktirde sadece tarihsel gerçeklere, olayların tarihsel tasvirine dayanarak, olaylardan hareket ederek mahiyeti görebilmek, ideayı "yakalamak" çok zor olur. Dolayısıyla önce felsefi model şekillenmeli, insanın, beşeriyetin hareket ettirici güçleri, hedefi, amacı ve bu amaca götüren en uygun yollar teorik-konseptüal düzeyde araştırılmalı ve bunlar temel alınarak adeta örnek bir tarih modeli oluşturulmalıdır. İşte bundan sonra gerçek tarih, yani çeşitli bölgelerde, çeşitli dönemlerde gerçekleşen olaylar söz konusu modele ve konseptüal şemaya kıyasla ele alınmalıdır. Ancak bu durumda tarihten belli olan münferit medeniyetlerin vahid evrensel medeniyet modeline ne zaman ve nerede daha fazla yaklaştığını ve neden amaca ulaşamadığı, ne zaman ondan uzaklaştığı vb. analiz edilmelidir. Zira bilimin görevi hadiseler üzerine yoğunlaşmak değil, mahiyetler arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarmaktır. Aslında Max Weber de ideal olanla gerçek olanı bu bakımdan birbirinden ayrı telakki etmektedir. Onun savunduğu metodoloji açısından, belli bir amaca yönelik olan faaliyet ampirik genel olan, özellikle de en genel olan değil, "ideal tip"dir. İdeal tip olması bakımından ona, realitede saf şekilde çok nadiren rastlanır. Weber'e göre belli dönemlerde insanlar üzerinde hâkim olan idea oldukça farklı biçimlerde ortaya çıkabilir. Ona göre de asıl amaç "ideal tip"in belirlenmesi olmalıdır.[6]

Olaylar zaman ekseninde saçılmaktadır. Fakat idea ufuktadır. Ona sistematik olarak yaklaşmak mümkün olsa da, onun tam anlamıyla gerçekleşmesi mümkün olmamaktadır. İşte bizim hakkında bahsettiğimiz vahid medeniyet de söz konusu ufuktaki evrensel medeniyet ideasıdır.

---

[4] Reinert, Erik; *How Rich Countries Got Rich-- and why Poor Countries Stay Poor*, Carroll & Graf, 2007, p.13

[5] Popper K. *Объективное знание. Эволюционный подход.* M., Эдиториал УРСС, 2002. s. 283. (Rus dilinde).

[6] Veber M., *Избранные произведения*, M., 1990, s. 396. (Rus dilinde).

Olaylar oldukça çeşitlidir ve her sosyal olay medeniyete ait bir şey olarak görülemez. Tarihte hangi olayın ilerici, hangisinin de gerici olduğunu, neyin medeniyete hizmet ettiğini, neyin de medeniyet karşıtı bir mahiyet taşıdığını belirlemek için somut tarihsel verilerin ötesinde bir gelişim modelinin bulunması gerekmektedir. Öncelikle kriterlerin belirlenmesi gerekir. Aksi taktirde sürekli hareket halinde bulunan toplumun insanlığın amacına yaklaşan istikamette mi, yoksa ondan uzaklaşan istikamette mi hareket ettiğini belirlemek mümkün olmaz. Örneğin, XIX. yüzyıldan başlayarak terakki yolundan uzaklaşma eğilimleri güçlenmeye başlamıştır. Bunu sadece filozoflar görebilmiş, fakat tarihçiler olup bitenleri tasvir etmekle yetinmişler.

F. Nietzsche'ye göre, "modern Avrupalı Rönesans dönemindeki Avrupalıdan bir hayli aşağıda bulunmaktadır."[7] Nietzsche ilerde adım-adım daha büyük bir çöküşe doğru gitmeye mâhkum olduğumuzu düşünmektedir. Evet, ileriye gidenler de söz konusu ilerinin aslında amaçtan uzaklaştırdığını görememektedirler. Fakat bütün mesele terakkinin kriterinin ne olduğu ve neyi ileri, neyi geri olarak adlandırdığımızdır. Her halükarda medeniyet tasavvurundan hareketle Avrupa'nın XIX yüzyılda daha fazla yaklaştığı yücelikten artık aşağıya doğru yuvarlanmaya başladığını söyleyebiliriz. Fakat burada kriterin bilim veya teknoloji olması mümkün değil. Çünkü bilimsel açıdan gelişim devam etmektedir. Önemli olan bilimin uygulama istikametleri, yeni teknolojilerin hangi istikamete yöneltilmesi, insanın hangi çıkar veya ilgilerinin ön plana çıkartılmasıdır. Fakat bundan da önemlisi, toplumsal gelişmelerle bireysel ideal arasında uyuşmazlığın ortaya çıkması ve toplumun insandan uzaklaşmasıdır. Dolayısıyla toplumsal örgütlenme bireyin, insanın refahı için olduğu sürece bu süreç, bu terakki medeniyet olarak değerlendirilebilirdi. Fakat ne zaman ki toplumsal ortam bireyin mutluluğunu sağlamak yerine, onu depresyonlara, streslere sokmaya başladı, bu demek oluyor ki, o toplumda gerçekleşen süreçler artık medeniyet karşıtı bir özellik taşımaya başlamıştır.

Batı medeniyeti olarak adlandırılan medeniyetin aslında nasıl bir şey olduğu kesin bir biçimde ortaya konmuş değildir. Genellikle ne olduğu açık bir şekilde belli olmayan, genel, melez bir medeniyetten bahsedilmektedir. Bu tür bir belirsizlik ve bulanıklık "Batı medeniyeti"nin kriterlerinin, mahiyetinin, özelliğinin hâlâ belirlenmemiş olmasından kaynaklanmaktadır. Hâlâ bazıları bu kavramı coğrafi anlamda veya artık somutlaştırılmış şekliyle ABD, Kanada ve Batı Avrupa olarak anlamaktadır. Bazen de bu konunun üzerinde fazla durulmamaktadır.

Sadece mahiyetin ve kriterlerin kesin olarak belirlendiği şartlarda biz nelerin Batı medeniyetine ait olduğunu, nelerin de ait olmadığını belirleyebiliriz. Diğer bir ifadeyle, mevcut sosyal gerçekliğin "Batı Medeniyeti" kavramını yansıtan ve

[7] Nietzsche, Friedrich; *The Anti Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols*, Cambridge Texts int he history of Philosophy, Cambridge University Press, 2005, p.5

yansıtmayan özelliklerinin belirlenmesi için öncelikle konseptüal açıdan bir açıklık olması gerekmektedir. Aksi taktirde, gelişmelerin hangi istikamette ilerlediğini, bu kavrama uygun sosyal gerçekliğin ne zaman ortaya çıktığını ve şu anda ondan hangi ölçüde uzaklaştığını tespit edemeyiz. İşte böyle bir belirsizliğin ve meseleye bilimsel olmayan yaklaşımın sonucu olarak bazı müelliflerin söz konusu kavramın kapsamına birbirinden bir hayli farklı içerikler dâhil ettiği, hatta bazen konuyla ilgili birbirine zıt düşüncelere yer verdiği görülmektedir.

Cevaplanması gereken sorular şunlardır: yaşadığımız şartlar, sosyal gerçeklik belli bir somut medeniyetin sınırları içinde midir, yoksa artık birkaç medeniyet birbiriyle karışmış hale geldiğinden belli eklektik bir ortam mı oluşmuş durumdadır? Batı ideologları kendi yaşadıkları toplumsal ortamı rahatlıkla "Batı medeniyeti" olarak kabul etmektedirler. Belli bir Doğu ülkesinde yaşayanlar da kendi sosyal ortamlarını, yaşadıkları toplumu "Doğu medeniyeti" olarak kabul etmektedirler. Fakat söz konusu ülkelerin çoğunluğunda Batıdan gelen teknolojiler, Batının etkisiyle biçimlenmiş yaşam tarzı ve yaşam şartları yerleşmiş durumdadır. Bunları Doğu olarak isimlendirmek hangi ölçüde doğrudur?

Bu duruma çözüm olarak ben kendi araştırmalarımda aslında çağdaş dönemde belli bir Doğu medeniyetinin var olmadığını ve Doğu'dan sadece eski zamanda bahsetmenin mümkün olduğunu temellendirmeye çalıştım.[8] Fakat savunduğum modelde ben Doğu'yu ve Batı'yı zaman ekseninde ardışık olarak sıralamakla çağdaş dönemin medeniyetinin "Batı" olduğunu kabullenmiş görünüyorum. Hâlbuki son araştırmalar "Batı"nın da artık eskide kaldığını göstermektedir.[9] Dolayısıyla klasik Doğu nasıl Orta Çağ'a aitse, günümüzdeki "Batı" mahiyetinin de artık Modern Dönem'de biçimlenmiş olan klasik Batı'dan ciddi şekilde uzaklaştığı gözlemlenmektedir. Bu nedenle de çağdaş döneme yeni bir ad verilmesi gerekmektedir. Fakat bunun ne Doğu, ne de Batı olmadığı ortadadır. Kuşkusuz amaç sadece ad vermek değil. Amaç, söz konusu en yeni toplumsal gerçekliğin nasıl bir şey olduğunu belirlemek ve şu andaki gelişmelerin istikametini, ufuktaki idealini ortaya çıkarmaktır.

Şimdilik bu alanda tam bir belirsizlik hakimdir. Bu nedenle de bizim çağdaşımız olan avrupalılar atalet ilkesine uygun bir şekilde kendilerini hâlâ Batı, coğrafi açıdan doğuda yaşayan halklar da kendilerini hâlâ Doğu adlandırmaktadırlar. Çağdaş coğrafi Batı'nın klasik Batı'dan, Batı medeniyetinden hangi derecede uzaklaşmış olduğunu ve en önemlisi de hangi yönde uzaklaşmış olduğunu tespit etmeden yazanlar, doğal olarak birbirinden oldukça farklı iddialarda bulunmakta ve bu iddiaların hiç birisi gerçeği yansıtmamaktadır.

Günümüzde Doğu'yu da, Batı'yı da yaşadığımız zaman düzlemine getiren ve adeta söz konusu iki klasik medeniyet biçimlerini karşılaştırmaya çalışan yak-

---

[8] S. Halilov. *Doğu Batı: Ortak bir İdeale doğru.* İstanbul, Mefkure yayınları, 2006, s. 18-19; s. 218.
[9] S. Halilov. *Medeniyet ve kültür. Yeni bir yaklaşım.* Ankara, Binyıl yayınları. 2016, s. 95-98.

laşımlar bulunmaktadır. Diğer bir yaklaşıma göre de sadece bir medeniyet – Batı medeniyeti bulunmakta, geriye kalanlar da Batı-olmayan veya medenî-olmayan toplumlardır. Bizim amacımız bu konuda var olan çeşitli yaklaşımların bir sınıflamasını yapmak değil. Fakat toplumsal gerçekliğin karmaşık manzarasıyla birlikte toplumsal düşüncenin de manzarasındaki çeşitliliğe dikkat çekmek için bazı ilginç yaklaşımları ele almak yerinde olacaktır.

Çağdaş dönemin önemli sosyologlarından biri olan Robert Nisbet'e göre, "XX. yüzyılın sonunda bizim sorunlarımızı çetrefilli hale getiren şey, terakki dogmasının Batı medeniyetine önemli derecede tehdit oluşturan milletlerin resmi felsefe ve dinlerinde kendine sağlam şekilde yer edinmesidir." [10]

R. Nisbet başka medeniyetlerin Batı'dan faydalanması ve daha sonra da Batı'ya karşı tavır alması meselesini gündeme getirmektedir. Ona göre, Batı değerleri dışarıya taşınmakta, tahrif edilmekte, sonra da söz konusu değerleri yaratan Batı'nın kendisine karşı kullanılmaktadır.[11] Nisbet'in "Batı" değerleri ile kastettiği şey nedir diye sorulursa, yanıt: bütün beşeriyetin elde ettiği başarılar; 2500 senelik bir dönem.[12] Aslında bu yaklaşım medeniyet kavramını Batı medeniyeti kavramı ile eşanlamlı olarak görülmesinden kaynaklanmaktadır. Ondan faydalanarak ona karşı çıkanlar da Batı-olmayan, diğer bir ifadeyle medeni-olmayanlardır. Dolayısıyla Nisbet'in yaklaşımı aslında S. Huntington'ın yaklaşımının daha katı bir versiyonudur. Huntington en azından Batı-olmayan medeniyetlerden bahsetmektedir. Fakat bize göre, Batı medeniyeti 2500 senelik değil, 250 senelik bir dönemi – klasik kapitalizm dönemini kapsamaktadır. Antik medeniyetin ve Hıristiyanlığın Batı medeniyeti kavramının kapsamına dahil edilmesi sadece coğrafi değerlendirmelerden veya medeniyet kavramının aşırı esnek kullanılmasından kaynaklanmaktadır.

Modernlik Sorunu

Evet, klasik Doğu medeniyeti nasıl eskide kaldıysa, aynı şekilde klasik Batı medeniyeti de artık tarihe mâl olmak üzeredir. Doğu medeniyetinin daha ziyade tortuları kalmış ve sadece münferit parlak örnekler günümüze ulaşmıştır ki, onlar da gerçek toplumsal hayattan ziyade, egzotik bir şey olarak dikkati çekmektedir. Çünkü, klasik Doğu medeniyeti artık çoktan tarih sahnesinde bulunmamakta ve bir zamanlar onun temsilcisi olan ülkelerde şu anda Doğu'nun artıkları ile Batı medeniyetinden yapılan transferler oldukça çeşitli ve kendine özgü bir biçimde birleşerek bazen ilginç sentez, bazen de garip bir eklektiklik ortaya çıkarmış durumdadır.

Batı medeniyeti tamamen izolasyon ortamında biçimlenmemiş ve o, bir taraftan eski medeniyetlerin başarılarını kendi bünyesine katmış, diğer taraftan

[10] Nispet R. *Progress: istoriya idei*, M.: ИРИСЭН, 2007. s. 41. (Rus dilinde).
[11] Aynı yerde.
[12] Aynı yerde.

da belli durumlarda klasik Doğu medeniyeti ile karşılıklı ilişki, diyalog ve hatta sentez örnekleri de ortaya koymuştur. En büyük başarıların yakalanması da sentezlerle mümkün olabilmektedir.

"Batı" olayı XVII-XVIII. yüzyıllarda –rasyonalizmin yerleştiği, bilimsel düşüncenin biçimlendiği bir dönemde ortaya çıktı. XIX. yüzyıl artık belli ölçüde bir sentezdir. Meseleyi ekonomi düzleminde ele alırsak, XIX. yüzyılda gerçekleşen sanayi devrimi bir anlamda bu sürecin zirvesi olarak görülebilir. Dolayısıyla bilimin toplumsal hayatta rolünün artması, bilimsel bilgilerin uygulamasının hızlanması ve sanayinin yapısında bilimsel-teknolojik bileşenin payının artması – işte bütün bunlar vahid ve bütün bir terakki eylemi idi. Bundan sonraki dönemde bilimsel-teknolojik gelişim daha geniş çaplı alanlarda gerçekleşmiş ve XX. yüzyılın ilk yarısında söz konusu gelişim adeta kendi zirvesine ulaşarak tekrar geriye doğru hareket etmeye başlamıştır. Peki, söz konusu geriye doğru hareket bilimden, teknolojiden uzaklaşma olarak mı, yoksa tam tersine, bilimsel-teknolojik gelişimin istikametinin insanoğlunun yüce hedeflerine doğru hareket çizgisinden ayrılarak farklı bir yörüngeye sapmaya başlaması olarak mı anlaşılmalı? Yoksa bilimin başarılarından yararlanma alanlarının belirginleşmesi konusunda, yani aksiyolojik düzlemde dönüşüm mü gerçekleşmiştir? Veya belki insanlar rasyonalist düşünce ve onun telkin ettiği hayat tarzını bilerekten, bilinçli bir şekilde reddederek toplumsal gelişimin yönünü kendileri değiştirmeye mi başlamışlar?

XX. yüzyılın ikinci yarısından başlayarak rasyonalizmle ilgili tutum ve dünya görüşünün adeta bilinçli bir biçimde değiştirilmesi çabaları felsefede de kendini göstermiş ve geleneksel metafizik düşünce ve epistemoloji yerini giderek daha fazla derecede postmodernist akımlara bırakmaya başlamıştır. Dolayısıyla, olayların istikametini kendiliğinden değiştirmeleri mümkün değildir. Önce ideada, dünyagörüşünde, değerler sisteminde değişiklikler yaşanmakta ve bu kendini toplumsal hayatın başka alanlarında da göstermeye başlamaktadır. Kuşkusuz, konuya farklı bir açıdan baktığımızda, ideadaki bu dönüşüm toplumsal hayatın kendisinde gerçekleşen niteliksel değişikliklerin sonucu olarak da ele alınabilir. Dolayısıyla burada neyin sebep, neyin sonuç olduğunu belirlemek zordur.

Batı ülkelerinde ekonomik refahın yüksek olması iş bulamayanların da yaşayabilmesini mümkün kılmaktadır. Bu, artık klasik kapitalizmden sosyal yönlü kapitalizme geçiş aşamasına ait bir durumdur. Doymuş bir toplumda "yemek için emek" ilkesi artık geçerli değil. Klasik kapitalizmdeki "toplumun hareket ettirici gücü insanın kendi maddi ihtiyaçlarını karşılama kararlılığıdır" ilkesi yeni aşamada farklı bir dünyagörüşü ile yer değiştirmiş durumdadır. İnsan artık açlıktan ölmemek için mücadele etmemekte ve bu içgüdü yerini başka bir içgüdüye bırakmış durumdadır...

Hizmet sektörünün özel payının artması ve ekonominin yapısında bu alanın sanayi üretiminin önüne geçmesi sadece ekonomik çerçevede gerçekleşen bir de-

ğişim olarak görülmemelidir. Bu durum bir bütün olarak yaşam tarzına, düşünce tarzına, değerler sistemine de etkisini göstermektedir. Ekonomik hayatta "üretim toplumu"ndan "tüketim toplumu"na geçiş aslında medeniyetin gelişiminde bir anlamda geriye doğru hareket etme durumudur. Çünkü, medeniyet öncesi dönem de doğada hazır bulunan ürünlerin tüketimi dönemiydi. Dolayısıyla tüketimin insan faaliyetinin sadece içgüdülerle harekete geçirilmesiyle uyumlu olduğu görülmektedir. Hâlbuki medeniyet insanın ihtiyacı ile tüketim süreci arasında bulunan çok halkalı bir süreçtir. O, aradan tamamen çıkarıldığında, insan yine de barbarlık dönemine, medeniyetten önceki döneme geri dönmekte, dolayısıyla sadece içgüdüler ön plana çıkmaktadır. Diğer bir ifadeyle, her şey hazır şekilde mevcutken, insan bedeninin ihtiyaçlarını karşılamak için belli dolaylı, çok katmanlı toplumsal faaliyet süreçlerine ihtiyaç duyulmamaktadır. İşte bu tür toplumsal bir ortamda uygun "ideolojik temeller" de şekillenmekte ve toplumsal gerçekliğin "felsefi temellendirilmesi" gerçekleştirilmektedir. Bu sürecin idea embriyonlarına henüz Nietzsche'de rastlamak mümkündür. Şöyle ki, bin yıllar boyunca gerçekleşen insanın toplumsallaşması ve gönüllü olarak kendi bireysel hislerini, içgüdülerini vb. sınırlandırması, toplumun belirlediği kurallara uyması vb. faktörler tekrar reddedilmektedir. İnsanın kendi hislerine, içgüdülerine özgürlük vermesi, bireyselliğin toplumsala kıyasla öne çıkması – işte bütün bunlar aslında bir anlamda medeniyetten önceki döneme dönmedir ("güçlü olan haklıdır" ilkesi söz konusu dönemin hayat formülü idi). İşte medeniyet bireysel gücü ikinci plana atarak, aklın gücü sayesinde oluşan toplumsal güç faktörünü öne çıkarmaktaydı.

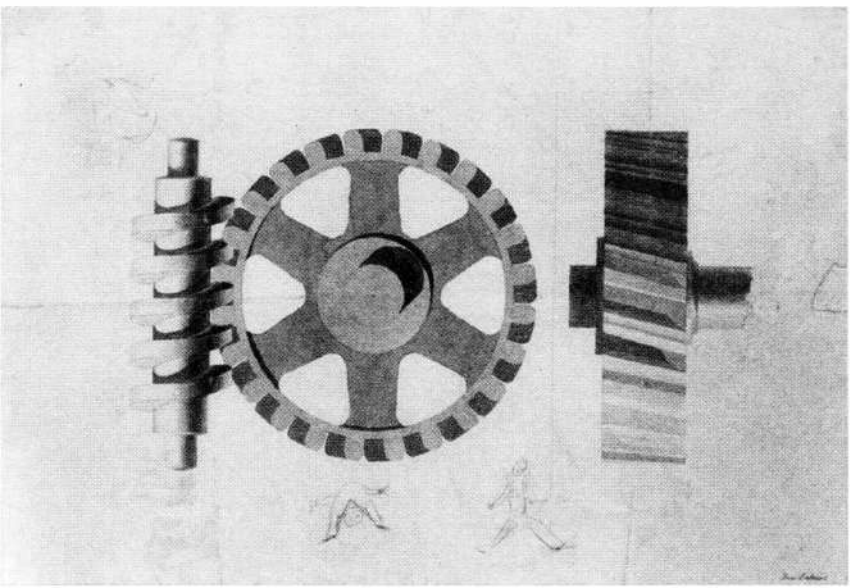
Bin yıllar boyunca biçimlenen "toplumsal güç" insanın entelektüel potansiyelinin yabancılaşmasından başka bir şey değildir. İnsan gönüllü olarak "itaat"i kabul etmekte ve kendi fonksiyonlarının ve imkanlarının önemli bir kısmını devrettiği toplum-medeniyet gerçekliğinin kölesi haline gelmektedir. Medeniyet özgürlüğün direkt olarak birey çapında değil, iyi örgütlenmiş toplum aracılığıyla elde edilmesidir.

Maalesef araştırmacılar fikir düzleminde gerçekleşen süreçleri genellikle toplumsal hayatta, medeniyet düzleminde gerçekleşen süreçlerden ayrı olarak ele almaktadırlar. Halbuki, bunlar birbiriyle sıkı şekilde ilişkilidir ve birbirini hızlandırmaktadır.

Bütün insanlık tarihi sadece insanların değil, aynı zamanda bir bütün olarak toplumun ve hatta doğanın (toplumsal âlemin ve bir bütün olarak maddi ortamın) bilgilenmesi sürecidir. Son zamanlar sık rastladığımız bir ifade – "bilgi toplumu" ifadesi aslında son dönemlerin değil, insanlık var olduğundan itibaren başlamış olan bir sürecin yeni niteliksel durumunun ifadesidir.

Maneviyat bireyle ilgili bir şeydir. Kişisel olmayan, daha doğrusu insan aracılığı olmadan manevi süreçlerden bahsetmek safdillik olurdu. Bir kişinin ma-

nevi-ahlaki gelişimi başkasınınki ile toplanamaz. Fakat buna rağmen belli bir toplumsal ortam bireylerin ahlaki-manevi gelişimi için avantajlı veya avantajsız olabilmektedir. Dolayısıyla toplumsal ortam bu anlamda manevi-ahlaki değerlerin taşıyıcısı olmasa da aracısı haline gelebilmektedir. Toplumda bu amaca hizmet eden araçların kendisi bir anlamda toplumun manevi hayatını hızlandırarak yüksek düzeyli manevi ortamdan, bahsedilebilmesini sağlamaktadır. Buna rağmen, ahlaki-manevi değerler kümülatif olmadığından, onun gelişiminden bahsetmek mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla, ne estetik değerler ve sanat, ne manevi-ahlaki değerler ve din beşeriyetin güdümlü gelişimi için temel olamaz. Böyle bir temel sadece bilgi ve bilgilerin gelişiminin belli bir aşamasında ortaya çıkan bilimdir. İşte bu süreç geriye kalan gelişim eylemlerinden sürekli olması açısından farklıdır ve o, bilimsel-teknolojik terakki adı verilen toplumsal olayı meydana getirmektedir. Evet, burada söz konusu olan terakkidir. Bilimsel-teknolojik terakki bir bütün olarak toplumsal gelişimin yön kazanmasına, sürekli olarak üstün istikamet elde etmesine neden olmaktadır. Ekonomik gelişim de daha ziyade bilimsel-teknolojik gelişim sayesinde mümkün olabilmektedir. Aynı zamanda bilim sadece maddi üretim sürecinin modernleşmesine ve optimal hale gelmesine hizmet etmemekte, hem de sosyal bilimler aracılığıyla toplumun kendisinin optimal bir şekilde örgütlenmesi için bir kaynak haline gelmektedir.



Thomas Eakins

MEDENİYET YA DA UYGARLIK KAVRAMI ÜZERİNE BİR DERKENAR

Süleyman DÖNMEZ*

Özet: Ahlak insan denen varlığın bilinçli ve iradî olarak ortaya koyduğu her türlü hareketi içine alır. Medeniyet ise, ahlâkla varolan bir olgudur. Biz bu çalışmamızda ahlâk esasında medeniyet kavramını temellendirmeye çalıştık. Medeniyeti teknolojik gelişmeden ayırdık. Teknolojik gelişmeyi medeniyetin temeli olarak değil, bir sonucu olarak değerlendirdik. Teknolojik gelişmenin ahlâkî çerçevede medeniyete dâhil olduğunu iddia ettik.

Anahtar Kavramlar: Medeniyet, Temeddün, Umran, Uygarlık, ahlâk.

ANALYSIS OF THE CONCEPT OF CIVILIZATION IN MORAL CONTEXT

Abstract: Analysis of the Concept of Civilization in Moral Context Morality involves all kinds of actions that are called conscious and voluntarily. Civilization is a phenomenon that exists with morality. In this study, we tried to base the concept of civilization on the basis of morality. We separated civilization from technological development. We evaluated technological development not as a foundation of civilization, but as a result. We claimed that technological development is included in civilization within the moral framework.

Keywords: Civilization, Temeddün, Umran, Civilization, Morality,

Sözbaşı

Seneler önce -sanırım 1997'de-Anadili Arapça olan Tunus'tan bir arkadaşla Osmanlı Türkçesi bir metni birlikte okurken metinde geçen Arapçada ve Türkçede ortak kullanılan birçok sözcük ile kavrama farklı anlam yüklediğimizi fark etmiştim. Hatta arkadaşım Arapça olduğundan kuşku duymadığı bazı kelime/sözcük ile mefhumların/kavramların Türkçede kazandığı farklı mânâları/anlamları dilimin döndüğünce ona izaha çalıştığımda yer yer telaffuzda dahi görülen değişim ile dönüşüme çok şaşırmıştı.

Gerçekten de Tunuslu arkadaşla okuduğum Osmanlı Türkçesi metnin sözcük ile kavram dağarcığı ile Arapça kelimeler ile mefhumlar arasında şaşırtıcı bir benzerlik vardı. Lakin bu iki farklı dilin –Türkçe ile Arapçanın- sözcük/kelime ile kavramları/mefhumları arasındaki bu benzerlik daha çok görünüşteydi. Öz bakı-

* Prof. Dr. Süleyman DÖNMEZ. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü. Felsefe Tarih Anabilim Dalı. E. Posta: suelocan@gmail.com

mından ise farklılıklar söz konusuydu. Çünkü Türk dil mantığı ile kültürü Arapçadan gelen kelime ile mefhumları mânâ/anlam bakımından dönüştürmüştü.[1]

Diller arasında ortak kullanılan birçok sözcük ile kavramda sıkça görülen, ama birçoğumuzun gözünden kaçan bu anlam farklılaşması, aslında şaşılacak bir durum değildir. Zira nasıl diller ve dille yakın ilişkisi olan mantık kültürden kültüre farklılaşıyorsa bir dilin temel unsuru olan sözcük ile kavramlar da doğal olarak o kültür ile medeniyet özelinde farklılaşmaktadır. Özellikle de dilin işaret ettiği dünya soyutlaştıkça ortak kullanılan kelime/sözcük ile mefhumların/kavramların mânâsı/anlamı büyük oranda değişime uğrar. Birkaç dil bilenler bu anlam değişimi ve farklılaşmasını kolayca kavrayabilirler.

Bu çalışmanın içeriği dil/lisan, sözcük/kelime ve kavram/mefhum değişimi ile dönüşümleri üzerine değildir. Bu durumda yazmaya niçin böyle bir derkenar ile başladık?

Bizce burada ele almak istediğimiz husus da, günümüz Türk felsefe dünyasında –şimdilik- bir kenar yazısı niteliğinde olduğundan kenarda kalanın Türk felsefe dünyasının içine çekilebilmesi için kenarda kalana bir derkenar ihtiyacı vardı. Bir başka ifadeyle; bizim burada teşrih masasına yatırmayı düşündüğümüz "medeniyet" kavramının ihtiva ettiği mânânın/anlamın kavram kargaşasına düşmeden ve doğru olarak anlaşılabilmesi için dilin değiştiği ve bu değişimin de sözcük ile kavramlara yüklenen anlamlarla yakın ilişkisi olduğu gerçeğinden haberdar olunması gerekmekteydi. Aksi takdirde meramımızı yeterince anlatamayabilirdik.

Metin aracılığıyla hakikate erişebilmek için, kelime/sözcük ile mefhumların/kavramların ihtiva ettiği mânânın/anlamın doğru olarak idrak edilmesi lüzumu vardır. Oysa günümüz Türkiye'sinde birçok insanın özellikle kültürler arası geçişte belirginleşen sözcük ile kavramlardaki değişim ile dönüşümü gözden kaçırmasından nâşî ciddî bir kafa karışıklığı yaşadığı aşikârdır. Bu sıkıntılı hâl, gündelik iletişimde çok fazla kusur doğurmuyor gibi görünse de akademik alanda büyük yanlış anlamalara, indirgemelere, anlam kaymaları ile kayıplarına sebebiyet vermektedir. Bu ise, Türkiye'nin çözüm bekleyen birçok meselesinde etkin ve yetkin olanları çözüm üreten değil, sorunları kördüğüm haline getiren bir konuma sevk etmektedir. Bu tespitin haklılığı bizim bu çalışmada teşrih masasına yatırarak ayrıştırmayı deneyeceğimiz "medeniyet" ya da "uygarlık" kavramı yanında diğer bir dizi kavram/mefhum üzerine yapılan değerlendirmeler ile yorumlarda da rastlanan anlam/mânâ kargaşaları ile kaymalarından kolaylıkla teslim edilebilir.

---

[1] Elbette Türkçenin sözcük ile kavram alışverişinde bulunduğu tek dil Arapça değildir. Türkçe, Arapça dışında Farsça, Yunanca, Ermenice, Rusça, Fransızca, İngilizce gibi daha birçok dilden etkilenmiş ve etkilendiği dilleri de etkilemiştir. Ancak diller arasında etkileşim devam ederken -yukarıda bir cümleyle temas ettiğimiz ve bu çalışmada da medeniyet kavramı bağlamında ele alınacağı üzere- alınan sözcük/kelime ile kavramlar/mefhumlar az ya da çok anlamları/mânâları değişmiştir.

Günümüz Türkiye'sinde gittikçe yaygınlaşan bir iletişim sorunu yaşanmaktadır. Bu nedenle çalışmada birçoğumuz için eşanlamlı kabul edilen medeniyet/uygarlık kavramı ahlâk esasında içerik bakımından ayrıştırıcı bir okumaya tabii tutularak, günümüz Türkiye'sinde artık kronikleşmeye başlayan kavram/anlam kargaşası sorununun çözümüne mütevazı bir katkı sağlanmaya çalışılacaktır. Öte yandan çalışma medeniyet kavramının ahlâk esasında uygarlık kavramından mânâ[2] bakımından ayrılması gerektiği fark edildikçe, birçok kültürün kesişme noktası olan Anadolu-Türkiye'sinde eşanlamlı kullanılan bir dizi sözcük ile kavramın da gerçekte ince anlam ayrımlarına sahip olduğu görülmeye başlanacaktır. Görülenin dile yansımasıyla da Türkçe'nin özellikle felsefe-bilim alanında kavram dağarcığı zenginleşecektir.

Türk akademisi doğru mânâyı-anlamı yakalama hususunda sorunlu olan kargaşayı giderecek güce sahiptir. Lakin o gücü hareket geçirebilmek için ehil olanlara kulak vermek elzemdir. Elbette ehil olanla karşılaşabilmek için öncelikle kendimizi duymamız/işitmemiz, sonrasında işittiğimizi görmemiz, gördüğümüzü de seyredebilmemiz gerekir. Ancak bu zihinsel süreç sağlıklı bir tarzda işletildiğinde öteki ile buluşmak mümkün olur.

İnsan evvela kendinin ardından da kendi dışında kalanın hakikatine ancak seyre geçebilirse erişilebilir. Seyrin gerçekleşebilmesi için yolun doğru yürünmesi şarttır. Yolun doğru yürünmesi ise ancak aklıselimle sağlanabilir. Zihinsel kargaşa da sadece selim bir akıl devredeyse bertaraf edilebilir. Aklıselimin bu işleyişi ve müdahalesi, her ne kadar amelî bir veçheye sahip olsa da daha çok nazarîdir.

Nazarî, nazariyeden neşet eder. Her nazariye ise bir nazara yaslanır. Her nazar da bir manzara sunar. Manzaranın anlam kazanması ise noktainazar ile mümkün olur. Bu nedenle her nazariye bir yönüyle bir noktainazara dönüşebilir. Özellikle felsefe-bilimde durum bu minvalde seyreder.

Bir metnin, bir olayın, bir olgunun ya da bir kavramın ihtiva ya da işaret ettiği anlamın idrakinde noktainazar, manzaranın seyredildiği penceredir. Hakikate açılan kapıdır. Hakikati açan anahtardır. Bu durumda bu çalışmanın mevzusu, noktainazar esasında bir kez daha vurgularsak, değişik noktainazarlardan "medeniyet/uygarlık" kavramının gösterdiği hakikatin araştırılmasıdır.

Mevzu/konu felsefece ele alınacaktır. Mevzunun felsefece ele alınmasından kastımız, öncelikle "medeniyet/uygarlık" üzerine üretilmiş olan cüzî fikirleri mümkün olduğunca bir bütün içinde aklî ve tenkidî bir okumaya tabi tutmaktır. Burada bu usul -ifade edildiği üzere- Türkçe'de yaşanan kavram/anlam kargaşasını gidermeye dönük bir çözüm arayışı eşliğinde işletilecektir.

---

[2] Mevzuya mânâ noktainazarından bakma meselesine burada girmiyoruz. Şu kadarını söyleyelim: Mânâ, anlamı kuşatır. Daha geniştir.

Usulünce yürürken bize yol gösterecek olan kılavuzumuz ise, son zamanlarda yaptığımız bazı çalışmalarda temellendirip uygulamaya çalıştığımız keşfi-inşadır. Keşfi-inşa, bir yöntemdir. Geçmişi kendi dinamikleri içinde çözümleyerek, bugünü dünden koparmadan; ama dünü de taklit etmeden, şimdide yaşanan sorunları çözecek tarzda bugünü yeniden inşa etmedir.

Arasöz: Kargaşadan Düzene

Türkiye'de dilde sadeleşme ve Türk dilini yabancı sözcük ile kavramlardan kurtarma adına, geçmiş dönemlerde, bir dizi faaliyet yürütülmüş ve bu çerçevede de, menşe itibariyle yabancı olsa da, uğradıkları anlam kaymalarıyla Türkçeleşmiş olan birçok eski sözcük ile kavrama Öztürkçe olduğu düşünülen yeni sözcükler bulunmuştu. Esasen dilin doğal akışı içerisinde yetkili mercilerce tedricen yapılması gereken bu işlem, yetkisiz bazı çevrelerce bilinçli olarak ve kontrolsüz bir şekilde hızlandırılınca, özellikle başlarda dide ciddî karışıklıklara ve anlam kayıplarına sebebiyet vermiştir. Bu nedenle dili yabancı sözcük ile kavramlardan kurtarma teşebbüsleri –doğru bir adım da olsa, sağlıklı yürütülemediği için- Türkçenin anlam dünyasını felç etmiştir. Ancak bu meflûç hâl, bize göre, kalıcı olmamıştır. Öyle ki, bugün geldiğimiz nokta, önerilen ya da uydurulan birçok sözcük ile kavramın bir kısmının benimsendiği, büyük bir kısmının ise, çoktan unutulup gittiğidir.

Burada dile yapılan bu kontrolsüz müdahalenin ne getirip ne götürdüğünü uzun uzun tartışmayacağız. Ancak dili yabancı sözcük ile kavramlardan kurtarma çalışmaları, ister iyi isterse kötü bir niyetle desteklenmiş olsun, bugün itibariyle önemli değildir. Zira yapılan müdahale Türk diline genelde eşanlamlı kabul edilen birçok sözcük ile kavram kazandırmıştır. Zamanla da dil, kendine dışardan gelen müdahalelere direndiğinden kendi yolunu bulmuştur. Ancak dil her ne kadar kendi mecrasında akmaya direnç gösterse de, Türk dili adına hâlâ sıkıntının tam olarak giderildiğini söylemek zordur. Öyle ki, hem geçmişte hem de günümüzde eski ve yeni sözcük ile kavramlara bilerek ya da bilmeden farklı anlamlar yüklenmiş ve yüklenmeye de devam etmektedir. Bu durum Türk insanının zihnini karıştırmış görünmektedir.

Türk dili ile yazıp Türkçe konuşurken sözcük ve kavram seçiminde hâlâ arzu edilen birliğin sağlanamamış olması ciddî bir sorundur. Dil birliğinin sağlanamamasında asıl sâik ve temel açmaz, sözcük/kelime ve kavram/mefhum tercihinde mânânın/anlamın değil, ideolojinin ve dünya görüşlerinin belirleyici olmasıdır. Dilin korunmasını bir tarafa bırakalım, bu tavır büyük bir iletişim sorunu doğurmaktadır. Bu ise, ülkeyi çöküşe götürmektedir. Ancak ben meselenin bu tarafından daha çok, elbette kötü gidişatın yönünü değiştirmeye muktedir bir başka boyutuna dikkat çekmek istiyorum.

Sözcük ve kavram dağarımızın çoklu olması, ilk etapta bir kavram kargaşası veya anlam kaymaları yaşatsa da mana-anlam bakımından ayrıştırılıp yapılandırıldığında güçlü bir felsefe diline dönüşmektedir. Ne demek istiyoruz? Demek istediğimiz şudur: Türkçe'nin yaygınlığı ve değişik dillerle temasa geçmiş olması, doğal olarak Türk dili adına birçok sözcük ve kavram alışverişiyle sonuçlanmıştır. Ancak alınan sözcük ile kavramlar yerinde durmamıştır. Öyle ki, dışarıdan alınan ya da gelen sözcük ile kavramların genelde Türk dil mantığına uyarlanmış, daha da önemlisi, yeni anlamlar kazanmıştır. Bugün itibariyle geçmişteki yabancı sözcüklerden kurtulma girişimi, ister iyi ister kötü niyetle desteklenmiş ve sürdürülmüş olsun, artık bu önemli değildir. Çünkü sonuç dilin zenginleşmesi olmuştur.

Bize -sosyal bilimcilere; hassaten felsefecilere, filozoflara- düşen, ortadaki kargaşayı/düzensizliği gidermektir. Kavram ihtilafını, rahmete/düzene dönüştürmektir.

Umranda Medeniyeti Medeniyette Uygarlığı Arama

Hem medeniyet hem de uygarlık sözcükleri, günümüz Türkçesinde genelde eşanlamlı olarak kullanılmaktadır. Umran sözcüğü ise, artık pek kullanılan bir sözcük değildir.

Bizim burada asıl dikkat çekmek istediğimiz husus, tarihî bağlamda özellikle yaşanmışlık esasında düşünüldüğünde medeniyet ile uygarlık sözcüklerinin aynı anlamı haiz olmadıklarıdır. Konuya sözcüğün kavramsallaşması serüveni çerçevesinde bakıldığında ise, "medeniyet" ya da "uygarlık" ile kastedilenin yeterince açık olmadığı görülmektedir. Muhtemelen bu kapalılıktan dolayı medeniyet/uygarlık denen "şey", bazılarınca yerden yere vurulmuş bazılarınca da göklere çıkartılmıştır. Sahada radikal bir karşıtlık ve kargaşa dikkat çekmektedir. Bize göre bu karşıtlık ile kargaşa ahlâk noktainazarından "medeniyet" ve "uygarlık" kavramlarının ayrıştırılmasıyla giderilebilir.

Şimdi bunun nasıl yapılabileceğini tuttuğumuz yol uyarınca önce tarihî bağlamda bir keşfe çıkıp sonrasında ulaşılan veriler ışığında medeniyet kavramını yeniden inşa ederek göstermeye çalışalım.

Cemil Meriç, "*Umrandan Uygarlığa*" adını taşıyan kitabında[3] bizim bu çalışmada temellendirmeye çalıştığımız fikrin zeminini oluşturur. Öyle ki, Meriç'in kitabının ikinci kısmının üst başlığı şöyledir: "*Medeniyetlerin Ölümü*" Meriç'te karşımıza çıkan 'medeniyetlerin ölümü' tespiti, bizce umrandan uygarlığa geçişin hazin hikâyesidir. Bu hazin hikâyede merak ettiğimiz, Meriç'in de bizim yapmaya çalıştığımız şekliyle "uygarlık" ile "medeniyet" kavramları arasında bir ayrım yapıp yapmadığı hususudur.

[3] Meriç, Cemil, Umrandan Uygarlığa, Ötüken Yayınevi, 1974,1977 (2 baskı). https://sosyolojiden.files.wordpress.com/2015/09/cemil-meric-umrandan-uygarliga.pdf (04.02.2019).

Üstat Cemil Meriç'in uygarlık kelimesinden hoşlanmadığı çok açıktır. Medeniyetin ise, millet olarak ısınamadığımız bir kavram olduğunu düşünmektedir. Ama asıl şikâyetçi olduğu husus, umrandan habersiz olmamız ve 'umran' gibi bir kavramımız varken "medeniyet" kavramının büyüsüne kapılmış olmamızdır. Onun noktainazarından uygarlıkta karar kılmamız, son birkaç yüzyıllık savrulmuşluğumuzdan nâşî bize uygun (!) bir bulunuştur.

Cemil Meriç'in "medeniyet" ile "uygarlık" arasında belirgin bir ayrıma gitmediği dikkat çekse de kitabına seçtiği isim (*Umrandan Uygarlığa*) ile ikinci kısma verdiği başlık (*Medeniyetlerin Ölümü*), bizim yapacağımız kavramsal temellendirmeyi oldukça kolaylaştırmıştır. Ayrıldığımız tek nokta bizim nazarımızda günümüz itibariyle medeniyetlerin çoktan ölmüş olduğu gerçeğidir. Temellendirmede – bizim ilerde ele alacağımız- "medeniyet-temeddün" ilişkisi zemininde ahlâka yükselmemiz ise, Meriç'in çözümlemesinde yer almamaktadır. Belki yapılan bazı "medeniyet" tanımı ve tasavvurlarında ahlâkın medeniyetin bir parçası olduğu ifade edilebilir. Bu ise, bizim itiraz edeceğimiz bir ilişkilendirme olmaz. Zira bizim "medeniyet" temellendirmemiz, böyle bir okumayla bizce medeniyetten daha geniş bir anlama sahip olan umranın da aslî bir dayanağı hâline getirilebilir. Nasıl mı?

Yeniden hatırlatırsak, biz Batı'nın "civilization" kavramından mülhem olan "medeniyet" tasavvurlarına "uygarlık" diyoruz. Meriç'in de fark ettiği gibi, Cevdet Paşa'nın "civilization" kavramını döneminde en doğru anlayan filozoflarımız arasında yer aldığını düşünüyoruz. Lakin bizim yakada kavramın anlaşılmasında Batı'dan mülhem bir kargaşanın yaşandığı da aşikârdır. Kafalar, ciddî olarak karışmış görünür. Maalesef karışan kafamız, hâlâ durulmuş değildir. Bu durum bize "civilization" ile kastın ne olduğu meselesine bir kez daha eğilmemiz gerektiğini göstermektedir. Gerçekten nedir şu "civilization"? Özel midir, tüzel midir?

Meriç'in de ifade ettiği üzere Batı'nın "civilization"un bir inhisar metaı olmadığını Doğu üzerine araştırma yapan şarkiyatçılardan öğrenmiş olmalıdır. Bugün artık daha rahat görebiliyoruz ki, esasen her insan topluluğunun kendine göre bir 'medeniyeti' vardır. Ama Batı, bu durumu görmek istememiştir. Medeniyet anlayışında da kendini diğerlerinden ayırma yoluna gitmiştir. Bunda başarılı da olmuştur. Artık Batı ayrı bir dünyadır. Ancak Batı, bununla da yetinmemiş, kendinin üstün olduğunu iddia etmiş ve kendi dışında kalanları da küçümsemiştir.[4] Hangi içerikte görünürse görünsün, Batı'nın bu ayırıcı ve ayrıştırıcı üstünlük iddiası ile medeniyet, Batı cenahında doğmadan ölmüştür. Oysa kurgu, "civilization" ile ayrılıkların kalkacağı, savaşların biteceği, sefalettin ve köleliğin de son bulacağı üzerine kurulmuştu. Bu öngörü Batı için gerçekte karşılığı olmayan bir tasavvura dönüşmüştür.

"Civilization" kavramının bize yansımaları ise, ilk etapta her ne kadar Fransız kaynaklı olsa da, sonrasında Almanların kavramın işaret ettiği anlamını kül-

[4] Bkz. Meriç, Cemil, a. g. e., s. 82.

tür (cultura) ile karşılamaları kafamızın daha çok karışmasına neden olmuştur. Kültür ile birleşen kavramın Amerika'ya taşınmasıyla da anlam daha da genişlemiştir. Artık "civilization" ya da "cultura", "ilimleri, inançları, sanatları, ahlâkı, kanunları, âdetleri ve insanın toplum hayatında kazandığı diğer kabiliyet ve alışkanlıkları kucaklayan girift bir bütüne dönüşmüştür."[5]

"Civilization"un "cultura" ile birleşmesi ile kendi adımıza bir olan derdimiz ikiye çıkacaktır. Bizde ilk ve son defa Ziya Gökalp, "medeniyet-hars" ayrımına giderek içine düşülen kavram kargaşasından kurtulma yolunda ciddî bir adım atmaya çalışır.[6] Lakin kıymeti takdir edilmez. Bu nedenle sorun henüz çözülmüş değildir. Kargaşa hem ilmî hem de siyasî cephede dün olduğu gibi bugün de devam etmektedir.

Cemil Meriç'in aktarmasına göre "civilization" sözcüğünün Türkçe karşılığını bulamayan Reşit Paşa, Paris'ten gönderdiği resmî yazılarda onu "*terbiye-i nâs ve icrây-ı nizâmât*" olarak tarif etmektedir.[7] Namık Kemal ise, "civilization"u "*asâyişte kemâl*" olarak anlamaktadır. Medenî olmayan milletlerin de "*akvâm-ı mütemeddinenin esiri olmaya mahkûm*" olacaklarına inanmaktadır. Namık Kemal'in asıl derdi, dünyanın hiçbir yerinde değişmediğini ve kötü bir tesiri olmadığını düşündüğü ilmî hakikatleri alarak ahlâkımız ve aklımız ile çatışmayan eskiden yaptığımız gibi dünyayı hayran bırakacak bir medeniyeti yeniden inşâ edebilmektir.[8] Bütün bu olumlu okumalara karşın, özellikle yaşananlardan hareket edilince, Batı'dan gelen bu "medeniyet" tasavvurları büyük bir çelişki de doğuracaktır. Meselenin çözümünde Ziya Gökalp'in yaratıcı uzlaştırma denemeleri de kabul görmemiş olacak ki, Mehmet Akif, İstiklâl Marşında "*medeniyet dediğin tek dişi kalmış canavar*" demek zorunda kalacaktır.

Türk Düşünce Tarihinde karşılaşılan "civilsation" kavramının ne olduğunu anlama çabaları olumsuz bir arayış değildir. Kavramın bizim kadim düşünüşümüzde etkin olmuş olan "umran", "temeddün" gibi kavramlar üzerinden dönüştürülebilir bir içeriğe sahip görünmesi, Batı ile bütünleşmeyi hedefleyen kesimlerde beklentiyi büyütmüştür. Lakin Batı'nın gerçekte bir medeniyete sahip olmadığı açığa çıktıkça ciddî bir hayal kırıklığı yaşanmaya başlanmıştır.

Bizim tarihimizin derinliklerinden akıp gelen kavrayışımızı Batı'da kendini gösteren bir anlayışı da hesaba katarak "medeniyet" olarak kavramsallaştırmamız bize ait bir anlamlandırmadır. Bu nedenle "civilization" kavramının karşılığı "medeniyet" değil, "uygarlık" olmalıdır. Ancak bizde "medeniyet" ve "uygar-

---

[5] Bkz. Meriç, Cemil, a. g. e., s. 82, 83.
[6] Bkz. Gökalp, Ziya, *Türkçülüğün Esasları*, Kültür ve Turizm bakanlığı Yayınları, Ankara 1986, s. 96-100.
[7] Bkz. Meriç, Cemil, a. g. e., s. 83.
[8] Namık Kemal'in medeniyetle ilgili görüşleri için bkz. Cemil Meriç, *Magkiler* "Eski bir put Terakki", Ötüken yayınlan, 2. baskı, 1980, s. 214 vd.

lık" kavramları, geçmişle olan irtibatımız kopuk olduğundan bütünleştirici bir mütalaaya tabii tutulmadan ya reddedilmekte ya da onanmaktadır.

"Civilization" Batı kaynakları üzerinden anlamlandırılmak istenirse, bizim son dönemde yaşadığımız tarzda bir karmaşayla karşılaşılır. Yeri geldikçe ifade edileceği gibi, kavramın tarihi çok gerilere gitmez. İçerdiği Mânânın/anlamının ne olduğu da yeterince idrak edilememiştir.[9] Lehte ve aleyhte duruşlar söz konusudur. Zamanla da kavramın politik manevralara alet edildiği dikkat çekmektedir.

Arnold Josph Toynbee'nin (ö. 1975) bildirdiğine göre, Samuel Johnson 1772'de hazırladığı İngilizce sözlüğe "civilization" kelimesini almak istememiştir. Çünkü onun ne olduğu gerçekten açık değildir.[10] Bizde de başta Cemil Meriç olmak üzere sözcüğün *"kaypak ve karanlık"* bir anlam içeriğine sahip olduğunun ifade edilmesi[11], Batılı düşünürlerden mülhemdir. Lakin gerçeği yansıtan bir ifadedir. Batı, Doğu'nun medeniyetini kendine adapte etmeye çalışmıştır. Ancak sahip olduğu "kültür", "medeniyet" inşasına yetmediğinden medeniyeti uygarlığa indirgemek durumunda kalmıştır.

Medeniyetin "kültür" ile yakın bir ilişkisi vardır. "Uygarlık" da kültürden bağımsız değildir. Bu nedenle Batı'da "civilization" ve "cultura" kavramlarının iç içe geçirildiği gerçeği ile karşılaşılır. Burada yöneltilmesi gereken sual şudur: Belirleyici olan hangisidir? "Kültür" mü, "uygarlık" mı, yoksa "medeniyet" mi? Batının kültürü de uygarlığı gibi yıkıcıdır. Bu durum bizde çok çabuk kavranmıştır. Özellikle Ziya Gökalp'in (ö.1924) "hars" olarak Türkçeleştirdiği "cultura" kavramını uygarlıktan ayırması, Batı'dan neyin alınması neye karşı mesafeli durulması gerektiği hususunda bilincin açıklığını ve yaşanan kaygıyı göstermektedir.

Belirleyici olan saikın batılının kültür dediği tarafın olduğu çok çabuk fark edilmiştir. Öyle ki, kültür, millîdir. "Medeniyet" ya da "uygarlık" ise beynelmileldir. Elbette iki görünüş arasında keskin bir ayrım yapmak kolay değildir. Zira her kültürün bir medeniyeti veya uygarlığı vardır. Bu durumda "kültür", medeniyetten ya da uygarlıktan nasıl ayrılmaktadır?

Medeniyet yahut uygarlık, gerçeğe hakikat nazarıyla bakmaktır. Kültür veya hars ise değer penceresidir. Tabii ki hakikat penceresinin değerden mutlak anlamda azade olduğunu iddia etmiyoruz. Sorunu sadece felsefî bir okumaya tabii tutuyoruz.

Bugün bir Avrupa, bir Çin veya bir Hint uygarlığı mevcuttur. Ancak uygarlık medeniyet değildir. Bu nedenle medeniyetler çatışmasından ya da ittifakından değil, uygarlıklar çatışmasından veya ittifakından söz edilmesi daha isabetli olur.

---

[9] Burada kavram ile mefhumu anlam ve mânâ itibariyle ayırıyorum. Ama bu metinde bu ayrımın detaylarına girilmeyecektir.

[10] S. Johnsohn, "civilization" kelimesi için "ne olduğu belirsiz, piç bir sözcük" demektedir. Bkz. Toynbee, Arnold J., *Tarih Bilinci*, Bateş Yayınları, İstanbul 1978, s. 45.

[11] Bkz. Meriç, Cemil, a. g. e., s. 81.

Medeniyetler, iflas etmiştir. Ama dünyada medeniyet peşinde olan insanlar ve topluluklar vardır. Burada medeniyet ve uygarlık kavramlarını ayırmamız, laf cambazlığı olarak algılanmamalıdır. Zira bizim incelemelerimize göre, tarihsel bağlamdaki yaşanmışlar dikkate alındığında medeniyet kavramı ile ifade edilmek istenen mânânın uygarlık kavramının işaret ettiği anlamla özdeşleştirmek ciddî oranda anlam kayıplarına ve indirgemeye yol açmaktadır.

"Uygarlık" (civilization) sözcüğü, Batı'da ilk defa 1766'da "civilis" şeklinde "silvaticus" sözcüğünün karşıtı olarak kullanılmıştır. "Civilis" ile "düzensizlik ve vahşiliğe karşıt olarak örf ve adetlerin disiplinli ve aydın bir şekil alıp kamusallaşması" kastedilmiştir. Sözcük 18. yüzyılda ise aydınlanma felsefesine uygun düşünüş ve yaşayışı karşılıyordu. Biz de ise Tanzimat'la beraber sözcük, "uygar beldeler" anlamında Avrupa ile özdeşleştirilmiştir. Yakın zamanda ise, sosyal değerlerin ve kurumların bütününe ait geniş bir anlam kazanmış ve kültürle birleşmiştir.[12]

Batı'da "civilis"ten "civilization"a geçişte tarih açısından birliğe rastlanmaz. Verilen tarihler genelde atıf yapılan olay ya da olgu bağlamında belirginlik kazanır. Farklılaşan yorumlar da işin içine girer. Yorum çeşitliliğine rağmen, kavramın 18. yüzyılın sonlarından itibaren kitaplara girdiği ve şehirle ilişkilendirildiği dikkat çeker. Mesela, Fernand Braudel (ö. 1985), "*Medeniyetler Tarihi*" adlı eserinde "uygarlık" sözcüğünün Fransa'da yeni bir kullanım olarak 18. yüzyılda geç kalınarak; ama sorunsuz bir şekilde açığa çıktığını yazar. Sözcüğün 16. yüzyıldan beri kullanılan "*şehirli ve şehirleşme*" kelimelerinden türetildiğini iddia eder. F. Braudel'e göre kelime, "*medeni olma süreci*" anlamında ilk defa 1752'de Fransız devlet adamı iktisatçı Anne Robert Jacques Turgot tarafından kullanılmıştır.[13]

F. Braudel, Hilmi Ziya Ülken'in de ifade ettiği gibi, uygarlık kavramın genel anlamının barbarlığın zıttı olduğunu kabul eder. Ona göre, bir tarafta uygar insanlar, diğer tarafta ise ilkel, vahşi veya barbarlar vardır.[14] Kimdir bu barbarlar? Diğer taraftan uygar nasıl olunur? F. Braudel, bu soruların yanıtını açıkça vermez Ancak Yunanca "polis" (police) sözcüğünün semantik tahlilini yaparken uygarlığın (civilization) Batı'ya ait bir kavram olduğunu gösterebilme arayışı içine girer.

F. Braudel'e göre "police" kelimesinin anlam gelişimi sıfattan isme doğru olmuştur. Öyle ki, sözcüğün kökü olan "poli", "kibar ve nazik" anlamına gelen bir sıfattır. "police" 'ise, "organize, düzenli" demektir. F. Braudel, Antik Çağ'dan 18. yüzyıla sıçrayarak öncesinde "civil" ve "civilize" sözcüklerine tekabül eden bir ismin (nomen) olmadığını iddia eder. F. Braudel için "civilization" sözcüğünün kavramsallaşmasını tarih olarak söz konusu yüzyıldan daha öncesine gö-

[12] Krş. Ülken, H. Ziya, *İnsanî Vatanseverlik*, Ülken yayınları, İstanbul 1998, s. 279.
[13] Bkz. Braudel, Fernand, *A History of Civilizations*, Çev., Richard Mayne, Penquin, New York 1995, s. 3.
[14] Braudel, *A History of Civilizations*, s. 4.

türülmesi mümkün değildir. Çünkü 18. yüzyıla kadar karşılaşılan durum, bir nesnelleşme ve incelmeden daha çok şahsî tutkuları ve davranışları anlatan eğilimler ve yönelimler şeklindedir. Bu nedenle uygarlığın (civilization) isim olarak belirginleşerek nesnelleşebilmesi için 18. yüzyıla kadar beklenmesi gerekmiştir. Kavram nesnesini kazanmaya başlamasıyla beraber de incelenme imkânına kavuşmuştur.[15]

Braudel'in izahının medeniyet ile uygarlık kavramları mânâ itibariyle ayrıştırılmadığı müddetçe bir geçerliliğe sahip olmayacağı çok açıktır. Gerçekten de F. Braudel, "uygarlık" penceresinden bakılınca haklıdır. Lakin söz konusu edilen "medeniyet" ise, 18. yüzyıl, belki de, medeniyetin ölmeye yüz tuttuğu çağdır. Onu ölüme sürükleyen de Batı uygarlığıdır.

Uygarlığın gerçekten öldürücü olduğunu büyük bir medeniyetin torunları olan bizler, yakın geçmişimizde tam olarak idrakine varamadık. İçinde olduğumuz hâlden mustarip olduğumuzdan 'denize düşen yılana sarılır' kabilinden hamlelerle Batı'dan gelen uygarlıkla bütünleşebilmenin yollarını aradık. Temel hatamız, uygarlık ile medeniyeti mânâ-anlam bakımından eşdeğer görmemizdi. Bu çerçevede biz, son birkaç yüzyıldır, sadece kültürü, medeniyet olarak anladığımız uygarlık kavramından ayırarak Avrupa'ya uyum sağlamaya çalıştık. Lakin gördük ki, talip olduğumuza ulaşmak, bizi biz olmaktan çıkaran bir dönüşüm olmadan mümkün olmuyor.

Medeniyet kurmuş ve medeniyetten nasiplenmiş bir millet olarak medeniyet sandığımız uygarlığın peşine düşmek bize çok ağıra mal oldu. Kendimizi kaybettik. Kişiliksizleştik. Kişiliği kaybetmenin en açık sonucu ise ahlâksızlaşmak olarak bize döndü. Çünkü ahlâk kişilik olmadan kurulamamaktadır.

Hoş, bizde yakın zamana kadar "civilization" sözcüğü "medeniyet", Cumhuriyetin ilanından sonra da genelde "uygarlık" olarak tercüme edilmeye devam edilmiştir. Günümüzde de -ifade edildiği gibi hem- "medeniyet" hem de "uygarlık" sözcüğü eşanlamlı olarak kullanılmaktadır.[16] Ancak biz medeniyet ile uygarlık kavramlarının işaret ettiği anlamın aynı olmadığı görüşündeyiz. Bu görüşümüzü daha önce dile getirenin olup olmadığını da bilmiyoruz.

Bizce uygarlık, bizim özellikle Osmanlı'nın gerileme süreciyle birlikte başlayan Avrupa'ya uyum sağlama ve teknik olarak gelişme özlemiyle benimsediğimiz duruşu ve durumu karşılar. Esasen Tanzimat'la beraber istikametimizi netleştirdiğimiz ve ulaşmak istediğimiz hedeftir uygarlık. Fakat bu hamle, aynı zamanda medeniyetten uzaklaşma ve medeniyeti kaybetme ile karşılaşma sürecinin başlamasıdır.

Tarihi gerçeklik olarak medeniyet kurmak çok az millete nasip olmuştur. Yukarıda dolaylı olarak ifade edildiği üzere, medeniyet, huzur ve güven ile doğ-

---

[15] Krş. Braudel, *A History of Civilizations*, s. 4.
[16] Bkz. Ülken, H. Ziya, *İnsanî Vatanseverlik*, s. 289.

rudan ilişkilenir. Öyle ki, medeniyetin olduğu yerde canlı cansız bütün varoluşa saygı esastır. Merkezde ise insan ve insanlık yer alır. Yaşama ve yaşatmayı ilke edinmiş bir barış ortamı sağlanmadan medeniyet tezahür etmez. Bu nedenle teknik gelişmişliğe sahip olmamız veya modern şehirler kurmamız medeni olduğumuz anlamına gelmez. İnsanlar ve hayvanlar aç ve açık ise, tabiat hoyratça tahrip ediliyorsa, maddi anlamda ne kadar ilerlemiş olursak olalım, medenileşmiş sayılmayız. Medenilik insana, hayvana ve doğaya verdiğimiz değerde inşa edilir.

Öte yandan medeniyet, uygarlığın alternatifi değildir. Her medeniyet, aynı zamanda uygardır. Uygarlığın teknik ilerlemeyle bütünleşmesi görelidir. Ancak her uygarlık, medeni değildir. Batı, birkaç yüzyıl öncesine kadar ne medeni ne de uygardı. Bugün ise, uygar bir Batı ile karşılaşmaktayız. Ancak medeniyetten uzaktır. Doğu ise, geçmişte medeniyet kurabilmiştir. Günümüz de ise, ne medenidir ne de uygar. Buradaki 'doğu ve batı' kavramları coğrafidir. Ancak bize göre günümüzde maruf olan batı merkezli bu ayrım, esasta galatımeşhurdur. Kerhen tercih edilmiştir.

Batı'nın gerçek anlamda bir "medeniyet" kuramadığını söyledik. Çünkü "medeniyet" sadece şehirleşme ve teknolojik üstünlük ile erişilen bir durum değildir. E. H. Carr ile José Fontana ikilisinin de vurguladığı gibi, "medeniyet" için sadece makineler yeterli olamaz.[17] "Medeniyet", ahlâk içre estettik bir görünümdür. Bir yaşam biçimidir. "Kültür" ile iç içedir. Ona "hayat" denir.

Batı, uygardır. "Uygarlık" da bir yaşam biçimidir. Estetiğe sahiptir. Lakin teknokratlaşmıştır. Ahlâktan da yoksundur. Elbette uygarlıkta dar anlamda işleyen bir ahlâktan söz etmek mümkündür. Ancak bencillik ve bireysellik öne çıkar bu ahlâkta. Evrensel ahlâk söylemden öteye geçmez. Kastımız, kişi esasında yaşanan ve yaşatılmaya çalışılan ahlâkî tavırlardan ziyade devletler esasında takınılan tutumlardır. Medeni bir devlet, adaletin teminatı bir ahlâkîliği yaşayarak yaşatır.

Batı'da sağduyulu bazı araştırmacıların uygarlığa karşı takındıkları olumsuz tavrın altında yatan temel saik, medeniyete erişememenin yarattığı sarsıntıdır. "Medeniyet" yoksunluğu kültürel bir şizofreniye dönüşmüştür. Kültürün uygarlıkla özdeşleştirilmesiyle de, her ne kadar kültürel çoğulculuk söylemleri öne çıksa da, gittikçe tek tipleşen, yavan bir yapı evrenselleşmeye başlamıştır. Evrenselleşen "uygarlık" değil de "medeniyet" olsaydı, endişe duyacak bir durumdan söz etmek, abesle iştigal olurdu.

Batı'da O. Spengler (ö. 1936) gibi düşünürler, kültür ile uygarlığın arasını ayırarak sözü edilen hastalıklı yayılmanın önüne geçmek istemişlerdir. Spengler için, "uygarlık", kültürün kaçınılmaz bir kaderdir. Öyle bir kader ki, gelişmiş

[17] Carr, Edward - Hallett-Fontana, José, *Tarih Yazımında Nesnellik ve Yanlılık*, Çeviren: Özer Çankaya, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 1992, s. 44.

insan türünün ulaşabileceği en dış ve yapay durumdur. Bir sonuçtur "uygarlık." "Kültür" kavramının maddi bir yapıyı esas alması, uygarlığı da ruhsuz bir külte dönüştürmüştür. "Kültür" ile uygarlığın bir şekilde birleşmiş olması ise, sorunu çözümünü oldukça güçleştirmiştir.[18]

Spengler'in Batı'nın çöküşünden bahsetmesi, içine düştüğü "uygarlık" çıkmazındandır. Onun nazarında uygarlıkla şekillenen şehir, coğrafî olarak birbirinden uzak mesafelerde bulunan hayatları, kendinde toplamıştır. Ancak onları devam ettirememiştir. Netice sadece toplayan; ama topladığını da kurutan bir şehir çıkmıştır ortaya. O, bir yığından ibarettir. Bu nedenle uygarlığın şehirleri, sinesinde topraktan doğarak büyüyen gerçek insan yerine birbirine dengesizce bağlı olan göçebeleri barındırır. *"Parazit şehirli-geleneksiz, bütünüyle kesin, dinsiz, zeki, verimsiz, köylüyü küçümseyen. Sona inorganik olana doğru büyük bir adımdır bu... Dünya-kenti, yuva yerine kozmopolitlik: geleneğe saygı yerine soğuk gerçekçilik, eski kafalılık yerine bilimsel dinsizlik, devlet yerine toplum, güç kazanılmış hak yerine tabii hak demektir."*[19]

Spengler, maddî kültürün son aşaması olan Batı uygarlığının emperyalizme dönüştüğünü belirterek, âdeta uygarlıkla medeniyetin ne kadar farklı dünyalar olduğunu ifade etmeye çalışır. *"Saflığı bozulmamış bir uygarlıktır emperyalizm."* Bu nedenle Batı uygarlığının geldiği nokta olan emperyalist arzu, Batı'nın çöküşünün tipik bir göstergesi olarak kabul edilmelidir. Batı'nın kaderi kesinleşmiş görünmektedir.

Kesinleşen kader nedir? Bu suale verilebilecek muhtemel yanıtlara uygarlığa bağlanan büyük ümidin bir asır bile geçmeden kırıldığını anlatan eserlerde karşılaşılmaya başlanır. Aslında durum çok açıktır. Yaşanan bir çelişkidir. Öyle ki, sosyolojiden psikolojiye birçok alanda karmaşa ve karşıtlıklarla karşılaşılmaktadır. Bir zamanlar övülen uygarlık, artık yerilmektedir. Uygarlığa ve onun başarılarına olan güven sarsılmaktadır. Hatta ciddî olarak sarsılmıştır. Bu nedenle C. Gustav Jung (ö. 1961), uygarlığın insanları sıkış tepiş, yüzeysel çevrelere sokarak insanların yaratıcı güçlerini mahvettiğini yazar. Jung uygarlığı bir kokuşma ve bozulma olarak görür. O, bir çöküştür.[20] Muhtemelen Jung'un uygarlığın çöktüğünü düşünmesinde S. Freud (ö.1936) takip etmektedir. Çünkü Freud, Jung'tan kısa bir süre önce *"Medeniyet ve Yarattığı Hoşnutsuzluklar"* adını taşıyan eserinde uygarlığın kendileri dışındaki hiçbir şeyle gerçek veya esaslı bir ilişkisi olmayan ve kendi içine sarmalanmış bireylerin davranışlarını düzenlemek için icat edilmiş yapay bir inşâ olduğunu iddia etmişti.[21]

Uyduruk bir yapı olarak algılanan uygarlığın Batı'yı çöküşe götürdüğünü görmek, çok da zor olmasa gerektir. Freud'un dediği gibi, uygarlık mutluluk ge-

---

[18] Krş. Spengler, Oswald, *The Decline od the West*, çeviren: C. F. Atkinson, Londra, 1954, s. 31, 32.
[19] Bkz. Spengler, a.g.e., s. 33.
[20] Krş. Guignon, Charles, *Kimim Ben: Otantik Olmak*, Çeviren Abdüllatif Tüzer, Lotus Yayınları, Ankara 2008, s. 138.
[21] Krş. Guignon, a.g.e., s. 144.

tirmemiştir.[22] Buradaki, temel çelişki, uygarlıktan vazgeçmenin mümkün olmadığıdır. Uygarlık ise ne mutlu etmekte ne de huzur vermektedir. Bu, Freud ve Jung için psikolojik, Spengler içinse sosyokültürel bir çöküş anlamına gelmektedir.

Batı, medeniyeti bulmadan kaybetmiştir. Eriştiği apaçık bir uygarlıktı. Aradığı ise medeniyetti. Lakin büyük bir açmaz vardı: Vazgeçilemeyen uygarlık. Freud, içine düşülen çelişkiden Stoacı tevekkül anlayışını salık vererek kurtulmayı önerir: "*Ayakta kal, kendi ahlâkî yol yordamların içinde kendini yaşama ver, artık var olmayan –hatta var oldukları düşünülse bile- ahlâkî zirveleri nafile bir arayışta gereksiz yere başarısızlıkların acısını çekme.*"[23] Philip Rieff'in Freud'un "*Therapy and Technique*" (New York: Colier Boks 1963) adlı eserine yazdığı giriş yazısından yaptığımız alıntı, Batı'nın uygarlığından medeniyete geçilemeyeceğinin samimi bir itirafıdır. "*Ahlâkî zirveleri nafile bir arayış*" olarak uygarlık, bizatihi ahlâk olan medeniyetten uzak kalmıştır.

Uygarlık Kavramını Medeniyet Kavramından Ayırarak Ahlâk Esasında Yeniden Anlamlandırmak

Türk tefekkür tarihinde "medeniyet" kavramı nispeten yenidir. Ancak medeniyet kavramının işaret ettiği anlamın özellikle İslam-Türk düşüncesinde kadim bir sorun olduğu ifade edilmelidir. Bu nedenle araştırmanın ahlâkî zeminde noktainazarını -baştan beri- "uygarlık" sözcüğünden ziyade "medeniyet" sözcüğünün içeriğine yönelerek oluşturduk. Burada unutulmaması gereken husus, "medeniyet" sözcüğünün de "uygarlık" sözcüğü gibi uzak geçmişte karşımıza çıkmamasıdır.[24] Bu bizim için şimdilik bir sorun teşkil etmiyor. Çünkü biz mevzuya daha çok her iki sözcüğün kavramsallaşması ve kavramsallaştırılması çabaları ve süreci esasında yaklaşıyoruz.

Medeniyet sözcüğü, büyük bir ihtimalle, İlk defa Cevdet Paşa tarafından yabancı bir sözcük olan "civilization" kavramını karşılamak için önerildi. Uygarlık ise medeniyet kavramını karşılamak üzere daha geç bir dönemde tedavüle sokuldu. Muhtemelen Uygur Türklerinin maddi gelişmişliği dikkate alınarak dilde Türkçeleşme çabalarının bir sonucu olarak medeniyet sözcüğünün yerini tuttuğu ve tutacağı düşüncesiyle uyduruldu. Belki de zamanında medeniyet sözcüğü de uygarlık sözcüğünde olduğu gibi dilin korunması ve benzer sâiklerle tercih edilmişti. Arkada yatan körükleyici düşünüş ne olursa olsun, kanaatimizce her iki sözcüğün tedavüle çıkışında Batı dünyasının maddi gelişmişliğine duyulan hayranlık etkilidir. Mesele bu çerçevede ele alınırsa iki sözcüğü birbirinden ay-

[22] Bkz. Guignon, a.g.e., s. 145.
[23] Bkz. Guignon, a.g.e., s. 145.
[24] Öyle ki, 1545 yılında tamamlanan *Ahterî-i Kebir*'de "medeniyet" kelimesi yer almaz. Ama medeniyet kelimesiyle aynı köke bağlı olan başka kelimelere rastlanır. "Medenî: Şehirli"; "Medine: Duracak yer ve büyük şehir" (ümmet, bir dine inananların bütünü, millet); "Temdîn: Şehir dizmek, şehirli olmak"; "Temeddün: Cem olmak, medenî olmak" gibi.

rıştırmaya kalkmak abesle iştigal olur. Ama biz medeniyet meselesini tamamen farklı bir noktainazardan temellendirme peşindeyiz.

Medeniyet ve uygarlık eşanlamlı sözcükler midir? Acaba Cevdet Paşa medeniyet kavramını uygarlık anlamında mı kullanmıştı? Elbette uygarlık, medeniyetten daha sonra kavram dağarcığımıza girdi. Ama Cevdet Paşa, medeniyet derken batılı bir kavram olarak "civilis" sözcüğünü mü referans almıştı? Yoksa kadim kültürümüzün etkisi altında mıydı? Mesela medeniyet, İbn Haldun'da karşılaştığımız "umran" kavramının müteradifi olarak mı düşünülmüştü? Yahut Türk İslam şehri ve siyasetini temellendirmek isteyen Farabi'nin "*Fusus'ul Medenî*" veya "*Siyaset'ül Medeniyye*"sinden mülhem bir kavram mı idi?

Bize göre, medeniyet ve uygarlık, eşanlamlı kavramlar değildir. Lakin günümüz Türkçesinde genelde eşanlamlı olarak kabul edilmekte ve herhangi bir anlam farklılığına sahip olmadıkları düşüncesiyle birbirleri yerine kullanılabilmektedirler. Biz iki kavramın özellikle Doğu ve Batı felsefeleri zemininde eşanlamlı olmadıkları kanaatindeyiz. Buradaki doğu-batı ayrımı coğrafî bir belirlemeden ziyade düşünüş biçimi bakımındandır. Bu çerçevede kanaatimizi temellendirmeye geçmeden önce ahlâkî zemini kurabilmek için, bazı hususların altını çizerek, yol almak istiyoruz.

Yukarıda yöneltilen suallere verilmiş olan cevaplar, "medeniyetin ne olduğu?" hususunda henüz net bir fikrin oluşturulamadığını göstermektedir. Lakin kavramın muğlaklığı, bizim için belirgin bir sıkıntı doğurmamaktadır. Aksine medeniyetin ahlâkla ilişkilendirilmesini mümkün kılan sağlam bir dayanağa dönüşmektedir. Zira biz Cevdet Paşa'nın medeniyet sözcüğü ile ahlâkın temellendirilebilmesi için vazgeçilmez olan bir tavır alışla 'dünde olanla kendi devrinde olup bitenleri buluşturucu' bir kavramsallaştırma yaptığını düşünmekteyiz.

Kısaca açıklamak icap ederse Cevdet Paşa'nın kavrama yüklediği anlam statik değil dinamiktir. Medeniyetin bir ideal değil, içtimai bir vakıa olarak ele alınması dinamik bir süreçle karşı karşıya olduğumuzu ortaya koymaktadır. Zaten Cevdet Paşa, mevzuyu ilk defa İbn Haldun'nun "*Mukaddime*"sinde temellendirdiği "umran"ın niteliği ile örtüşen bir tespit ile ele almaktadır.[25] Öte yandan onun eserlerinde hem "hadariyet" [26] kavramını kullanması hem de medeniyeti safhalara ayırarak ele alması İbn Haldun'un etkisi altında olduğunu kuşkusuz hâle getirmektedir.[27] Ancak o, düşünce tarihimiz adına yeni olan "medeniyet" ve "temeddün" kavramlarını İbn Haldun'dan gelen kavramlara nispetle daha

[25] İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2005, s. 215: "Şu halde insan nevi için içtima ve toplu olarak yaşamak zaruridir. Aksi takdirde insanların varlıkları ve onlar vasıtasıyla Allah'ın âlemi mamur ve onları kendine halife kılma yolundaki iradesi tam olarak gerçekleşmiş olmayacaktı. Bu ilmin konusu olarak tespit ettiğimiz umranın manası işte budur."
[26] İbn Haldun toplumları bedevî ve hadârî olarak ikiye ayırır. Bkz. İbn Haldun: *Mukaddime*, s. 325 ve 327.
[27] Bkz. Cevdet Paşa, *Tezâkir*, Yay.: Cavid Baysun, Ankara 1986, I, 10, 20, 64, III, 208, IV, 25-26, IV, 242, 253, 297.

çok kullanmaktadır.[28] Bu durum, Cevdet Paşa'nın geçmişten bağını koparmadan geçmişin mirasını eleştirel bir üslupla gözden geçirdiğini devrinin sorunlarını da yeni gelişmelere kendini kapatmadan felsefî bir refleksle[29] çözme gayreti içinde olduğunu göstermektedir. Zaten Cevdet Paşa, İbn Haldun'un *Mukaddime*'sini Türkçeye tercüme etmiş bir filozofumuzdur.

Nedir Cevdet Paşa'nın yapmak istediği? Muradı çok sevdiğimiz bir kavram üzerinden ifşa etmeyi denersek, Cevdet Paşa, geri kalmış olan Osmanlı medeniyetini çağın şartlarına uygun "ihya" etmenin derdine düşmüştür. Derdini de çalışmalarıyla eyleme dökmüştür.

Kavramlaştırma önemli bir meziyettir. Elbette kavramın olup bitenden kopuk olmaması, bir başka ifadeyle, olanın zihne taşınmasının bir imkânı olarak görülmesi olup bitenin doğru olarak anlaşılması ve aktarılması çabasıdır. Cevdet Paşa da Osmanlı Türklüğünün geri kalma meselesinin halledilmesi çerçevesinde medeniyet ve temeddün kavramlarını öne çıkarması küçümsenmemelidir.[30] Bizim için önemli olan Cevdet Paşa'nın medeniyet ve temeddün kavramları ile ne yapmak ve ne anlatmak istediğidir. Öyle görünüyor ki, Cevdet Paşa medeniyet kavramı ile toplumların sürekli değişmesinden mülhem maruz kaldıkları safhaları anlamaya çalışmaktadır. Ancak toplumsal bir merhale olarak medeniyet, aynı zamanda mazi ile istikbalden daha çok "şimdiyi" ilgilendiren bir temeddün, sürekli değişim karşısında alınan bir tavır alıştır. İşte bu tavır alış, medeniyetin ahlâkla ilişkilendiği ikinci esaslı husustur.

Tekrarlarsak, ilk husus, medeniyet kavramındaki kapalılıktı. Biz onu belirsizlik veya imkân olarak okuyarak, belirsiz olanın ya da kuvve halinde olanın iradi bir hamleyle belirlenmesinin ahlâkî bir tavır alışı zorunlu kıldığını düşünmekteyiz ki, bu da ikinci husustur.

Hâlin maziden istikbale akmasındaki süreklilik, eylemi/hareketi önceleyen bir kavrayıştır.[31] Eylemin bilinç üzerinden harekete dönüşmesi ahlâkı kurar. Burada doğal oluşun veya değişimin bir niteliği olan eylemi, inanç ve değerler üzerinden inşa edilen iradi duruşun tezahürü olan ahlâkî hareketten ayırıyoruz. Toplumların ilerleme ve gerileme safhaları olarak görünen doğal akışın (mede-

---

[28] Bkz. Anay, Harun, 'Ahmet Cevdet Paşa'nın Modernizme Bakışı', *Ahmed Cevdet Paşa Sempozyumu Bildirileri* içinde, Ankara-1997, s.67-77, 95-96.

[29] Felsefe, bazı felsefecilerin nazarında kavram üretme sanatıdır. Cevdet Paşa da medeniyet kavramının mucididir. Kavramı sadece üretmekle kalmamış, temellendirmişti de. Bu onun filozofluğunun bir göstergesidir.

[30] Bazı Türk Dil uzmanları, Türkçede meşhur olmuş bazı "iyet" eki alan sözcüklerin uydurma olduğundan bahisle medeniyet, hürriyet... gibi kültür ve düşünce tarihimiz açısından büyük önemi haiz kavramlara olumsuz bir yaklaşım sergilemektedirler.

[31] Hâlin maziden istikbale akmasındaki süreklilik, eylemi önceleyen bir kavrayıştır. İhsan Fazlıoğlu ona "temeddün" demektedir. Temeddün, Fazlıoğlu'nun "medeniyet" sözcüğü yerine ikame etmek istediği Cevdet Paşa'nın da kullandığı bir kavramdır. Niçin medeniyet değil de temeddün? Burada bu mesele tartışmaya açılmayacaktır. Lakin Fazlıoğlu' ile yer yer ortak zemine sahip olmamız, "medeniyet ve ahlâk" üzerine kalem oynatırken "medeniyet" söyleminin mefhumunu tespitte yaşanan sıkıntının "temeddün" kavramı ile aşılıp aşılamayacağına da dikkat çekilmesi gerekir.

niyet) ona karşı takınılan tavırdan (temeddün) ayrışması gibi. Felsefede bu fark, olan ve olması gereken tarzında temellendirilir. Son devirlerde sıkıntı, olan ile olması gerekenin arasının iyice açılmış olmasında düğümlenir.

Günümüz Türkiye'sinde olandan kopuş sorunu ekseri olması gerekene duyulan özlemle buluşturulan bir söylem üzerinden çözülmeye çalışılmaktadır. Medeniyetin masala dönüşmesi de bundandır. Bu nedenle biz medeniyeti, medeniyet söyleminden ayırıyoruz.

Medeniyet, varlık ve oluş bağlamında bir gerçekliğe sahiptir. Medeniyet söylemi ise, bilgi kuramsaldır. Söylem, dile dayalıdır. Bir başka ifadeyle, dilde (sözde) var olur. Olmuş bitmişten veya olandan çıkarılan bir gerçekliği yoktur. Bu durum "ahlâk" ve "ahlâk söylemi "için de geçerlidir. Bu durumda dile dayalı gerçeklikle varlığa dayalı gerçeklik eşdeğer olamazlar. Ne demek istediğimizi medeniyet söylemleri ve gerçekliği bağlamında biraz daha açalım.

"Medeniyet" söylemleri, 19. yüzyılın ikinci yarısından beri gündemimizi sıkça işgal etmektedir. Yüzleştiğimiz gerçek ise şudur: Söylem sürecinde yukarıda izah edildiği şekliyle henüz medeniyetin ne olduğuna vakıf olunmadan özellikle yakın tarihte önce medeniyetler çatıştırılmış, ardından ittifaka heveslenilmiş, nihayetinde de bizce çöküşe yönelmiştir. Çöküş tespiti, "medeniyet" tartışmaları ekseninde bizim şimdiyi nitelemek için kullandığımız bir belirlemedir.

Derdimiz, ifşa olmuş gibidir. Artık asıl can alıcı suallerimizi yöneltebiliriz: Çatışmadan ittifaka, ittifaktan çöküşe yönelen bir akışta "ahlâk" nerededir? Söylemden öte bir gerçekliğe sahip midir?

Yöneltilen suallere ayakları yere basan cevaplar verebilmek için öncelikle medeniyetten söz edildiğinde kastın ne olduğuna dikkat etmek gerekir. Bu, kavrama doğru ve tutarlı anlamı yüklemede büyük önemi haizdir. Özellikle son yıllarda sıkça karşılaşılan kavramın günümüz insanın anlam dünyasında nasıl bir tasavvur oluşturduğu, yapılan yazılı çalışmalarda ise neye karşılık kullanıldığı ancak uzun ve meşakkatli bir inceleme sonunda açıklık kazanabilir. Böylesi bir gayret, yazımızın hem hedefini karartır, hem de sınırlarını aşar. Durum bu minval üzere ise, mevcut karmaşaya bir taş da bizim atmamızda maksat nedir?

Genelde müspet çağrışımlarla gündeme gelen medeniyet söylemlerindeki kapalılığın fark ettirilmesi, bizim nezdimizde medeniyet ve ahlâk bağlamlı çalışmaların geleceği adına önemlidir. Zira sorunun idraki, çözüm için umut vadeder. Söylemin çözümlenmesi ise, bilgi kuramsal düzlemi aşarak varoluşsal bir sürece geçilebileceğini gösterir. Elbette rasyonel açıdan bilgiden varlığa sıçramak, ihtimallidir. Kesinliği yoktur.[32] Lakin bilgi bağlamlı çözümlemeler ve temellendirmeler, her ne kadar varlık açısından mutlağı vermede kesinlik taşımasa da varolanı keşfetme imkânı sunarlar. Medeniyet de mevcut tartışmalarda bilgi

[32] Bu durum, "logos" ve "nous" tarzı bakışın farkını gösterir. Burada bu mesele daha fazla derinleştirilmeyecek. Daha fazla bilgi için özellikle bkz. Dönmez, Süleyman, *Emanet Ahlâkı: Türk Ahlâk Felsefesine Giriş*, Karahan Yayınları, Adana 2015.

içerikli bir söylemden öte bir karşılığa sahip olmasa da tarihi yaşanmışlıklar dâhilinde bir gerçekliğe sahiptir. Gerçeklik, mevcudun üzerine gelen metafizik kısımdır. Metafizik tarafın fizik yönü, hakikatin geçerli ve tutarlı olması için ihmal edilmemesi gerekir. Aksi takdirde mefhumu muhalif fikirlerin içinde kaybolma ihtimali büyür. Bu nedenle işe varolanı keşifle başlamalı, düşünceyi de varolandan hareketle kurmalıdır.

Varolanın keşfedilmesi, keşfedilenin bugünün anlam dünyasında yeniden inşa edilmesi uğraşısında -ki biz buna ihya da denilebilir- mesele, kökanlamlara müracaat edilerek ele alınırsa, aranan çözüme bazen şaşırtıcı derecede yaklaşılır. Zira kökanlamlar ekseri zihinsel karışıklığın giderilmesine büyük ölçüde yardımcı olurlar. Öte yandan özgün okumalara da fırsat sunarlar. Bu durumda öncelikle medeniyet sözcüğünün kökanlamına yönelmek, hemen ardından da burada asıl bizi ilgilendiren medeniyetin ahlâk ile olan bağını kurmaya çalışmak meramı izahta yol açıcı bir adım olur.

Medeniyeti Ahlâka Bağlamak: Temeddün

Medeniyet, Arapça bir kelime/sözcük olan "me-de-ne" kökünden türetilmiş bir kavramdır. Sözlük anlamıyla "medene", "sükûn bulmak, oturmak, sakin olmaktır." Ayrıca Lisânü'l Arab'ta açıklandığı üzere "medene" sözcüğü, "sekene" (sükûn bulmak, oturmak, sakin olmak) yanında kâme/ikâme" (dik durmak) anlamlarını da içermektedir. Sözcüğün kök anlamında barınan "sükûnet ve dik durma" manası, bizi doğrudan "ahlâk" ile ilişkilendirebileceğimiz bir zemine taşır. Bizim noktainazarımızdan bu zemin temeddün olarak belirir.

Medeniyet ve ahlâk, insanla ilişkili kavramlardır. Bir başka ifadeyle; insan varsa, medeniyetten ve ahlâktan söz edilebilir. İnsan, Kuranıkerim'in bildirmesiyle; "*dik durduğu, ufka baktığı, akıl sahibi olduğu*" için "*meşakkat sahibi*" bir varlıktır. Dik durmanın, ufka bakmanın ve akıl sahibi olmanın meşakkati doğurması, sükûnetle buluşan dik duruşu içeren medeniyet sayesinde anlam kazanır. "Huy, mizaç" anlamına gelen "hulk" sözcüğünün çoğulu olan ahlâk da insanın kendini içinde bulduğu ve insanı insanlığa ait değerler dünyasına bağlayan bir duyuşun duruş olarak tezahür etmesidir. Zahir olan eylemdir. Duyuşun hâlis, duruşun ise dik, düzgün ve doğru, olması ahlâkta zorunludur. Bu zorunluluğun çokça meşakkatten azade olmadığı ifade edilmelidir. Dik durarak sükûnda olmak zorluklarla doludur. Her yiğidin harcı değildir.

Zorluk, insan olmakla insanlıkla alakalıdır. Nedir insan? İnsanlık nasıl olur? İnsan ve insanlık niçin medeniyetle ilişkilidir?

Medeniyet, yaygın kabulle; sükûn bulmaya, oturup sakin olmaya mütenasip yerleşik hayata geçmekle görünmeye başlar. Şehir kuran insanların yaşamlarını kolaylaştırmak için icat ettikleri teknik araç gereçlerin gelişmişliği yanı sıra bir devrin maddi manevi eserlerinden müteşekkil bir bilinçle de neşvünema bulur

ve yükselir. İdeal ve olgun bir hayatı mümkün olduğunca gerçekleştirmiş olan bir insanlık devresiyle de insana bağlanır.

Medeniyetten söz edebilmek için sosyal bünyede tezahür eden maddi çokluğun manevi birliğe bağlanması elzemdir. Tekil varolan olarak insan maddidir. Çokluklar âleminin üyesidir. Lakin bu maddi çokluk, manevî bir birliğe yükselmedikçe gerçek anlamda bir medeniyet kurulmuş sayılmaz. İnsan, esasen insanlığıyla medenileşir ve ahlâkî bir varlığa dönüşür. Bu nedenle sadece maddi gelişmişlik veya teknik ilerleme medeniyetin bir boyutu olsa da ahlâk medeniyeti olmaya yetmez.

İnsanlık, manevî birliği tesis eden bir değerdir. İnsana ve evrene yüklenen anlam ve verilen değer ile varlık kazanır. Çıplak değerin ahlâkî olabilmesi duygudan eyleme dönüşmesiyle mümkün olur. Elbette sadece eylemle ahlâkîliğe geçildiği iddia edilemez. Eylemin eylemi gerçekleştirenin hem kendisi hem de kendi dışındakiler ile özgürce kurduğu iyi ve güzel bir ilişki olması gerekir. İyinin güzelin ve özgürlüğün ne olduğu, nasıl gerçekleşebileceği çokça tartışılan bir husustur. Burada ahlâk felsefesini özel olarak ilgilendiren bu sorunlara girmeyeceğiz. Ancak ahlâk ve medeniyet üzerine kalem oynatırken medeniyetten ahlâka geçebilmek için eylemin ne zaman ahlâkî olacağı kısaca hatırlatılmalıydı. Biz de onu yaptık.

Nasıl ahlâktan söz etmek, ahlâklı olunduğu anlamına gelmezse, İnsanı ve insanlığı dilden düşürmemekle de medeniyet kurulmuş olmaz. Hele bir ahlâk medeniyeti, söz ile asla vuku bulmaz. Ahlâk medeniyeti, iyiyi ve güzeli doğuran, yaşayan, yaşatan, özgür eylemlerle vücut bulan huzurun ve barışın devamı için dik duran şahıslardan müteşekkil yerleşik ve istikrarlı sosyokültürel bir yapılanmadır. Bu yapılanma, geçmişte vuku bulmuş özlemli bir avuntu ya da peşinde olduğumuz bir ideal olabilir. Düne ve yarına ait olması, bir ahlâk medeniyetine sahip olduğumuz anlamına gelmez.

Bugünün dünyasında bir ahlâk medeniyetinden sadece söz edilebilir. Yaşayan bir ahlâk medeniyeti, maalesef yoktur. "*Bir zamanlar biz de millet, hem nasıl milletmişiz*" nidalarıyla dünde aranan yarının şimdiye çok da bir getirisi yoktur. "*İnsan hakları, çağdaş uygarlık*" gibi insanı ve en azından içinde nefes aldığımız dünyamızı kuşatan bir fiiliyattan mahrum söylemlerin de içi boştur. Tabi ki, bireysel ya da çeşitli topluluklarca ortaklaşa yapılan meşakkatli uğraşıların ve dik duruşların anlamı ve değeri büyüktür. Lakin bu kişisel ve birlik arz etmeyen mahallî hareketler, ahlâkî hüviyete sahip olsalar da, medeniyet kurmaya yetmemektedir.

Günümüzde Avrupa, Çin, Hint, İslam-Türk medeniyetlerine referansla medeniyetler çatışmasından, sıkça söz edilmektedir. Lakin açığa çıktı ki, laf ile peynir gemisi yürümemektedir. Elbette adını verdiğimiz veya vermediğimiz medeniyetler "yok" değildirler. Ama bizim yaptığımız okuma çerçevesinde etkin oldukları zaman ve zeminde ayırıp kayırmadan öncelikle insandan başlamak

üzere ulaşılabilen her canlıya ve dar anlamda dünyaya geniş anlamda ise kâinata hakkaniyetle muamele ve müdahale edilmedikçe medeniyet, isimden ibaret kalır. Gerçekte yoktur. Tarihte vuku bulmuş ya da gelecekte vaki olacak olabilir. Bu çerçevede bizim nazarımızda İslam-Türk medeniyeti, göreli olarak kısa süreli de olsa, geçmişte varlık bulmuştur. Diğer sözde medeniyetler ise, tarihte de var olamamışlardır. Bu nedenle onlardan medeniyet olarak değil, uygarlık olarak söz edilmelidir.

Sözsonu

Medeniyet ve uygarlık, bizce eşanlamlı kavramlar değildir. Lakin günümüz Türkçesinde genelde eşanlamlı olarak kabul edilmekte ve herhangi bir anlam farklılığına sahip olmadıkları düşüncesiyle birbirleri yerine kullanılmaktadırlar. Biz daha önce yazdığımız bir deneme yazısında bu iki kavramın farklılaşan anlam dağarına sahip olduklarını iddia ettik. Bu yazımızda ise daha önce yazdığımız bu deneme yazında yer almayan başka gerekçelerle aynı fikri güncelleyerek yeniden inşa etmeyi denedik.

Bizim burada yaptığımız temellendirmeyi eşanlamlı kullanılan medeniyet ve uygarlık sözcüklerini anlam bakımından herhangi bir ayrıştırmaya gitmeden de yapmak mümkündür. Esasen mevzuyu bu çerçevede ele almak da meramı az ya da çok anlatacaktır. Hatta çalışmanın bu yönde bir tercihle kaleme alınması, medeniyet ve uygarlık sözcüklerinin anlam bakımından ayrıştırılması önerisine gelebilecek bazı olumsuz değerlendirmelerin/reddiyelerin de önünü kesecektir. Ama biz bu çalışmamızla eleştirilerin önünü kesmekten çok, eleştirilerin yoğunlaştığı bir tartışmanın doğmasını umut ediyoruz. Çünkü kendi adımıza eski ve yeni sözcükler/kelimeler ile kavramlar/mefhumlar arasındaki değişimi ve bazen küçük de olsalar oluşan anlam farkını kavradıkça, aslında ciddî ve göz ardı edilmemesi gereken mânâ âlemleri ile karşı karşıya olduğumuzu görmekteyiz.

Öte yandan; eğer bu eşanlamlı sanılan sözcük/kelime ile kavramlar/mefhumlar arasında varolan "değişerek farklılaşma" ortaya konulabilirse, hem ölmeye yüz tutan bazı sözcük/kelime ile kavramların/mefhumların ömrünün uzayacağından hem de Türkçe'nin sözcük/kelime ile kavram/mefhum dağarının daha da zenginleşeceğinden kuşku duymuyoruz. Bunu da akademisyen olarak bir vazife telakki ediyoruz.

Son zamanlarda dil/lisan ile mânâ-anlam arasında sıkça doğrusal bir ilişki kurulmaktadır. Bu durumda bir dilin sözcük/kelime ve kavram/mefhum sayısının artması, o dil ile düşünebilme kapasitesinin de genişlemesi demektir. Öyleyse, Türk Dili ve Türkçe düşünme adına sözcük/kelime ile kavramları/mefhumları ölüme terk etmek değil, onları mümkün olduğunca tedavülde tutmak daha doğru bir tavır olabilir. Bu çalışmada da bu düşünce ile hareket edilmiştir.

Medeniyet Türk dili adına nispeten yeni bir sözcüktür. Uygarlık ise ondan da yenidir. Her iki sözcük de Türkçe'de benimsenmiş ve kullanılmıştır. Bu ne-

denle bizim burada yapacağımız kavramsal ayrımın gereksiz olduğu yönünde bir dizi görüş ve düşünceye rastlamak mümkündür. Bu yazıdan sonra da bizim yaptığımız ayrımın gereksiz olduğunu savunan görüşler ileri sürülecektir. Ancak unutulmalıdır ki, bizim bu çalışmada yapmayı denediğimiz ayrımın noktainazarı tamamen farklıdır.

Biz kendi noktainazarımızdan yakın tarihte lehte ve aleyhte iki karşıt kutupta tartışılan medeniyet veya uygarlık kavramını yer yer söz dalaşına dönüşen kutuplaşmadan kurtarmanın peşindeyiz. Dolayısıyla bizim temellendirmemiz kabul görürse, ilk etapta biraz kafa karıştırsa da sonrasında, yaşanmışlık esasında karşılığı olan bir kavramsal yapılanmaya yol açılmış olacaktır.

Söze medeniyet, uygarlık ve ahlâk ilişkisinin mantık noktainazarından çözümlenmesiyle hitam çekelim: Her medeniyet, ahlâkîdir. Zira medeniyet, edilgin bir hayat nizamı değildir. Etkindir. Ahlâk da gerek niyet ve düşünce gerekse davranış bakımından etkin olmayı gerektirir. Etkinlik uygarlık için de geçerlidir. Ancak ahlâk, medeniyete içkindir. Uygarlığın medeniyete yükselebilmesi için ahlâkla buluşması, ahlaklı olması gerekir. Bu nedenle bizce medenî olamayan nice uygarlık gelip geçmiştir. Ancak medeniyet sahibi uygarlık, pek az kurulabilmiştir.

Kaynakça

Meriç, Cemil, *Umrandan Uygarlığa*, Ötüken Yayınevi, 1974,1977 (2 baskı). https://sosyolojiden.files.wordpress.com/2015/09/cemil-meric-umrandan-uygarliga.pdf (04.02.2019).

Gökalp, Ziya, *Türkçülüğün Esasları*, Kültür ve Turizm bakanlığı Yayınları, Ankara 1986.

Cemil Meriç, *Magkiler "Eski bir put Terakki"*, Ötüken yayınlan, 2. baskı, 1980.

Toynbee, Arnold J., *Tarih Bilinci*, Bateş Yayınları, İstanbul 1978.

Ülken, H. Ziya, *İnsanî Vatanseverlik*, Ülken yayınları, İstanbul 1998.

Braudel, Fernand, *A History of Civilizations*, Çev., Richard Mayne, Penquin, New York 1995.

Carr, Edward - Hallett-Fontana, José, *Tarih Yazımında Nesnellik ve Yanlılık*, Çeviren: Özer Çankaya, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 1992.

Spengler, Oswald, *The Decline od the West*, çeviren: C. F. Atkinson, Londra, 1954.

Guignon, Charles, *Kimim Ben: Otantik Olmak*, Çeviren Abdüllatif Tüzer, Lotus Yayınları, Ankara 2008.

Ahterî, Mustafa Efendi, *Ahter-i Kebir Arapça-Osmanlı Türkçesi Lügat*, Nadir Eserler Kitaplığı, İstanbul 2014.

İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2005.

Cevdet Paşa, *Tezâkir*, Yay.: Cavid Baysun, Ankara 1986.

Anay, Harun, "Ahmet Cevdet Paşa'nın Modernizme Bakışı", *Ahmed Cevdet Paşa Sempozyumu Bildirileri* içinde, Ankara-1997.

Dönmez, Süleyman, *Emanet Ahlâkı: Türk Ahlâk Felsefesine Giriş*, Karahan Yayınları, Adana 2015.

TÜRKÇE ÜZERİNDEN BİR MEDENİYET TASAVVURU: BİLİG > BİLGE > BİTİG

Ali AKAR*

Özet: Dil ve zihin ilişkileri medeniyet tanımında önemli bir nokta olduğu için bu alanda filolojik araştırmalara özel önem verilir. Türk kültür tarihinde medeniyetin dille ilişkisini konu alan çalışmalarda da bu yönteme başvurulur. Bu makalede, filolojik yöntem çerçevesinde Türkçe üzerinden bir medeniyet düşüncesinin nasıl oluştuğu tartışılmaktadır. Bu bağlamda, Türkçe metinlerde geçen *ög* "akıl", *ukuş* "anlayış", *bilig* "bilgi", *bilge* "bilge" ve *bitig* "kitap" sözlerinin medeniyet kurma sürecinde akılla ilişkileri irdelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Medeniyet, Dil-zihin ilişkisi, Türkçe

A THOUGHT OF CIVILISATION ON TURKISH: *BİLİG > BİLGE > BİTİG*

Abstract: Since language and mind relations are really important the definition of civilization, it pays particular attention to philological researches in this field. In the history of Turkish culture, this method is also used in the works of which subject are relations between language and mind. In this article, in the frame the philological method, how formed a civilization mind on Turkish is discussed. In this context, the words *ög* "mind", *ukuş* "understanding", *bilig* "information", *bilge* "wise" and *bitig* "book" and its relations with the will be examined in processing of creating civilization.

Keywords: Civilisation-Language and Mind Relations-Turkish

Kavramlar Etrafında

Medeniyet kavramı, hem tarifi hem de içeriği bakımından bilim adamları, düşünürler ve ideologların kafasını çokça meşgul etmiştir. Bunun başlıca nedeni medeniyetin, "medenilik"in temel ölçütü olarak kabul edilmesidir. Medeniyet nedir? Medenî olan kimdir? Medeniyet, bir bilgi ve teknoloji alanı mı yoksa ahlak ve erdemlilik mi? Nitelik mi nicelik mi? Üç yüz çeşit bitkiyi tasnif eden, tanımlayan ve onların her birine ayrı ayrı ad veren ama sazdan yapılma barınaklarda geç taş çağını yaşayan Polinezya yerlileri mi medeni, yoksa hepi topu iki yüz ke-

* Prof. Dr., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Edebiyat Fakültesi TDE Bölümü, Muğla/TÜRKİYE. akar@mu.edu.tr

limeyle konuşan, lüks arabalara binen eğitimli plaza sakinleri mi daha medeni? Bu soruları ve karşılaştırmaları daha da çoğaltmak mümkün...

O zaman medeniyet nedir? Neye, nereye, kime ve hangi ölçütlere göre tanımlanmalıdır? Biz, genel tariflerden hareketle düşünmeye devam edelim...

Medeniyetin en yaygın tanımı, insan düşüncesine bağlı bilgi ve deneyimle oluşturulmuş bütün nesne, olay ve olgulardır. Bu sürecin en yetkin aktörü, kuşkusuz, insanın düşünce yetisi ve dil kullanımı olmuştur. Bu yüzden fikir tartışmalarında, medeniyet tanımının önemli bir ayağını dil ve düşünce ilişkileri oluşturur. Bu bağlamda, dil, düşüncenin, taşıyıcısı, yaygınlaştırıcısı –bazen- oluşturucusu ve akılla ilişkisini düzenleyen bir yeti olarak rol almıştır.

Medeniyet, sosyolojinin penceresinden daha farklı görünür.

Sosyoloji, medeniyeti, insan topluluklarının bir araya gelerek sosyal organizasyonlar oluşturma eyleminin pozitif bir sonucu olarak görür. Sosyal organizasyonlar, tarım devrimini, ticareti, artıkdeğeri ve kenti ortaya çıkarmıştır. Bunun sonucunda kent (city) ile medeniyet (civilization) özdeşleştirilmiştir. Çünkü medeniyet kentte üretilen bilgi ve kültürle ayağa kalkmıştır. Batının bu "kent" merkezli medeniyet tanımı, birkaç bin yıldır tartışmasız kabul görmüş gibidir.

Bunun karşısındaki başka bir görüşe göre de "kent medeniyeti", insanoğlunun yaşam tarzları aşamalarının bir sürecidir; insanların biyolojik varoluşlarıyla ilgili bir durum değildir. Bütün insanlar, çevresel koşullar uygun olduğunda aynı kültürel hamleleri yapma yetkinliğine sahiptirler. Çünkü biyolojik ve düşünsel yetileri birbirinden farklı değildir. Bu yüzden yerleşik ile göçebe arasında medeniyet oluşturma süreçleri farklı olsa da bu alandaki biyolojik potansiyelleri arasında fark yoktur. Hatta çoğu zaman göçebeler evreni ve doğayı yerleşiklerden daha iyi gözlemlemişlerdir (Strauoss 2008: 28). Bu yüzden süreçlerin biri diğerine tercih edilemez. Göçebelik > tarım devrimi > kent uygarlığı süreçleri bütün insan topluluklarının tarihin bir zaman dilimi içinde yaşamış/yaşıyor oldukları bir kaderdir. Zira neolitik çağ öncesinde herkesin atası avcı-göçebeydi!

Bu bağlamda, kent merkezli yahut Batı merkezli medeniyetlerin uzağında kalmış veya yerleşiklik sürecini daha sonra gerçekleştirmiş birçok topluluğu vardır dünyada. Aborjinlerden, Kızılderililere, Moğollardan Himalaya Şerpalarına kadar dünya nüfusunun hatırı sayılır bir bölümü bugün bile bu tanım dışında kalmaktadır.

Söz konusu göçebelik-yerleşiklik konusu her açıldığında Türkler ve akrabaları olan Asya göçebeleri, bu meselenin hep öznesi olmuşlardır. Büyük Avrasya bozkırında binlerce yıl avcı-göçebe, savaşçı-göçebe olarak yaşayan Türklerin medeniyetle ilişkileri, göçebelerin medeniyetin neresinde oldukları sorusunun bir parçası olmuşlardır. Biz bu makalede, Türklerin göçebelik sorunuyla sınavlarını, tarihî ve sosyolojik yönden değil, akıl-düşünce ilişkileri, düşünce üretme süreçleri bakımından Türkçe üzerinden okumaya çalışacağız.

Bozkırda Medeniyet Tahayyül Etmek

Türklerin tarihinin büyük bir bölümü büyük Avrasya bozkırında geçmiştir. Bu zaman dilimi neolitik çağın sona ermesinden günümüze kadar devam eden bir süreç olup en azından 6-7 bin yıllık bir süreyi kapsar. Bu süre içinde söz konusu coğrafyada büyük devletler ve imparatorluklar kuran Türklerin, medeniyet tasavvurları nedir, doğaya, olay ve olgulara bakış açıları nasıldır? Bunun dünya ölçeğindeki düşünce sistemleriyle, felsefeyle ilişkisi nedir? Bu soruların cevabını vermek için bozkır kültüründe bilgi türleri, bilgi edinme yolları ile bilginin, insanı biçimlendirme süreçlerinin nasıl gerçekleştirdiğini irdelemek gerekir. Ancak o zaman insan ve medeniyet ilişkileri üzerinde sağlıklı değerlendirmeler mümkün olacaktır.

İnsanın kendini, doğayı ve çevresini tanımakta temel olarak başvurduğu yöntemlerin başında bilgiye ulaşma yolları gelir. İnsan bilgiye ya akıl yoluyla ya da sezgi/duyumsa yoluyla ulaşır. Bunların hangisi bilgidir, hangisi değildir? Ya da hangisi gerçek bilgidir, hangisi bilgi-dışı tasavvurdur, bu soruların cevabı zaten soruda saklıdır. Epistemoloji, bu iki bilgi türünü edinme yollarını çeşitli alt alanlara ayırmıştır: Bunlar; *günlük bilgi, okült bilgi, dinsel bilgi, sanatsal bilgi, bilimsel bilgi, teknik bilgi, felsefi bilgi* olarak yedi ayrı grupta toplanmıştır (Topdemir, 2016: 31). Bu bilgi türlerinin kullanımı, çeşitli çağlara, toplumlara ve kültürlere göre değişir. Türklerin, akılcı ve yararcı (pragmatik) hayat algıları ve doğayı buna göre yorumlayış tarzları irdelendiğinde söz konusu bilgi türlerinden bilimsel bilgiye yatkın olduklarını fakat bu bilgiyi edinme yönteminin uzmanlık gerektirmesinden dolayı, hayat pratiğini daha fazla önceleyen teknik bilgiyi önceledikleri kolaylıkla söyleyebiliriz. Bunun yanı sıra, Türk zihin yapısının aslında felsefi bilgiyi içselleştirecek dilsel bir yapıya da sahip olduğunu da görürüz.

Bizi, bu sonuca ulaştıran, Türklerin tarih boyunca düşünme biçimine bağlı olarak yaşamış oldukları hayat pratikleri ve Türk dilindeki bununla ilgili söz varlığıdır.

Bozkır Aklı: *Ög/Ukuş*

Türk yaşam felsefesinin özünde *akıl* yatar. Bu, bozkırda yaşamanın zorunlu bir sonucudur. Doğayla iç içe yaşayan, büyük hayvan sürüleri besleyen, değişik kültürlere mensup toplulukları yöneten, çevrelerindeki devletlerle bir barışan iki savaşan ve tarihin en büyük sosyal organizasyonları olan Asya imparatorluklarını (Hun, Göktürk, Moğol, Timurlular) kuran bir ulusun akıl dışında kılavuz edineceği başka bir şey olamaz. Zira büyüyle, falla, mitolojiyle kısaca akıl dışı hiçbir güçle devlet yönetilemez...

Türklerin akıl merkezli bu hareket tarzını tarihte yaşanmış sayısız olayın tanıklığından sınayabiliriz. Bunun yanında Türkçenin söz varlığında bu hareket tarzını gösteren düşünsel işaretler olan sözlere bir göz atmak gerekecektir.

Eski Türklerin kullandıkları en önemli mental sözlerden biri *ög*dür. Bu söz, çeşitli metinlerde "akıl, düşünce, fikir" anlamlarında kullanılır. Türkçe yazılı ve sözlü metinlerde bununla ilgili önemli sayıda veri bulunmaktadır. Türkçenin ilk tarih ve diplomasi metinleri olan *Orhun Yazıtlar*da da bunun izlerini takip etmek mümkündür. Bu metinlerde, devleti *akıl* sayesinde yönetmeleri, zorlukları yine bu sayede aşmaları, Türk halkının aklını kullanmadığı durumlarda yaşadığı zorluklar metnin derin yapısında hissedilir: *türük bodun tok arkuk sen açsık tosık ömez sen bir todsar açsık ömez sen antagıñın üçün igidmiş kaganıñın sabın tutmatın yir sayu bardıg* "(Ey) Türk milleti, (sen) tok (gözlü ve) aksisin: Açlığı tokluğu düşünmezsin bir (de) doyarsan açlığı düşünmezsin. Böyle olduğun için (seni) besleyip doyurma olan hakanlarının sözlerini (dinlemeden ve rızalarını) almadan her yere gittin" (Kül Tigin Yazıtı, 8-9. Tekin 2008: 23). Tonyukuk, Çinlilerin, On Ok ve Kırgızlarla bir araya gelip Köktürkler üzerine sefer yapmalarını *ögleş-* "akıl danışmak, istişare yapmak" fiiliyle vermiştir. Yazıtların tamamında akıl yardımıyla oluşturulan stratejilerin akla uygunluğu vurgulanmıştır. Metinlerde, Çin ile ilişkiler büyük yer tutar. Köktürklerin, zaman zaman savaştıkları zaman zaman da barış içinde yaşadıkları Çin'le ilgili bilgi ve gözlemleri akla dayalı somut tespitlerdir. Çin'in etrafındaki göçebeleri çeşitli hediyelerle kandırdıkları, uzaktaki halklara değersiz hediyeler, yakındaki halklara ise değerli hediyeler verdiklerini ifade eden Bilge Kağan, onlarla ilişkilerini akıllıca yürütmüştür. Bu yazıtların alt metninde verilen en önemli mesajda, Türk toplumunun, varoluşu ancak akıllı davranmayla mümkün olacağı savunulmuş, adeta varoluş, akıl ile eşitlenmiştir.

Uygur çağında yazılmış metinlerde de *ög* kavramına çok önem verildiği görülür. Budist ve Manihaist Uygur çağı tercüme eserlerde akıl ve aklın kullanımı ile ilgili önemli veriler vardır. Bu döneme ait bir Budist öykü olan *Papamkara Kalyanamkara* öyküsünü Uygurlar kendi dillerine *Edgü Ögli Tigin Birle Ayıg Ögli Tigin* şeklinde çevirmişlerdir. Burada *ög*, "düşünme, idrak, anlayış" anlamlarına gelmektedir (Hamilton, 1998) Tabii şunu teslim etmek gerekir ki, buradaki *akıl*, ancak Budist inanç sisteminin terminolojisi içinde gündelik hayatın pratiği anlamında değerlendirilmelidir.

Karahanlı çağında yazılmış büyük bir diplomasi ve felsefe metni olan *Kutadgu Bilig* baştan başa *ög* yani "akıl" üzerinde kurulu bir metindir. Kitapta hükümdar rolündeki Küntogdı'yı yönlendiren kişi vezirin oğlu Ögdülmiş'tir. Ögdülmiş, "akl"ı temsil eder ve ismin etimolojisi de "Ög"den yani akılla ilgilidir. Eserde, *ög*, *öglüg* "akıllı", *ögsüz* "akılsız", *öge* "çok akıllı, müşavir", *ögelik* "müşavirlik", *öglen-* "aklı başına gelmek", *ökün-* "pişman olmak", *ökünç* "pişmanlık" kelimelerinden oluşan büyük bir kavram alanı vardır. Dolayısıyla toplumu ve devleti ayaktan tutan temel değer "*ög*" olarak verilmiştir.

Kutadgu Bilig'de *ög* yanında onunla yakından ilgili bir başka söz olarak *ukuş* karşımıza çıkar. *ukuş* akıl ve daha çok da kavrama, algılama yetisi anlamına gelir.

Bu kelimenin de olumlu (*ukuşlug*) ve olumsuz (*ukuşsuz*) biçimleri vardır. Yusuf Has Hacip, hükümdarda şu nitelikleri arar

Ukuşluk kerek hem biliglig kerek

Akılık kerek hem siliglig kerek (KB/1951)

"(Hükümdar) hem anlayışla ve bilgili hem de cömert ve namuslu olmalıdır"

Ked öglüg kerek hem biliglig ukuş

Biliglig kişinin yagısı öküş (KB/1954)

"(Kişi) akıllı, bilgili, anlayışlı olmalıdır, fakat bilgili kişinin düşmanı çoktur."

Buradaki kavramlar *ukuş* (anlayış), *bilig* (bilgi), *akı* (cömert), *silig* (namuslu, iffetli), *ög* (akıl) *öglüg* (akıllı) tamamen akıl, anlayış ve pozitif düşünme yetisiyle ilgilidir. Bunun yanı sıra, akıl ve bilgi sahibi insanların –beklendiğinin tersine- toplumun büyük bir bölümü tarafından sevilmediği, hatta bilgiye insanların düşman olabileceği de vurgulanmıştır.

Metinlerin hepsinde *ög* ismi ve *ömek* fiili, hem insanın öz varlığının bir parçası, hem de onu yöneten ve yönlendiren bir güç olarak görülür. Böylece, *ög*, hayatın merkezinde ve üstün tutulan bir öge olarak değerlendirilmiştir. Bu sözden aynı zamanda eylem bildiren başka morfemler de oluşturulmuştur, aklın, yalnızca durağan, tasviri bir yeti olmaktan çıkıp, aynı zamanda insanlar arasındaki ilişkinin gerçekçi biçimde kurulmasını sağlayan dinamik bir araç olduğu anlaşılmaktadır.

ög yanında Türk dilinde gerçek bilgiyi anlama yetisi olarak *ukuş* sözü karşımıza çıkar. *ukuş*un kökü *u-* insanın kendi yetisini harekete geçirmesi anlamına gelen *u-* fiilidir ve bu da muktedir olmak anlamına gelir. *ukmak*, Uygur metinlerinde "anlamak" manasına gelir (Hamilton, 1998: 161). *ukuşlug* "akıl ve algı sahibi", *unamak/onamak* "onaylamak, tasdik etmek", *urmak* "vurma yetkinliğine sahip olmak", *uz, uzman, utmak* "galip gelmek", *utku* "zafer", *ugan* "muktedir", *ummak* "beklentili olmak". Bu fiil ve bundan yapılan başka aynı anlam ailesine ait bu yapıların hepsi aklı merkeze koyma çabasıdır. Kutadgu Bilig'de *ukuşlug* kişi yani akılla düşünen kişi, toplumsal değerler sisteminin başına konulmuştur:

Negü tir eşitgil ukuşlug kişi

Ukuşlug kişi ol kişiden başı (KB/2874)

"Akıllı kişinin sözüne kulak ver, o, toplumdaki bütün insanların önderidir.)

Ukuşlug kişidin kişilik kelür

Biliglig kişiler kişisi bolur (KB/2873)

"Kişilik, akıllı kişiden gelir, o kişi, bilgili kişilerin içinde en saygın yere sahiptir"

Bu isim ve buna bağlı eylem adlarının hepsi, insanın reel bakış açısına dayalı düşünmesini ön plana çıkarır. *ukuş* ve *ukuşlug* kavramları, bu eserde yüzlerce yerde geçer. Kitap, *ög, ukuş ve bilig* kavramlarıyla örüntülenmiş bir akla övgü kitabı sayılır.

Bozkır Bilgisi: *Bilig*

Türk dilinde akla dayalı medeniyet göstergelerinden biri de *bilig* kavramıdır. *ög* ve *ukuş* kavramlarıyla insanın düşünme yetisi aklı öne çıkaran Türk dili, *bilig* kavramıyla da akıl aracılığıyla edinilen tüm bilgi evrenini karşılamak üzere *bilig* kavramını üretmiştir. Bilig, akıl yoluyla kazanılmış bütün bilgi, deneyim ve teknik bilgileri kapsayan bir terimdir. Bilig, bilmekle ilgili olup, bu fiil, evrenle ilgili bütün gerçeklerin farkına, bilincine varma eyleminin adıdır. Bu bilgi, insanın gerçekle ilgili tümel bilgilerinin hepsini içerir. Bu anlamda Köktürk çağından itibaren görülen bu kelime, insan merkezli bilgileri ifade eder. Köktürk yazıtlarında *edgü bilig* "faydalı bilgi", *anyıg bilig* "kötü niyetli hareket tarzı, düşünce" anlamına gelir. bilig, tekil olarak nesneyi gerçekçi biçimde algılamanın tek yolu olarak sunulmaktadır.

Kutadgu Bilig, adından başlayarak bir bilgi kitabıdır. Eserde *bilig* kavramı, hem ülkeyi yönetmek için hem kişinin kendi erdemini tamamlaması, hem de gündelik yaşamını sağlık ve huzur içinde geçirmesi için gerekli bilgiler olarak görülür.

Bayat kimke birse ög ukuş bilig

Öküş edgülükke uzattı elig (KB/151)

"Tanrı kime akıl, anlayış ve bilgi verirse, ona büyük iyilikler sunmuştur."

Biligsiz kişi barça iglig bolur

İglig emlemese kişi terk ölür (KB/157)

"Bilgisiz kimse hep hastalanır, eğer hastalık iyileştirilmezse kişi ölür)

Kamug edgülükler bilig asgı ol

Bilig birle buldı mesel kökke yol (KB/208)

"Bütün iyilik ve güzellikler bilgi sayesindedir; (atalar) bilgiyle göğe yol bulunur (derler.)"

Elbette, bilgi kavramı bütün toplumlarda insanın önemli bir niteliği, özelliği olarak yüceltilmiştir. Fakat Türkçe metinlerdeki bilgi kavramı, insanın bütün varoluş piramidinin en üstüne konulmuştur. Bilgi, insanı insan eden, ona bütün akli, ruhi, ahlaki yetkinlikleri kazandıran temel yeti olarak karşımıza çıkar. Bu yönüyle, Mavarünnehr'de ortaya çıkan, akıl merkezli düşünce ve yoruma dayalı mezhep ve meşreplerin, felsefenin altında Asya bozkırından getirilmiş *ög, ukuş* ve *bilig* yatmaktadır...

Doğanın Diliyle Konuşan Filozof: *Bilge*

Türk düşünce sisteminde bilginin eyleme dönüştürücüleri olarak bilgeler önemli yer tutar. Bilge, Türkçede tümel bilgiye sahip kimsedir. Eski Yunandaki filozoflar gibi varlığın insan, doğa, hayvan, evren gibi parçalara ayrılmadan hepsiyle ilgili bilgi ve görüşleri olan kimsedir. Bunların başında hükümdarlar, vezirleri ve kurultay üyesi beyler gelir. Köktürk ve Uygurların birçok hükümdarının ve önemli devlet görevlilerinin unvanı "bilge" dir. Bilge Kagan, Bilge Tonyukuk, Uygurların kağanları (Kutluğ Bilge Kül Kağan (745 – 747), Ay Tengride Kut Bolmış Kutluğ Bilge Kağan (789 - 790). Köktürklerin Bismark'ı olarak bilinen, büyük devlet adamı Bilge Tonyukuk, üç kağana vezirlik yapmıştır. Tonyukuk, kendi adına diktirdiği yazıtta doğadan ve hayvanlar dünyasından verdiği örneklerle devleti akıl ve bilgiyle nasıl yönettiklerini anlatır.

İşte bu eski Türk devlet adamlarının nitelikleri arasında, cömertlik, yiğitlik, kahramanlık, adalet, sevgi, saygı gibi özellikler vardır. Ama bunlar arasında kesinlikle metafizik bilgisi veya yetisi yoktur. Bu işi şamanlar yaparlar ve onların (şamanların) toplumun düzenlenmesiyle ilgili hiçbir rolleri bulunmaz. Onlar, hastaları tedavi ederler, bolluk bereket için Göktanrı'ya birtakım ayinler yaparlar. Bilge hükümdar, dünyayı, nesnel doğrular çerçevesinde algılar ve göksel hiçbir şeyi yönetimine ortak etmez, göksel yetilere sahip olsa da onları uygulamaz. Onlarla ilgili pratikler yapmaz. Bu bakımdan, *bilge*, aklını kullanan, *ukuş* sahibi kimsedir. Bu nitelikler KB de çok ayrıntılı ve açık olarak belirtilmiştir.

İki türlüg ol bu aslı kişi

Biri beg biri bilge yalnguk başı (KB/265)

(=İki türlü asil insan vardır, biri bey, diğeri bilge; bunlar insanların başıdır.)

Bilge, Eski Türk inanç sisteminde, toplumsal hiyerarşinin başındaki "beg" ile eşit tutulmuştur. Bu, daha sonraki zamanlarda *seyf ü kalem* (=kılıç ve kalem) ile sembolize edilecektir. Burada, "beg"in yanında bulunan kişi her zaman "akıl" özelliği ile öne çıkan *bilge* olmuştur.

Bozkırda, hiç bir olay ve olgunun istem haricinde akıl dışına çıkması mümkün değildir. Akıldışılık, varlığın sonu olur. Bu yüzden, bilgelik akılın kullanımı sonucu ortaya çıkan "hatasızlık" ve "tam bilme" dir. Uygurlar buna *tükel bilig* "tümel bilgi" derler. Bozkırın aklı kolektif şuurun parçasıdır. Tekil değil tümeldir. Azalmaz, eklenerek çoğalır, birikir; çeşitlenir. Tümel olduğu için bireysel sanrılardan, görüşlerden, kanaatlerden uzak olmak zorundadır.

Bozkırın Geçikmiş Belgesi: Bitig

Türk bozkırında yazı milattan önceki yüzyıllara gitse de yazılı belgelerin yaygınlaşması ve yayılması 7-8. yüzyıllarda ortaya çıkmıştır. Güney Sibirya ve Moğolistan'da Türk diliyle ilk bilgi kayıtları taşlara yazılmıştır. Bunlar, muhte-

melen Türk damgalarından soyutlanarak stilize edilmiş 38 işaretten oluşan Köktürk alfabesiyle yazılmıştır. Bunlara Köktürkler *bengü taş* (=ebedi, sonsuz bilgelerin yer aldığı taş) demişlerdir. Bozkırdan Tarım havzasına göçerek 8. yüzyılda Manihaizm ve daha sonra Budizm'i kabul eden Uygurlar döneminde yoğun bir dinî edebiyat çevirisi başladı. İşte bu dönemdeki belgelerin adı ve dolayısıyla yazılı kültürün adı *bitig* oldu. *bitig,* kuzey bozkırlarından Doğu Türkistan'daki Tarım havzasına göçen Türklerin yazılı kültürle tanışmalarının sembolü olmuştur. Yazılı kültürü özümseyen Türk bilgesi, yazı yazma işine *bitimek,* yazılı metinlere ise *bitig* adını vermiştir. *bitig,* her ne kadar yazılı çağın metinleri olsa da sözlü dönemin bilgi birikimi de bu metinler içinde yer bulmuştur. Bu metinler, dünyanın diğer bölgelerindeki yazılı belgelere göre daha geç dönemde yazılmışlardır. Söz konusu "gecikme" insanla ilgili değil, coğrafya ve iklimin olumsuz şartları sonucunda meydana gelmiştir. Ortadoğu'nun bitek arazisi, insanların erken dönemde tarım ve ticaret yapmaya başlamalarına zemin hazırlarken, Kuzey Asya'nın olumsuz iklim koşulları bölge insanlarının yazılı kültürle tanışmalarını geciktirmiştir.

Sonuç

Medeniyet, insanın varlıkla nesnel / çizgisel düzeyde, akla dayalı anlamlı ilişki kurma sürecinin sonunda ortaya çıkmıştır. İşte bu aşamada, Türklerin medeniyetle olan entelektüel sınavlarında Türk dilinin söz varlığı, önemli veriler sağlamaktadır. İşte bu süreçte, Türk dilindeki *bilgi, bilge* ve *bitig* kavramlarının alt anlam dünyalarında "akıl" olgusunun merkeze alındığını görürüz. Dolayısıyla, Türklerin dünyaya bakışlarının temelinde *varlığı akıl yoluyla anlamlandırma* bulunmaktadır.

10. yüzyıldan sonra İslamiyet'i kabul ederek Ortadoğu merkezli başka bir kültür dünyasına dahil olan Türkler, bu sefer, İranlılarla birlikte yeni bir medeniyet sentezini yaratma yoluna gitmişlerdir. Kadim Asya'nın bilgi ve tecrübesini bu sentezde kullanarak İslam uygarlığını evrensel değerlerle buluşturmuşlardır. Türklerin bu süreçte İslam uygarlığına katkıları kuşkusuz, yine bozkırın doğa tecrübesi ile edinmiş olduğu "akıl" olacaktır. Bunu, daha sonraki dönemlerde İslam felsefesini akılla buluşturan Farabi'de ve sünni inanışın itikat esaslarını kuran Maturidî'de görmek mümkündür. Bunlardaki akıl, bin yıllar boyunca bozkırdan süzülüp gelen *ög* ve *uku*şun oluşturduğu derin bilgelikle oluşmuştur.

Türk düşüncesi, doğada, bozkırda evrilmiştir. Doğanın yasası gerçeklik üzerine oturmuştur. Bu yüzden, Türkler, bilgi edinmede aklı esas almışlar, nesnel bilgi kaynaklarına onunla ulaşmayı hedeflemişlerdir. Türkçe metinlerde sıklıkla rastlanan ve özellikle ön plana çıkarılan *ög, ukuş, bilig, bilge* gibi kavramlar bunun en önemli göstergeleridir. Türk medeniyet tasavvurunun düşünce evresi, aklı esas nesnel bilgiye dayanmaktadır.

Kaynakça

AKAR, Ali (2016), "Dede Korkut Hikâyelerinde Dil ve Düşünce İlişkileri", *3. Uluslararası Türk Dünyası Kültür Kongresi Bildiri Kitabı* (Editör: Prof. Dr. Metin EKİCİ), C. I, s. 81-93, İzmir.

HAMILTON, J., Russel (1998), *İyi ve Kötü Prens Öyküsü*, Çev. Vedat Köken, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

STRAUSS, Claude L., (2008), Yaban Düşünce, (Çev. Tahsin Yücel), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul (8. Baskı)

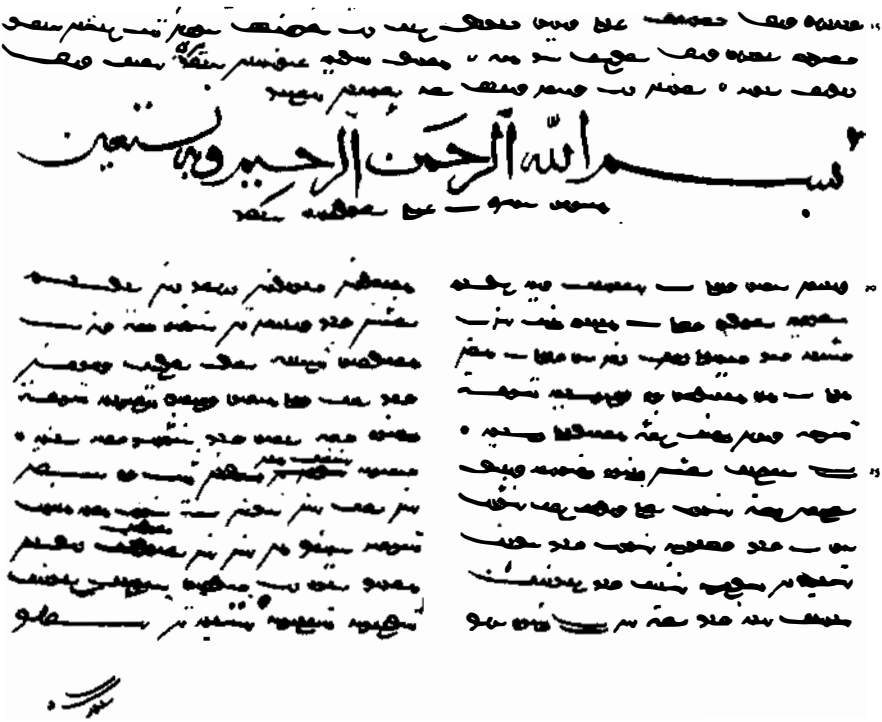
TEKİN, Talat, (2014), *Orhon Yazıtları*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara (5. Baskı)

TOPDEMİR, H. Gazi, (2016), *Felsefe*, Pegem Yayınları, İstanbul (3. Baskı)

Yusuf Has Hacib (2007), *Kutadgu Bilig I*, Metin, Reşit Rahmeti Arat, Ankara, TDK Yay. Ankara (5. Baskı)

Yusuf Has Hacib, (1979), *Kutadgu Bilig III*, Reşit Rahmeti Arat, İndeks, Haz. Kemal Eraslan-Osman F. Sertkaya-Nuri Yüce, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara.

Yusuf Has Hacib, (1998), *Kutadgu Bilig II*, Reşit Rahmeti Arat, TTK Yayınları, Ankara (7. Baskı)



Kutadgu Bilig'in Arapça besmele ile başlayan Uygur harfli nüshasından bir sayfa bölümü

KUTADGU BİLİG'DE İNSAN ve DEĞERLER

Kutadgu Bilig'in Yazılışının 950. Yılı
''Kişi akıl ile insan adını alır''
Yusuf Has Hacib

H. Haluk ERDEM

Özet: Kutadgu Bilig, Türk-İslam düşünce tarihinin önemli bir eseridir. Yapıt mutluluk veren bilgi anlamına gelmektedir. Yusuf Has Hacib Kutadgu Bilig'de mutlu insanın özelliklerini işaret etmektedir. Kutadgu Bilig'de dört temel değer yer almaktadır: adalet, mutluluk, akıl ve kanaat/akıbet. Adalet, mutluluk, akıl, kanat/akıbet değerleri, Kün-Toğdı, Ay-Toldı, Öğdülmiş ve Odgurmış'un kişiliğinde ve bunların arasında geçen karşılıklı konuşmalarda ifadesini bulmaktadır. Hacib yapıtında insanı sahip olduğu değerleriyle temellendirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Yusuf Has Hacib, Kutadgu Bilig, insan, akıl, bilgi, felsefe, mutluluk, devlet yönetimi, adalet.

THE VALUES and HUMAN-BEING IN KUTADGU BILIG

Abstract: Kutadgu Bilig is an important work in the history of Turkish-Islamic thought. The work means a knowledge which gives happiness. Yusuf Has Hacib remarks qualifications of the happiness human being. Kutadgu Bilig has four basic values: justice, happiness, reason and fate. The nations; justice, happiness, reason, fate were expressed in Kün-Togdı, Ay-Toldı, Ögdülmiş and Ogdurmış and their conversations. In his work, Hacib bases the human-being on the basis of his values.

Keywords: Yusuf Has Hacib, Kutadgu Bilig, Human-being, Reason, Knowledge, Philosophy, Happiness, State-Govermance, Justice.

Giriş

UNESCO'nun 30 Ekim-14 Kasım 2017 tarihlerinde gerçekleştirilen 39. Genel Konferansı'nda 39 C/15 sayılı belgesi çerçevesinde alınan karar gereğince ''Kutadgu Bilig'in Yusuf Has Hacib tarafından Yazılışının 950. Yıl Dönümü'' Azerbaycan ve Kazakistan'ın desteğiyle 2019 UNESCO Anma ve Kutlama Yıl Dönümleri

arasına alınmıştır. Alınan bu karar, Türk düşünce dünyasının kaynak yapıtı Kutadgu Bilig'in bütün bilgi alanları tarafından yeniden değerlendirilmesi ve günümüz için öneminin dile getirilmesi bakımından yerinde olmuştur.

Kutadgu Bilig çalışmalarının başta Türkiye, Kırgızistan, Özbekistan, Kazakistan, Azerbaycan, İran, Japonya, Güney Kore, Rusya, Çin, Fransa, Almanya, Hollanda, Macaristan olmak üzere çok geniş bir sahaya yayıldığını görüyoruz (Jamal, G.-Kafkasyalı, M.S. 2008: 3-4). ''Tarihçilerin kutbu'' olarak adlandırılan Prof. Dr. Halil İnalcık'a göre, ''Yusuf Has Hacib'e ait olan Kutadgu Bilig, Türk-İslam kültürünün teşekkül ettiği Uygur kültür havzasında ortaya çıkan ve İslami esaslarla milli değerlerin harmanlandığı Türk dilinde kaleme alınan, siyasetname veya bir nasihatname olarak nitelendirilebilecek bir eserdir. Bu itibarla Kutadgu Bilig, Yusuf Has Hacib ve içinde yetiştiği çevrenin ilmi ve felsefi birikimini yansıtmaktadır. (İnalcık, 2016: 5). Prof. Dr. Halil İnalcık bu saptamalarına zenginlik katması bakımından metni dilimize çeviren Prof. Dr. Reşid Rahmeti Arat'ın kitapta yer alan şu düşünceleri de önemlidir: ''Yusuf'un eseri ilk bakışta doğrudan doğruya devlet teşkilatıyla ilgili görünürse de şair eserinde, deneyimin verdiği bir olgunlukla, toplumu oluşturan bireyler ile bunların toplumdaki konum ve görevlerini saptamaya daha çok yer ayırmıştır" (Arat, 2008: 26).

Ülkemizde Kutadgu Bilig çalışmalarının genellikle tarih, edebiyat ve kamu yönetimi alanlarınca incelendiğini ve metnin siyasetname geleneğimizin önemli bir halkasında yer aldığı ve Türk dilinin, edebiyatının zengin kaynaklarını içinde barındırdığı biçiminde değerlendirildiğini görüyoruz. Eser üzerine yapılan değerlendirmelerde yaygın sav şu şekilde dile getirilmektedir: ''Kutadgu Bilig, bir idare ve siyaset kitabıdır''. Yapıtın bu çok yönlü bakış açıları arasında felsefe, etik ve değerlerle ilişkisi çok gündeme gelmemektedir. Savımız, Kutadgu Bilig'in Türk düşünce ve ahlak kaynağını besleyen derinlikli bir eser olduğu yönündedir. Eser aynı zamanda, insan ve değerlerine, düşünce tarihinin geniş birikimiyle merkez konumda yer veren bir metindir. Dolayısıyla bu yapıtın düşünce tarihi içinde yer alan başta; bilgi, varlık ve değerler alanının konu ve sorunlarıyla ilgisini kurmak önemli görünmektedir. Bu ilgileri kuracak olanlar hiç kuşkusuz başta felsefecilerdir. Ancak Türk felsefecilerinin çalışma alanlarına Kutadgu Bilig'i yeterince aldıklarını söylemek zordur.

Yusuf Has Hacib 1019 yılında Balasagun'da (Kuz-Ordu) soylu bir aile içinde dünyaya gelmiş eseri Kutadgu Bilig'i on sekiz ayda yazmıştır. Eser Balasagun'da yazılmaya başlanmış, 1069 tarihinde Kaşgar'da tamamlanmıştır. Yapıtı Karahanlılar hakanı Süleyman Arslan Hakan oğlu Tavgaç Uluğ Buğra Han'a sunan Yusuf ''hizmetler arasında en ince hizmet'' olan haciblik unvanını almıştır. Kaşgarlı Mahmud'la aynı dönemlerde yaşamış, aynı dili ve kültür çevresini paylaşmış olmalarına rağmen birbirlerini ve eserlerini tanımamış oldukları bilinmektedir (TDV, 2002: 478). 11. Yüzyılda Türk Dünyası'nın içinde bulunduğu tarihsel, sos-

yal ve ekonomik konum Yusuf Has Hacib'in nasıl bir ortamda varolduğunu bilmek bakımından önem taşımaktadır. Prof. Dr. Reşat Genç'in *Kaşgarlı Mahmud'a göre XI. Yüzyılda Türk Dünyası* başlıklı eseri, bu bakımdan önemlidir: ''XI. yüzyıl Türk toplumunun sosyal tabakalarından söz ederken onlar arasında bir âlimler zümresinin varlığına ve hatta bu zümrenin Yusuf Has Hacib tarafından kara budun'un en üstünde gösterildiğine işaret etmiştik. Âlimlere XI. yüzyılda Türkler genellikle ilim ve hikmet anlamına gelen ''bilig'' sözünden alınarak ''bilge'' ve ''biliğlik er'' gibi isimler veriyorlardı'' (Genç, 1997: 144).

Uyaklı Giriş, Babların Fihristi ve *6645 beyit*ten oluşan Kutadgu Bilig'in asıl nüshası Uygur harfleriyle kaleme alınmıştır. Yapıtın üç nüshası vardır: Herrat (Arap harfleriyle yazılmış nüshadan Uygur harflerine çevrilmiş olan), Fergana ve Mısır nüshaları.

Yusuf Has Hacib, kaleme aldığı kitabın ''faydalı'' ve ''bilen için bir bilgi denizi'' olduğunu söylemektedir. Ona göre kitap ''herkese'' yararlıdır; ancak memleket ve şehirleri yönetenler için daha çok faydalıdır (Hacib, beyitler: 9, 15, 34, 77). ''Kitabın adını Kutadgu bilig koydum, okuyana kutlu olsun ve elinden tutsun'' (Hacib, beyit: 350). Dönemin hakanı Tavgaç Ulu Buğra Han'a sunulan yapıt verilen en kalıcı hediyedir. Hacib, ''binlerce el, hediye olarak ona nadide şeyler sundu; işte sen de bu Kutadgu bilig'i hediye et. Onların hediyesi gelir geçer; benim bu hediyemse sonsuza dek kalır'' der (Hacib, beyit: 109).

Kitap dört ana kişi ve bunları temsil eden dört temel değer üzerine kurulmuştur. Hükümdar olan Kün-Toğdı adalet, vezir Ay-Toldı mutluluk, vezirin oğlu Öğdülmiş akıl ve vezirin akrabası Odgurmış ise kanaatle ilişkilidir (Hacib, beyitler: 64-71, 82-83).

Kutadgu Bilig'te İnsanın Değeri

İnsan, Kutadgu Bilig'in merkez konusu ve kavramıdır. Tanrı insanı yaratırken onu seçerek yükseltmiş ve erdem, bilgi, anlayış vermiştir. İnsanın değeri de bilgi, akıl ve anlayıştan gelmektedir. Bilgiyle yükselen insan, sahip olduğu anlayış sayesinde dileklerine ve arzularına ulaşmaktadır. ''Tanrı kime anlayış, akıl ve bilgi verirse, o pek çok iyiliğe elini uzatır. Bilgiyi büyük bil ve anlayışı ulu; bu iki şey yükseltir seçkin kulu. Buna tanık olarak işte şu söz geldi; bu sözü işit ve bu hususta sözünü kes, anlayış nerede olursa, orası ululuk bulur; bilgi kimde olursa, o büyüklük bulur. Anlayışlı olan anlar, bilgili olan bilir; bilen ve anlayan daima dileğine erişir. Bilginin manasını bil; bak, bilgi ne der; bilgiyi bilen insandan hastalık uzaklaşır (...) Bütün işini gücünü anlayış yoluyla yap; eline geçen bu zamanı israftan bilgiyle koru'' (Hacib, beyitler: 155-161).

İnsanın en önemli niteliklerinin başında onun yanılgıya açık bir varlık olması gelmektedir. İnsanı diğer insanlardan ayıran fark bilgi ve bilgisizlikten kay-

naklanmaktadır. ''Bu yalnguk (insan) adı yanıldığı (yangluk) için verildi; yanılmak (yangluk) insan (yalngluk) için yaratıldı (...) Benim bilgisize hiçbir sözüm yoktur; ey bilge, ben senin kulunum'' (Hacib, beyitler: 197-203). Kişinin gönlünü dipsiz bir denize benzeten Hacib bilginin de onun dibinde yatan inci olduğunu ifade etmektedir (Hacib, beyit: 211). İnsanın anlayışlı ve bilgili olması beraberinde iyilik yapmayı da getirmektedir. Ölümlü bir varlık olarak insan, ölümsüzlüğe iyiliklerle dolu adıyla ulaşabilmektedir. Ölüm insan olma gerçeğinin kendisidir. Her yaşayan mutlaka bir gün ölecektir. Hayat, insanın iyilikler yapma fırsatını veren bir sermayedir. ''İnsanların dillerden düşmeyen iki türlü adı vardır; biri iyi, biri kötü, dünyada bunlardan biri kalır'' (Hacib, beyitler: 237-238).

Akıl, insan varlığını yücelten bir yetidir. Kişinin itibar görmesini akıl ve bilgiye bağlayan Hacib akılsız ve bilgisiz kişinin kendini yükseltemeyeceğinden sık sık söz etmektedir. ''Akıl karanlık gecede bir meşale gibidir; bilgi seni aydınlatan bir ışıktır. (...) Akılsız kişi bir avuç balçık gibidir (...) Kişi akıl ile insan adını alır (...) Binlerce erdem ve birçok alkışlanan iş, akıl ile yapılmış olduğu için övülmüştür (...) Bilgi hiçbir zaman fakirliğe düşmeyen bir servettir'' (Hacib, beyitler: 281, 296, 303, 304, 313).

Metinde karşımıza çıkan ve dikkatle değerlendirilmesi gereken bir insan doğası bilgisi vardır. 20. Yüzyıl filozoflarından Edgar Morin'in yapıtlarında dile getirdiği insanın ikili doğa anlayışı Kutadgu Bilig'te de karşımıza çıkmaktadır. ''İnsan vasfını kendin için en yüksek unvan olarak taşı. Kişinin doğası birbirine karşı ve düşman unsurlardan oluşur; biri güldürür, biri de gürültü ve kavga çıkarır; biri acele ederse biri sükunet ister; biri gülerse biri ağlamaya başlar. Sevinçli derken endişeli oluverir; kederli derken sevinçle gülmeye başlar (Hacib, beyitler: 5789-5868).

Kutadgu Bilig'te İnsanın Değerleri

Yusuf Has Hacib eserinde dört kişi üzerinden insanın temel değerlerini anlatmaya girişir. Kanun, adalet değerleriyle Kün-Toğdı güneşe benzetilir. Güneş hiçbir zaman küçülmemekte ve bütünlüğünü daima korumaktadır. Parlaklığı da hep aynı şekilde güçlü durmaktadır. Ay-Toldı mutluluğu anlatması bakımından aya benzemektedir. Ay doğarken önce çok küçük doğmakta ve gün geçtikçe büyümekte ve yükselmektedir. Büyüyüp dolunay haline gelince dünyaya ışık saçmaktadır. Dünya halkı da onun aydınlığından faydalanmaktadır. Ay büyüyüp tamamlanarak en yüksek noktaya çıkınca da yine eksilmeye ve güzelliği gitmeye başlamaktadır. Sonucunda da parlaklığı azalmakta ve kaybolmaktadır. Sonra küçük olarak yeniden doğmakta ve yine büyümekte; ama sonunda yine küçülmektedir (Hacib, beyitler: 733-737).

Mutluluk anlatısında düşünülmesi gereken bir nokta vardır. Mutluluk geçicidir; ancak insan onu kendisine bağlayabilir. Bunun için de doğru olmak, anlayışa ve bilgiye sahip olmak, iyilik yapmak gerekmektedir. Vurgulanan bir gerçek daha vardır: Kişinin kendisini unutmaması ve kendini bilmesi. ''Kendine hâkim ol (...) İnsan kırk yaşına gelir ve kendi doğasını bilmezse, nutuk sahibi olmasına rağmen o tam bir hayvandır (...) Kendini unutma (Hacib, beyitler: 1323, 4635, 4637, 5409). Ölümü ölmeden önce anlamış olan, insanlara karşı insaniyle hareket eden, işe yarayan ve faydalı olan mutluluğu kalıcı olarak yakalamıştır (Hacib, beyitler: 1474, 1595-1600, 1619). İyilik kavramını bugün dahi bilindik biçimde vicdan ve merhametle açıklanmamaktadır. Hacib, ''bütün iyiliklerde aklın payı vardır'' der (Hacib, beyit: 2454).

İnsanın temelleri bilgi ve erdemle atılmaktadır. "İnsan nedir?" sorusu metin boyunca açıklanmaya çalışılmaktadır. ''İnsan derler, ama insan kimdir; insan başkalarına faydalı olan ve onların işlerini gören kişidir (...) Başkalarına faydalı olabileceğin yerde insanlara karış (...) İki türlü insana insan derler; biri öğreten, biri öğrenen (...) Faydalı ol, ölü olma (...) Ancak insanlara faydalı olan kişiye insan denir'' (Hacib, beyitler: 3217, 3270, 3408, 3928).

Kutadgu Bilig'te erdemli davranışın iyi niyet kavramıyla doğrudan ilgisi kurulmaktadır. 18. Yüzyıl Aydınlanma filozofu Kant'ın etik görüşünden bildiğimiz bu kavramın kendisinden yaklaşık 850 yıl önce karşımıza çıkması önemlidir. ''Kişi gönlünde iyi niyet besleyerek hareket ederse, o dünyada istediği her işte başarılı olur. İyi niyetle hareket eden her zaman iyilik görür; Niyetini gerçekleştirmese bile bunun karşılığını bulur'' (Hacib, beyit: 5733).

Sonuç ve Değerlendirme

Kutadgu Bilig üzerine yapılan çalışmalar bu metnin genellikle toplum ve devlet işlerini düzenleyen içerik taşıdığından söz etmektedir. Oysa incelendiğinde Yusuf Has Hacib "kişi" kavramını sıkça kullanarak değerlerin soyut ve insanüstü bir alanda değil insanda gerçekleştiğini vurgulamaktadır. Bu bakımdan felsefi bakışla değerlendirilmesi gereken bir metin olarak Kutadgu Bilig adalet, mutluluk, iyilik, akıl, anlayış ve bilgi gibi pek çok değerin içeriğini yeterince açıklamaktadır. Merkez konumda olan insan ancak değerleriyle insan kalabilmektedir. Metnin başta insan ve değer felsefenin alanında incelenmesi gerektiği açıktır. Bilgi kuramı, siyaset felsefesi ve toplum felsefesinin de önemli ipuçlarını barındırması bakımından incelenmesi gerekmektedir. Adalet ve mutluluk kişinin insan olmasını sağlayan temel değerlerdir. Mutluluğun geçici ve kalıcı yönü insanın sahip olduğu değerlerle ilgilidir.

Kaynakça

Genç, R. (1997), *Kaşgarlı Mahmud'a Göre XI. Yüzyılda Türk Dünyası*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları: Ankara.

Hacib, Y.H. (2008), *Kutadgu Bilig*, (Çev. Prof. Dr. Reşid Rahmeti Arat), Kabalcı Yayınevi: İstanbul.

İnalcık, H. (2016), *Kutadgu Bilig Araştırmaları Tarihi* içinde, (Hazırlayanlar: Jamal, G.-Kafkasyalı, M.S.), T. C. Başbakanlık Yurtdışı Türkler ve Akraba Toplulukları Başkanlığı: Ankara.

Jamal, G.-Kafkasyalı, M.S. (2016), *Kutadgu Bilig Araştırmaları Tarihi*, T. C. Başbakanlık Yurtdışı Türkler ve Akraba Toplulukları Başkanlığı: Ankara.

Türkiye Diyanet Vakfı, (2002), ''Kutadgu Bilig'', *TDV İslam Ansiklopedisi*, cilt: 26, Ankara, ss.478-480.

DOĞU-BATI ARASINDA ZİYA SOMAR

Sadık Erol ER

Özet: Ziya Somar, geleneğimizin önemli düşünürlerinden birisi olmasına rağmen, fikirleri üzerine yeterli çalışma bulunmamaktadır. Eserlerinde en belirgin izlek doğu ve batı gerilimidir. Somar, bu gerilimden yeni bir düşünce fikri üretmenin temel koşulunu alımlama veya içkinleştirme yönteminde görür. Çünkü Somar, devşirme fikirler ile bu gerilimin aşılamayacağını ve aynı zamanda özgün bir düşünce üretilemeyeceğini belirtir. Bu bağlamda felsefe ona göre bu alımlama stratejisinin en temel dayanağıdır.

Anahtar Kelimeler: Doğu, Batı, felsefe, alımlama, yerellik, evrensellik

ZİYA SOMAR BETWEEN EAST and WEST

Abstract: Although Ziya Somar is one of the important thinkers of our tradition, there is not enough work on his ideas. The most prominent theme in his works is tension between the east and west. Somar sees in the method of reception or immanent critique the basic condition of producing a new idea of thought from this tension. Because, somar states that this tension cannot be overcome with collecting ideas and no original thought can be produced at the same time. In this context according to him, philosophy is the basic foundation of this reception strategy.

Keywords: East, West, philosphy, reception, localness, universalism

Toprağımızı sadece geçinebileceğimiz bir 'yer' diye değil, üstünde insan olarak dünyamızı düşünüp hayatımızı irademizle yürüteceğimiz bir 'mesuliyet'in maddi temeli diye seviyor ve onda en büyük kuvvetlerin derin kaynaklarını buluyoruz.

Ziya Somar

O, bir kalıp, bir kalıp, bir dogma adamı değil, bilgilerini akışkan hayata aktarırken onlara geniş boyutlar katmasını bilen bir aydındı. Felsefe ve edebiyat arasındaki bağları vurgular, bağlamlar kurar; aklın, sezginin yöntemin hakkını verir ve bu bolluk içinde kendini dağıttığı da olurdu. Konuşmaları, tartışmaları bir çağlayan gibi akardı boyuna. Kabataş Erkek Lisesi'nin ek yapılarından birindeki odasına girdiğiniz mi kendinizi döşemeden tavana yığın yığın ve kullanılmaktan yıpranmış kitap dizilerinin arasında şaşkın, çaresiz hisseder, dakikalar ilerledikçe dirilir ve Somar'ın büyülü havasında ısınırdınız. İncelemelerini, çevirilerini bastıramayışından gelen hırçınlıklar altında, iç aydınlığı olan, iyimser bir adamdı. Üzüntülü kimseleri neşelendirmesini bilir, sofralarda sanatın, edebiyatın eşliğinde güler yüzlü, konuşkan olunsun isterdi.

Behçet Necatigil

Ziya Somar, özellikle Hilmi Ziya Ülken, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Nurettin Topçu, Vehbi Eralp gibi isimlerle birlikte cumhuriyetin erken döneminin önemli düşünürlerinden birisidir. İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden mezun olduktan sonra Topçu, Hamdi Akverdi ve Eralp ile birlikte Fransa'ya giden Somar, Darülfünun'un 1933'te üniversiteye dönüştürülmesinden sonra, "Mehmet İzzet ve Türk Felsefe Düşüncesinde İdealist Akım" konulu teziyle, felsefe dalında Türkiye üniversitelerinden doktora alan (1946) ilk kişidir.[1] Tanzimat'tan sonraki tüm aydınlarımızın sorunu olan ülkemizde felsefi düşüncenin ve tavrın oluşturulması/yerleştirilmesi meselesi –doğu-batı gerilimi/sentezi- Somar'ın felsefeden, sosyolojiye, tarihe ve edebiyata kadar geniş bir zeminde inşa etmeye çalıştığı düşüncelerinin genel istikametini belirler. Aslında kendinden önceki birkaç kuşağın maruz kaldığı –özelde Fransa orjinli– "zihniyet dönüşümü" sancılarını yaşayan tipik bir doğulu aydındır. Tanzimat ve onu takip eden dönemlerdeki diğer felsefi/edebi akımlardaki Batı –Fransa– etkisini Ziya Somar şöyle anlatacaktır: "Bugün hemen bütün edebiyatçılarımızca kabul edilmektedir ki, Tanzimat'tan sonra gelen edebiyatımızı, daha evvelki devirlerden ayıran başlıca vasıf, garp edebiyatının, bilhassa ve hatta sadece Fransız edebiyatının bu edebiyat üzerine yaptığı tesir, oynadığı roldür" (Somar, 1939a, s. 249). Bu tarihsel saptama kendi entelektüel seyrinin de bir pusulası gibidir. Çünkü onun eserlerinin kodları Tanzimat ve özellikle de II. Meşrutiyet dönemindeki düşünsel hareketleri çözme üzerinedir.

Ancak, Somar'ın eserlerinde çağdaşı sayılabilecek olan Hilmi Ziya Ülken'de olduğu gibi sistematik ve bütüncül bir felsefe anlayışı bulmak zordur. Zaten onun acil sorunu da kendince bir felsefe oluşturmaktan ziyade "içinde bir neslin ihtiyarlayamayacağı" kadar yakın bir zamandan başlayan felsefi kültür terbiyesine odaklanmak olmuştur. Bir "felsefi geleneğimiz/felsefemiz var mı?" gibi yıllarca tartışılmış ve hala da tartışılan ve "verimli" bir içkinleştirme alanın önünü tıkayan bir perspektiften ziyade, felsefi düşünüşün temel dinamiklerini ülkemizin şartları ve insanımızın zihniyeti çerçevesinde ele almayı yeğleyen Somar, en genel anlamda bir felsefe tanımına geçmeden önce bir "felsefe ruhundan ve onun hangi şartlarda ortaya çıktığına dikkatleri çeker:

> Bir tefekkür sistemi, ancak insan zihninin kainat ve cemiyet hadiseleri karşısında doğacak yeni ve her an değişen sonsuz uygunsuzluklarına, bu uygunsuzluklardan doğan sıkıntı ve buhranlara, kendi kuvvetlerini israf ederek yeni bir vaziyet yaratmak

[1] Prof. Dr. Zeki Arıkan'ın aktardığına göre bu tez Ziya Somar'ın tüm çabalarına rağmen basılamamış; ancak bazı önemli bölümleri Fikirler dergisinde yayımlanmıştır. Yine Arıkan'a göre Fikirler dergisi bu önemli çalışmanın önemini şöyle açıklıyordu: "Doktor Ziya Somar bu eseriyle sadece bir monografi vermiş olmuyor; kendi değerlerimize karşı duyduğumuz bir kayıtsızlık ve alakasızlık haliyle fikir adamını hep dışarıda arayışımızın da haklı tenkidini yapmış bulunuyor." Prof. Dr. Zeki Arıkan (aktaran), "Bir İzmir Tarihçisi: Ziya Somar" içinde, http://web.deu.tr/ataturkilkeleri/pdf/dergisayı3/c1. s. 242. Ayrıca bu makale oluşturulurken, Sadık Erol ER, Ziya Somar' maddesinden de yararlanılmıştır. Bkz., Tanzimattan Günümüze Türk Düşünürleri, (ed.) Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay, Cilt 4, s. 2568-2578.

> ve böylece daima kendinden veren ve yaratan devamlı bir cehit iradesi ile ve hayat gibi mütemadi bir oluş yolunda, daima yeni menzillere erişmek sayesinde kurulur ve tutunur. Felsefe ruhu, bu cehit ve israftan çekinmeyen, onu arayan, bu tükenmez doğunun ta kendisidir. (Somar, 1939b, s. 7.)

Doğu-Batı gerilimini yansıtan bu ifadeler ışığında bakıldığında Somar'ın ülkemizdeki felsefenin niteliğine yönelik olarak yaptığı bu tespitler, gerek kendinden önceki gerekse de kendi kuşağında yer alan (hatta günümüzdeki) aydınların içinde bulunduğu durumu yansıtır. Bu bağlamda onun hışmından en büyük payı tercüme faaliyetleriyle yüzünü batıya dönmüş "batı öykünücüsü" aydınlarımız alır. Özellikle "tercüme faaliyetlerini" hedef alan Somar şunları söyler:

> "memleketimizin felsefi bir kültür terbiyesi alması, içinde bir neslin ihtiyarlayamayacağı kadar yakın bir zamandan başlar; ve bu felsefe terbiyesini başlatan ilk hareketler, memleketin fikir tarihine yeni bir görüş ve kıymet miyarı getirecek büyük fikir yaratıcılarından doğmadığı için, elbette ki bu uyanış fikri ve hayati her türlü zaruret ve şartların tabii inkişafı içinde olmamış ve ancak bir aşı gibi, kültür bünyesine naklolunmuştur." … "kısa ve üstünkörü nakil vasıtalarıyla memlekete öbek öbek bilgi taşımak, ilmi bir fazilet haline girdi; ve tercüme bu vasıtalar içinde en salahiyetli rol oynadı "Belki asırların kapalı ve boş bıraktığı bir bilgi anbarının ilk sefalet ve fakirliğini gidermek yolunda tutulacak en yakın ve kestirme hareket sayılabilecek olan bu (ilim transiti), yavaş yavaş dağınık, ekleme ve gelişigüzel bilgilerle kafaları süsleyip ağırlaştırırken, öbür tarafta da her şeyi hazır ve en kısa yoldan tedarik ederek, zorluksuz ve iktisadi bir 'titre' elde etmek hevesini de yerleştirdi ve bu, memleketimizin kültür uyanışına, fikir yaratıcılığına karşı yapılacak fenalıkların en büyüğü, hastalıkların en elimi oldu" (A. g. e., s. 7).

Somar'ın bu kışkırtıcı yorumunda da anlaşılacağı gibi içinde bulunduğumuz düşünsel buhranın temel sorunu açıktır: tercümelerle "israfsız, hazır ve kısa yoldan gelen bilgilerin" yeterince içselleştirilememesi ve yine "yıllarca bu felsefe toprağında çalışan vasıtalarımızın hala mahsul veremeyişi, bu hazır ve (israfsız yiyicilik) ruhudur. Somar'ın yaptığı bu eleştirilerin genel algı düzlemine dikkatleri çeken Ali Utku, dönemin paydaşlarında da bu endişenin bulunduğunu ifade eder. Bu endişenin ana omurgası Utku'ya göre sadece o döneme ait değildir, tarihsel bir yazgı olarak içine günümüz kuşağını da almaktadır. Çünkü, "kültür dünyamızda felsefe içeriden tekâmül eden bir gelişim olarak değil, dışarıdan kırılma üreten bir yenilik olarak geldiği için felsefede bizim kuşağımızın da içinde yer aldığı bir zorunlu "aktarma ve öğrenme evresi" yaşanmışsa da bu süreçte felsefi düşünce üretiminin kendisinin karakteristik olarak bir tercüme faaliyetine dönüşmesinden söz ediliyor" (Utku, 2017, s. 24).

Öte yandan "tercüme faaliyetlerinin yıkıcı etkisine" vurgu yapan Somar'ın "kendi düşünsel değerlerimize" ve "yerelliğe" atfı etnik heyecanları kışkırtmak ya da öze dönmek değildir. Somar'ın milliyetçi bir zihniyetin kalıpları/sınırları içine hapsedilemeyeceğinin altı çizilmelidir. Somar, fikir adamının dışarıda aranmasına ne olursa olsun karşı değildi, çünkü dışarıdaki fikir zenginlikleri-

nin ithaline bizzat kendisi çevirilerle zaten girişmişti. Fakat filtresiz ve müdahale edilmemiş bir "dış dünya hayranlığının" zamanla korkunç bir aşağılık kompleksine dönüşeceğini, hatta cumhuriyet düşüncesini Türkiye'de bir anomali haline getireceğini adeta seziyordu (Çutsay, 2016, s. 42). Yukarıda ifade ettiğimiz gibi Somar'ın, fikir adamının dışarıda aranmasına karşı olmaması onu vulgar milliyetçilikten uzak tutmuştur ve bu düşüncesini somutlaştırdığı yegâne eserlerinden birisi de Bergson çalışmasıdır. Erken Cumhuriyet dönemindeki aydınlarımız için -Mustafa Şekip Tunç, Rıza Tevfik, Nurettin Topçu, Mehmet Emin Erişirgil vd.- Bergson, önemli bir isimdir. Bergsoncu mistisizm ve özellikle *Elan Vital* (hayat hamlesi) anlayışı biz de hemen karşılık bulmuş, kökü bu topraklarda olan bir düşünce, felsefe ve kültür üretebilmenin itici bir kuvveti haline dönüşmüştür. Ya da başka bir ifadeyle insanları kendisine çeken mistik ahlak kahramanları hakkında Bergson'un düşünceleri, sıkıntılı yıllar yaşayan Türk insanına örnek bir insan modeli sunar ve Mehmet Emin Erişirgil'in de işaret ettiği gibi "bu örnek modeli Mustafa Kemal Atatürk'ün şahsında somutlaştırır" (Gündoğan, 2007, s. 142-143). Somar'da Bergson adlı kitabının giriş sayfalarında Bergson'u bir işaret fişeği olarak seçmesini şöyle açıklar:

> "En açık bir felsefe ruh ve terbiyesini verecek sistem, bize göre Bergson felsefesidir. O bize, her felsefenin nasıl bir filozof ruhundan sızıp gelmiş, yeni, yepyeni bir yaratıcı fikir-hads ile doğduğunu, fakat bu hadsin bir sistem haline gelmesi için ne gergin ve düşmez bir ruh didinmesi içinde çalıştığını, en açık ifadesi ile söyleyecektir. O bize, felsefe ihtiyacının sırf sistemler içinde çiğnene çiğnene açılıp hazırlanmış bir yoldan, daima çıkılmış bir tepeye tırmanmak, sonra oradan her kolun derin yarıkları içine girip dalmayı istemeksizin tepeden bir bakışla realitenin uzak perspektiflerini almak olmadığına, belki her felsefe ile, insan ruhunun, hayat ve eşya karşısında, kendini yeniden bulup yeni bir vaziyetle yeni bir kıymetler alemi içine attığına en kuvvetle inandıracaktır" (Somar, 1939b, s. 12)

Somar için "Türk kültüründe bulunan bazı kavramları felsefileştirmek, Türklerin hayat hakkındaki tasavvurlarını felsefi bir platformda tartışabilmek, felsefi bir sistematiğe yerleştirebilmek açısından da bir imkân ve model sağlamış olur. Bu tarz bir ahlâk anlayışının, kurtuluş mücadelesi veren bir millet üzerindeki olumlu etkisi aşikârdır" (Bayraktar, 1998, s,. 68). Somar'ın tespiti bu noktada oldukça ilginçtir: "Bir kelime ile, Bergson felsefesi bizde felsefe ruhunun daha henüz bulmadığı o derin hayat kaynaklarına götürecek en gözü pek, soluğu en uzun bir yol gösterici olacaktır" (Somar, 1939b, 13). Bergson örneğinden de anlaşılacağı gibi Somar'ın odaklandığı nokta, bütüncül anlamda Batı felsefesini özümseme sürecindeki aydınlarımızın, "içkinleştirme ve üretim"e yeterince sağlıklı geçiş yapmadıkları üzerine idi.

> Bu ilginin milliyetçi/şoven bir düzeysizlik propagandasına karşılık gelmediği eklenmelidir. Burada, Avrupa aydınlanmasının peşine takılmak, kendini ona eklemek ve ona layık olmaktan çok, çağdaş düşünceyi bünyemize tüm sivrilikleriyle, hatta radikalliğiyle ithal etme, çağdaş fikri bizde yeniden üretme kararlılığı öne çıkıyor.

> Bunu, Türkiye'ye bir anomali olarak bakma fikrine cepheden karşı çıkan bir erken "aşı" olarak da görebiliriz. Fikri dışarıda olan bir kuruluşun, kendisini koruyamayacağından, dışarının değişen arzuları doğrultusunda kısa sürede çözülebileceğinden mi korkuyordu? Altını bu kadar sert doldurmasa bile, bu muhtemelen böyledir (Çutsay, a. g. m., s. 42).

Dünya'da ve Bizde Anarşi/Anarşizm kitabının giriş bölümleri bu minvalde oldukça açık ve etkileyici ifadeler ile doludur. Somar, 1968 öğrenci hareketlerinin içi boş bir yığın hareketi olmadığını aksine üniversitelerin bağrından çıkan bir fikir hareketi olduğunu düşünür. Bundan dolayıdır ki döneminin 68 olaylarına yönelik olarak devletin aldığı güvenlik tedbirlerini şiddetli bir şekilde eleştirir. Çünkü bu hareketi boğmadan önce, içeriğinin felsefi-politik, etik bir şekilde anlaşılması gerektiğini salık verir. Anarşizmin ilerici bir yönüne dikkat çekerken, batıdan ve bizden bir örnek verir:

> Fransa'da ve Almanya'da (genç Fransa) ya da (genç Almanya) deyimiyle ortaya çıkan kültür ve inanç savaşmaları hatta V. Hugo'yu yirmi bir, yirmi iki yaşında romantizmin lideri yapan (devrimci ve savaşçı) edebiyat akımı bu tazelenen dünya hareketinin birer evrimi değil midirler? Bizde Tanzimat'tan sonra kendini gösteren eski yeni çatışması, yaşlı (iktidarın), genç toplum ve insan arasındaki patlak veren iki ayrı dünya düzenini işaret etmiyorlar mı? (Namık Kemal)e yirmi dört, yirmi beş yaşında devlete bayrak açıp Avrupalara uygarlık aşkına gitmenin cesaretini (gençlik gücü) vermemiş idiyse nereden gelmişti bu ataklık? (Somar, 1970, s. 18)

Ona göre, 1968 gençlik mayıs hareketleri denilen olayları, "sadece devlet düzeni ve –anarşi antagonizm–i ile açıklamaya kalkışmak, daha önce vurguladığımız gibi olaylardaki çeşitli faktörleri, psikolojik, sosyal, özellikle ekonomik yapı zorlamalarını gözden kaçırmak olacaktır". Çünkü bu hareketlerin "düşmüş, başıboş gençlik sürüsünden gelmeyip de üniversite gençliği etrafında halkalanmış olması" oldukça düşündürücüdür. Ancak Somar için ortak payda aynı olsa da (68 hareketine atıf) her ülkenin kendine özgü koşulları mevcut hareketin anlamı ve içeriğini farklılaştıracaktır. Kavranılması ve üzerinde durulması gereken sorun budur ve karşımıza yine doğu-batı gerilimi/karşılaştırması çıkacaktır. Fransa ve Türkiye'nin özgül koşullarını üzerinden yapmış tespitler düşündürücüdür:

> Avrupa da özellikle Fransa'da başladığı sanılan bu (mayıs gençlik ayaklanmaları) hareketi başında Cohl Bendit gibi anarşist ruhlu genç liderlerin bulunması, anarşizmi, bu gençlik hareketinin içten ve arkadan kımıldatan başlıca ideolojik eğilim gibi, yeniden karşımıza çıkarıyor. Oysa hangi ahlak, hangi eğilimi simgeleyerek ortaya çıkarsa çıksın her gençlik hareketi, eskiye karşı bir dikiliş halidir. Orada istenmeyen ve istenmemesi için çok derin nedenler olan değerler, eski kurallar ya da kurumlar artık atılmak aşılmak isteniyor. Türkiye'de ise durum çok farklıdır: Yalnız Türkiye'nin ve Türk gencinin bunalımı daha başka nitelik gösteriyor. Başka memleketlerde, o memleketin genci direndiği yerde, ayağının bastığı her çöküntüde kendi toprağının katılığını ya da yumuşaklığını, sıcaklığını, soğukluğunu, rutubetini duyar. Ama Türk gencinin şansı bundan çok değişik, onun ayağı kaldırdığı ve vurduğu zaman da çarptığı yer kendinin sesini vermez. Onun için daha büyük bir boşluk içinde patla-

yıp sönüyor bu hareketler. Üniversitesini batılılardan çevirmiş, kitaplarını, bilimini, felsefesini, her şeyini el çabukluğuyla çevirmiş, uydurmuş ve kendinden çok az şey yapmış olan bir geçmiş zamanın kundaklayıp büyüttüğü Türk genci şimdi, kendi dünyasını tutamamanın boşluğu ve nereye gideceğini kestirememenin şaşkınlığı içindedir (A. g. e., s. 21).

Somar, mevcut anarşist hareketleri, tek ve benzer bir plan içerisinde açıklamaz. Çünkü bu hareketlerin düşünsel zemini ülkelerin kültürel özelliklerine göre farklılık taşıyabileceği için ortak reçeteler sunmak ta bir yanılgıdır. Ülkemizin özgül koşulları üzerinden bir söylem yürütmek mümkünse, "gençlerimiz ne istemektedir?" Bu sorun onun için, o anki tarihsel bir kesiti açıklamanın ötesinde Tanzimat ile başlayan Batı yörüngesine takılmış bir (döner daire) gibi durmadan dönen, fakat bir türlü kendinden bir noktaya tutunup yerini bulamayan) maarifimizin yanı sıra bütün dillerde gezen ve bir "yersizyurtsuz"luk psikozuyla oradan oraya savrulan aydınlarımızın temel sorunu olmuştur. Bu vesileyle 68 hareketi "çeşitli yabancı baskılardan, sömürü düzeninin çarklarından, emperyalizmin boyunduruğundan kurtulmak nedenine dayanır. Bir üniversite üyesinin deyimiyle 'yıllar yılı uyuşmuşluğun, kasten geri bırakılmışlığın sancısını çeken bu genç kuşak' bu devrimci hareketin içine giren üniversite genci, haklı bir davanın kahramanıdır. Bu (uyuyanların isyanı), başkaldırısıdır ve bu başkaldırış yeni bir yönetime, yeni bir düzene giden evrimci yolların açılması içindir" (A. g. e., s. 21).

Somar için 68 hareketinin talepleri önemlidir ancak bu talepleri sağlıklı bir şekilde içkinleştirmek her şeyden önce ülkemizin kültürel kodları üzerinden yapılmalıdır. *Anayol* dergisinin ilk sayısında ifade ettiği gibi "gecekondu fikirler ile" yapılacak bir eylemlilik hali değildir bu. Bu talep bir gericilik özlemine veya "etnik bir delirium'a değil, Türkiye ve Türkçe'den hareketle bir kültür yurtseverliğine" yaslanır. Somar için din ve dincilik, her türlü yurttaşlaşmanın ve insanlaşmanın önünde düz ve kanlı bir duvar gibi yükselen büyük engeldir. Tek derdi, cumhuriyetçi sıfatını hak edecek sertlikte ve derinlikte bir Türkiye'dir. 1960'ların hemen başında, muhtemelen 1961'de 27 Mayısçıların "maarif sorumlularına" (Bedrettin Tuncel) sunduğu anlaşılan ve eksikli kopyalarına sahip olduğumuz bir raporda, sanki ömrünün maarif bilançosunu çıkarırken "bu satırları yazan" diye başladığı bir paragrafta, "İsviçre'ye gitmediyse Sivas Kabakyazı'sına İsviçre havasının serazat fikirlerini getirtti; Erzurum'da Fransız üniversitelerinin felsefe kafalarını konuşturdu; vatanı yabancı diyarlarla değil, yabancı diyarları vatanla şereflendirmekten şeref duydu" ifadelerine yer veriyordu (aktaran, Çutsay, a. g. m., s. 45).

Bu bağlamda hayatında ve düşüncesinde önemli bir yer edinen İzmir'e kısaca olsa da değinmekte fayda var. İzmir, onun akademik ve düşünsel kariyerinde önemi bir yer tutar. Nitekim doktora tezini de İzmir'de görev yaptığı sürede kaleme almıştır. 1941-1950 arasında İzmir'de öğretmenlik yapan Somar için bu yıllar, gerek bir aktivist gerekse de bir düşün adamı olarak çok önemli ve verimli bir dönemdir. Çoğu yerel gazete olmak üzere onlarca makalesi, çeşitli konferansları, İzmir tarihi üzerine derinlikli incelemeleri, sosyolojik bağlamda çok önemli sayı-

lan kooperatifçilik üzerine incelemeleri ve dostları ile güzel anıları onun burada sayılabilecek birkaç önemli olayıdır. Aynı zamanda İzmir ile ilgili iki önemli eser kaleme alır: *Bir Adamın ve Bir Şehrin Tarihi: Tevfik Nevzat/İzmir'in İlk Fikir-Hürriyet Kurbanı ve Yakın Çağların Fikir ve Edebiyat Tarihimizde İzmir*. Bu eserlerde de açıkça görüleceği üzere İzmir, Somar'ın "yerellik" düşüncesinin ete kemiğe büründüğü bir yerdir:

> Somar, İzmir'in kültürel kimliğinin oluşumunu ortaya koymaya çalışırken bir şehrin tarihinin nasıl yazılabileceği sorusuna da açıklık getirmektedir. Yerli malzeme, yerli kaynaklar, yerli kimlikler Somar'ın geniş bakış açısı içinde yerel, ulusal ve evrensel boyutlar içerisinde ele alınmış ve değerlendirilmiştir. Bu sebeple Somar'ın İzmir'i konu alan araştırmalarının yalnızca bu şehirle sınırlı olduğunu söylemeye olanak yoktur. Çünkü İzmir'deki gelişmeler, aslında Türkiye'deki gelişmelerin buradaki kıvılcımları, uzantılarıdır. Ancak İzmir'e özgü koşulların da yakalanması gerekir. Başka bir deyişle bu özel koşulları yakalamadan sorunları çözmek, açıklamak son derece güçtür. İşte Somar, İzmir'deki fikir hareketlerini, sosyal gelişmeleri, kooperatifçilik olgusunu hep bu anlayışla inceledi ve yorumladı. Tevfik Nevzat'ı incelerken, özgürlük kavramını, kahramanlarını tarihimizin akışı içinde yerli yerine oturttu" (Arıkan, a. g. m., s. 257).

Sonuç olarak Somar, "ayakları toprağa sağlam basan" bir aydın, cumhuriyetçi ve memleket düşkünüydü. Tanzimat'tan bu yana Batılılaşma sürecinin ana istikameti olan Doğu-Batı ilişkisinin getirdiği gerilim ve yabancılaşmayı yaşayan ve aynı zamanda bunu aşmaya da çalışan Somar, salt "devşirme" fikirler ile düşünce üretilemeyeceğini belirtir. "Fikirsiz bir yurt sevgisine saygı duyması da mümkün değildir" (Çutsay, a. g. m., s. 46). Felsefeyi bir kültürün, uygarlığın *özbilince* kavuşması olarak kabul eden Somar'ın bu tavrında, yaşadığımız kültür ve uygarlık bunalımlarını/sorunlarını anlamaya ve kendi istikametimizi belirlemeye yönelik ipuçları, işlenmeyi ve geliştirilmeyi beklemektedir.

Kaynakça

ARIKAN Zeki, "İzmir'in Fikir, Sanat ve Edebiyat Tarihine Önemli Bir Katkı. http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/45/816/10342.pdf.

BAYRAKTAR Levent, "Bergsonculuğun Türkiye'ye Girişi ve İlk Temsilcileri", Felsefe Dünyası, Sayı 28.

ÇUTSAY Osman, "Düşünce Tarihimize Kazınmış Bir Cumhuriyetçi: Dr. Ziya Somar ve Biz", *Bilim ve Gelecek Dergisi*, Sayı 148, 2016.

GÜNDOĞAN Ali Osman, *Bergson*, Say Yay., İst.2007.

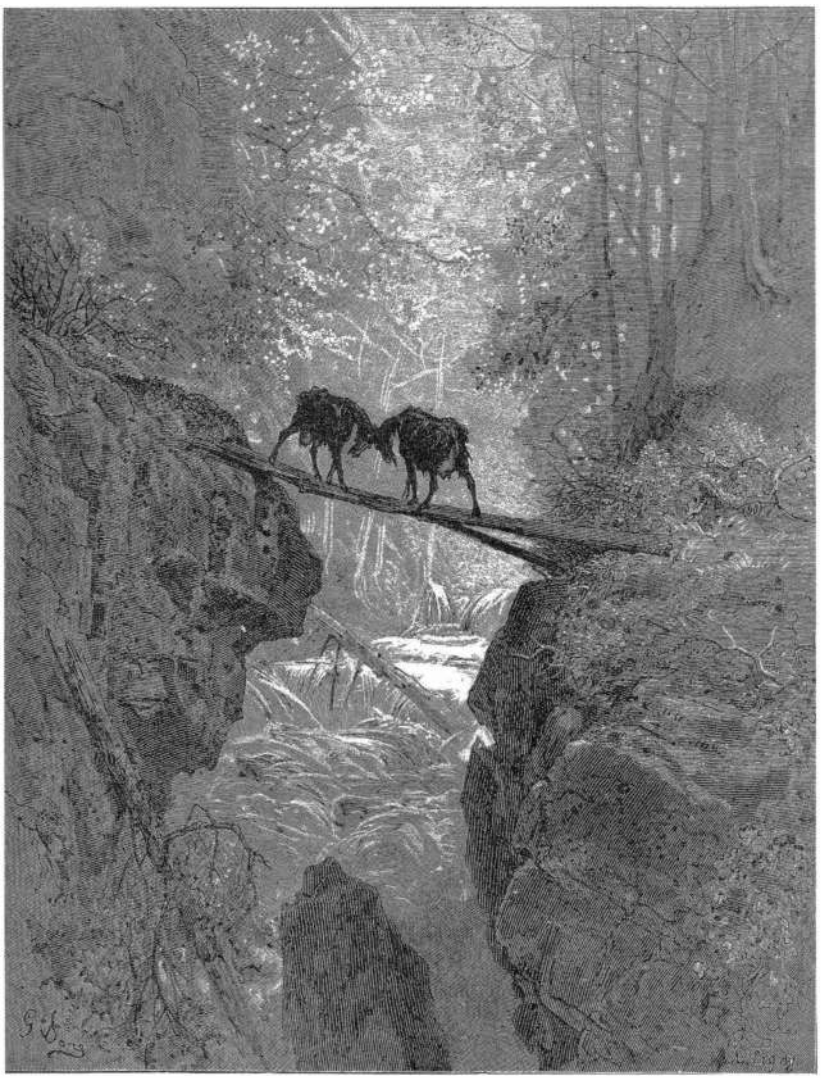
SOMAR Ziya, *Bergson*, Suhulet Kitapevi, İstanbul, 1939b.

____ "Namık Kemal ve Victor Hugo", *Kalem Dergisi*, Sayı 12. 1939a.

____ *Dünyada ve Bizde Anarşi, Anarşizm*, Erdini Basım ve Yayınevi, İstanbul, 1970.

____ *Bir Adamın ve Bir Şehrin Tarihi: Tevfik Nevzat/İzmir'in İlk Fikir-Hürriyet Kurbanı*, İzmir Büyükşehir Belediyesi Yay., İzmir, 2001.

____ *Yakın Çağların Fikir Ve Edebiyat Tarihinde İzmir*, İzmir Büyükşehir Belediyesi Yay., İzmir, 2002.



Gustave Dore

DİYALOGLAR: TARİH ve GERÇEKLİK

Prof. Dr. Könül BÜNYADZADE

Özet: Makalede diyalogun yeni, geleneksel olmayan biçimi analiz ediliyor. Yazarın "ruhani diyalog" veya düşüncelerin kesişmesi adlandırdığı bu diyalog türünü dinlerarası, kültürlerarası, uygarlıklararası ve diyalogun bütün diğer biçimlerinin temelinde duran ve onların başlıca yönlendirici kuvvesi olarak analiz ediyor.

Araştırmada önce geleneksel olmayan diyalogla geleneksel diyalog karşılaştırılıyor, Doğulu ve Batılı fikir adamlarının yaratıcılığına dayanılarak onun özgün tarafları gösteriliyor. Daha sonra geleneksel olmayan diyalogun çağdaş bilgi kaosu bağlamında tahlili yapılıyor.

Makalenin sonuncu bölümü geleneksel olmayan diyalogun esas prensiplerinin analiziyle ilgilidir ve burada dilin önemi vurgulanıyor.

Makalenin sonuç kısmında bir daha geleneksel olmayan diyalogun herşeyden önce her bir insanın kendinde başlamakla objeyi iki görünüşte gözden geçirmek, hem de farklı düşüncelerin bir düzlemde – bir şahsın idrak prosesinde karşılaştırmak imkânı kazandığı vurgulanıyor.

Anahtar kelimeler: Geleneksel olmayan diyalog, diyaloq, monoloq, Doğu-Batı, düşüncelerin keşişmesi, fikir teatisi, bilgi kaosu, Ben, manevi diyalog

DIALOGUES: HISTORY and REALITY

Abstract: The article considers a new, non-traditional form of dialogue. Calling it a "spiritual dialogue" or the intersection of thoughts, the author comments on this type of dialogue as a basis for interreligious, intercultural and intercivilizational dialogues, seeing it as their main motive force.

In this study, firstly, traditional and non-traditional dialogues are compared and indicated their specific features on the basis of the work of the Eastern and the West thinkers. Then the nontraditional dialogue is has been considered in the context of modern information chaos.

The last section of the article is devoted to the analysis of the basic principles of non-traditional dialogue, emphasizing the role of language.

The conclusion of the article once again highlights the importance of non-traditional dialogue that starts in the inner world of the human being, which gives him a possibility to observe an object from two viewpoints and merge and these different views in the mind.

Keywords: Non-traditional dialogue, dialogue, monologue, East-West, the crossing of thoughts, the exchange of ideas, information chaos, Ego, spiritual dialogue

Giriş

Bilim ve teknolojinin en son başarılarına sahip Batı bugün maneviyat bunalımına girdiği gibi, İslam Doğusu da her ne kadar kendi manevi zenginliğiyle dünyayı hayran bıraksa da, derin ekonomi ve siyasal gerileme içinde bulunmaktadır. Problemlerin çözümü yönünde karşılıklı görüşmelerin yapılmasına, eserlerin yazılmasına, kongrelerin düzenlenmesine rağmen konunun değerlerin seçmeci birleştirilmesi veya tarafların hoşgörülü münasebeti olmadığı gibi önemli bir olguyu vurgulamak gerek. Problemin çözümü herşeyden önce her bir kişinin düşüncesinde "diyalogların" oluşmasında, yani kendi maneviyatı açısından karşısındakinin düşüncelerini öz düşüncesi olarak algılamasındadır. Selaheddin Halilov'un "Her hangi bir fikrin ne zaman ve kim tarafından söylenmiş olması önemli değil, önemli olan o fikrin öne çıkarılmasıdır. Bu halde, bin yıl önce söylenilmiş bir fikirle yüz sene önceki veya günümüzde söylenilmiş fikir aynı bir küme içinde yer alabilir" diye yazması hiç de rastlantı değildir. Eskilerde öne sürülmüş bir fikre günümüzde araştırmacı yeniden biçim vererek, dönemin felsefi araştırma kapasitesi içine alır. Bu zaman tarihi o kadar da önem taşımaz. Çünkü bu halde felsefe tarihi felsefenin ta kendisidir".[1] Düşüncelerin diyalogu, dinler, kültürler, uygarlıklar arası ve diyalogun diğer bütün biçimlerinin tabanını oluşturuyor ve onun başlıca yönlendirici gücüdür. Daha net söylersek, diyalog, düşüncelerin harmonisinin oluşması ve birinin diğerini tamamlaması için vasıta rolü oynar.

Geleneksel olmayan diyalog salt söz konusu "manevi diyalogların" belirtisidir.

Geleneksel ve geleneksel olmayan diyaloglar

Coğrafi açıdan Doğuyla Batı arasındaki "fikir teatisi" çok daha eskilere dayanıyor ve bu, filozofların da kabullendikleri gibi, fikrin bir mekandan diğerine geçmesi, transfer oluşunu göstermektedir.

Yeni dönemden itibaren, başka deyişle Doğu ve Batı düşüncesinin kutuplaşması sonrası "fikir teatisi" diyalog aracılığıyla yapılmaya başladı. Bu ise artık belirli güçlerin liderlik iddiasına, hakim ve tabi tarafların ortaya çıkmasına neden oldu. Farklı dönemlerde bu şekilde diyaloglar değişik – ekonomi, siyasal, kültürel, askeri ve diğer alanlarda yapılmaktaydı ve sonuç uygun olarak düşünceler arasındaki diyalogların da kaderini olumlu sonuca bağlıyordu.

Geleneksel olmayan diyalogları belirli anlamda fikir teatisinin bir türü adlandırabiliriz. Burada diyalog herşeyden önce sadece insanın kendini idrakı yönündeki bir prosestir. Başka deyişle, masa etrafında, tutanağın gerektirdiği

[1] *Halilov S.S.* Felsefe: tarih ve muasirlik (Felsefi komparativistika). Bakü, «Azerbaycan Üniversitesi», 2006, s. 17-18.

kurallara uyan geleneksel diyalogların yanı sıra, sosyal şuuru şekillendiren ve yönlendiren, taraflar arasındaki ilişkileri daha net şekilde ifade eden "geleneksel olmayan" diyaloglar da olmuştur. Mesela, Batı ve Doğu'nun en yüksek değerlerini içine alan bilimsel eserler, incelemeler, tezler, bedii, hatta sanat eserleri gibi.

Söz konusu diyaloglar taraflar arasında yapılmaz. Bu, kendi kültürünü, dinini başkasınınkiyle kıyaslamak ve bunun vasıtasıyla kendi düşüncesinde neyin doğru neyin yanlış olduğunu öğrenmek, başkasının fikrini kendi fikrinin tamamlanması, mükemmelleşmesi için kullanmaktır. Bu tip "diyaloğa" Hıristiyanlık ve Budizm'i karşılaştıran Voltaire'de[2], Schopenhauer'de veya gerçeğin bütünlükte ve mükemmel şekilde idrak edilmesi için salt İslam'a – Muhammediler'e hitap etmeği tavsiye eden Hegel'de[3] rastlıyoruz. Fakat söz konusu diyalogun en mükemmel şekli kendi görüşlerini, kendi isyan ve fikirlerini Doğulu Peygamber'in Zerdüşt'ün diliyle ileten Nietzsche'de, Mustafa'nın diliyle ileten Cübran Halil Cübran'da ya da Doğu halılarının desenlerini kendi tablolarında kullanan fırça ustası Raffaello'da olmuştur söylersek, zannimizce, hata olmaz. Şunu da vurgulayalım ki, Nietzsche'nin Zerdüşt'ü ve Cübran'ın Mustafa'sı gerçek Zerdüşt ve Muhammet Peygamber'den tamamen farklı olmasına rağmen her iki filozofun kendi şah eserlerini Döğulu bir peygamberin, Doğu'nun tefekkürüyle ışıklandırmak isteğinde bulunmaları gerçekten ilgi çekicidir.

Bu türlü "diyaloglara" istenilen yaratıcılık alanında ve tarihin her aşamasında rastlamak mümkündür. En yeni dönemde de "geleneksel olmayan diyaloglara" hitap eden fikir adamları mevcuttur. Genel izlenim için onlardan birkaçını ele alalım.

Seyyid Hüseyin Nasr İslam Doğusu'nun sahip olduğu zenginliğin kendisine yeteceğini düşünerek İslam aleminin Batıyla çağrışım içinde olmasına karşıdır ve bunu şu şekilde ifade eder: "Gerçek bir İslami Rönesans için ilkel şart... Batı'nın ve modern Batı için nitelikli olan herşeyin etkisi altında kalmamaktır". Seyyid Hüseyin mahiyetlerindeki uygunluğu göz önünde bulundurarak İslam'ın (tasavvufun) Zen-Budizmle, yogayla, Uzakdoğu hikmetleriyle birleşmesinden yanadır: "...Allah'ın sunduğu hikmet hazinelerinden modern dünyanın bulaştığı en tehlikeli hastalıktan ve bugün içinde bulunduğu çıkmazdan kurtaracak tek ilacı kullanmaktan dolayı aralarındaki sıraları sağlamlaştırmaları ve Asya'nın diğer muazzam gelenekleriyle el ele tutuşmaları gerekir" diye yazıyor.[4]

Seyyid Hüseyn'in önerdiği diyalog da bir bakımdan sadece felsefe tarihinin biçimlenmesinde önemli rol oynamış bir aşamayı Batı (Avrupa) felsefesini, onun önemini "dikkate almaksızın" Batıyla (İslam Doğusu) Doğu (Uzak Doğu) arasındadır. Bu ise Vahit düşüncenin – ebedi felsefenin idrak olunmasında ye-

---

[2] *Voltaire.* Iz "Filosofskogo slovarya"; Bogi i lyudi; Voprosı o çudesakh. M., Mir knigi, Literatura, 2006 c. 7, 288 ve s.
[3] *Hegel G.V.* Filosofiya duha / Felsefi billimler ansiklopedisi. 3 c. 3. cilt. Moskva. Mısl, 1977. s. 400.
[4] *Nasr, Seyyid Hüseyin.* İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı. İstanbul, İnsan yayınları, 2004, s. 198.

tersizliğe yol açıyor. Bizim hitap ettiğimiz felsefe tarihinde bir kat daha yükseğe kalkabilmiş, eskinin üzerinde yeni bir tefekkür katı oluşturmuş, islamı tahrif ve inkâr eden değil, vahit düşüncenin ebedi prensiplerini yeni biçimde sürdüren Batı'dır ve burada sıfırdan başlamanın veya aradaki katlardan birini almanın hiç bir faydası yoktur.

Şu anda İslam Doğusu'nda büyük yankıya neden olan daha bir yönelim küreselleşme ve Batılaşma'nın karşıt süreci olarak sunulan "İslamlaştırma" veya "bilginin İslamlaştırılması"dır.[5] Görüşü ilk ortaya atan Seyyid Muhammed Nakip El-Attas olmuş, sonra daha geniş şekilde Filistinli bilim adamı İsmail Faruki ve ABD'de (Virginia) söz konusu görüşe göre şekillenen Uluslararası İslam Düşüncesi Enstitüsü, özellikle de Dr. Abdulhamit E. Abu Süleyman tarafından geliştirilmiştir. Uzmanlar İslam'daki buhranı çözümlemekten dolayı herşeyden önce Batı'da artık yeterince gelişmiş bilimleri İslam prensipleri çerçevesinde, İslam metodolojisine dayanarak ve Müslüman toplumuna uygulamayı uygun görüyordur. Abu Süleyman'ın yazdığıma göre, "Uygarlığa ayak uyduramamak bühranın temelidir. ...Eğer metodolojisi sağlamsa, o zaman onun düşüncesi (tefekkürü) de ona (ümmete) reform çabaları için ve karşılaştığı meydan okumalara göğüs germek için gereken enerjiyi temin etmeğe gücü yetecektir".[6]

Burada söz konusu bilimin İslamlaştırılması ve İslam'ın ideolojisinin yapılması, girdiği bührandan kurtulmasıdır. Fakat İslam'ın ve değerlerinin sadece bir halkın malı olmadığı için paylaşılmasının gerektiğini de unutmamak lazım. Diyalogda kendisinin en iyi değerlerinin yer almasının karşılığı olarak Batı'dan sadece bilim istemek ve Batı'ya sadece bilimine göre değer vermek de kafi değildir.

Geleneksel olmayan diyalog Batı filozoflarında da görülmektedir. İlgiyi çeken şeyin burada önce dünya veya Batı ve Batı olmayan, ya da "biz ve onlar" şeklinde ayrılmasıdır ve diyalog, daha kesin söylersek, çatışma da bunlar arasında cereyan ediyor.

Uygarlıkların halklarına, bölgelerine göre taksimini yapan Samuel Huntington onların çatışmasından yazsa da, bunu da "geleneksel olmayan diyalog" gibi değerlendirebiliriz. S.Huntington uygarlığın "başlıca mahiyetini" şöyle yorumlar: "Uygarlık – en büyük "biz"dir ve bunların arasında her biri kendini kültür açısından kendi evindeki gibi hisseder ve kendini geri kalan "onlardan" farklı tutar".[7]

Seyyid Hüseyn'de görülen kusurun diğer kutbu Goethe'ye aittir. Şöyle ki, felsefe tarihinin önemli bir aşamasını silmek ve gözardı etmek olmaz. "Ekonomiden ve demografiden daha önemli problem Batı'da ahlakın çöküşü, kültürel

---

[5] Islamization of Knowledge. General Principles and Work Plan. Edit. by Abdul Hamid A. Abu Sulayman. International Institute of Islamic Thought, Herndon, Virginia USA, 1995, p. 83.

[6] *Abu Sulayman, Abdul Hamid A.* Crisis in the Muslim Mind. Trans. by Yusuf Talal DeLorenzo. International Institute of Islamic Thought, Herndon, Virginia USA, 1997, p. 35.

[7] *Samuel Huntington.* Stolknoveniye sivilizasiy. Moskva, AST, 2003, s. 51.

süisit ve siyasal açıdan parçalara ayrılmaktır"[8] söyleyen yazar Batı'yı içine almış derin bührandan yazsa da, Doğu'nun kendisinde de tefekkür bühranı sonucu ortaya çıkan bir adaletsizliği – gerçek yüksek prensiplerin, umumbeşeri fikirlerin gölgede kalmasını ve İslamdışı prensiplerin İslam'ın "sembolüne" dönüşmesini, daha önemlisi ise gerçeğe götüren umumbeşeri bir fikrin tahrifinin bührانın sadece Doğu'ya değil, bütün beşeriyete zarar verdiğini unutuyor.

Oldos Haksli konuyu farklı açıdan ele alıyor. O, "Herşeyden önce beşeriyetin önemli nesli hayatın vahit, gerçek felsefesini kabullenmedikçe, ikincisi, Ebedi Felsefe en önemli etmen, bütün dünya dinleri için genellik taşımadıkça zorbalığın eğemenliği bitmeyecektir" diyor.[9]

Oldos Haksli Doğu ve Batı arasındaki koşutluğa dikkati çekiyor, Doğu ve Batı düşünürlerinin aynı probleme münasebette aynı mevkide bulunduklarını gösteriyor. Fakat bu, diyalog değil, bu, "edebi ruhani Gerçekliğ'in doğasının"[10] açığa vurulmasıdır. Bu prensipler diyalogun konusu olmakla, en yeni dönem açısından araştırılmasını gerektiriyor.

Geleneksel olmayan diyalogun daha belirgin örneği Azerbaycanlı filozof Selaheddin Halilov'un eserlerinde görülmektedir. "Platonla, Farabiyle, Descartesle tanışmak için geçmişe – tarihin derinliğine değil, felsefeye – fikir dünyasının derinliğine inmek gerektir"[11] söyleyen yazar örnek olarak ışıklanma ve "herşeyi kendinde çözmek için Sühraverdi ve Kant'ın doğa felsefesi hakkında düşüncelerini paylaşmak için Goethe ve Ahundov'u ve daha kimleri Doğu ve Batı'dan diyaloga davet ediyor". Bunun yanı sıra burada filozof kendisi de her iki düşünürle diyalog kurarak, üçüncü, yani, bağlayıcı taraf oluyor.

S. Halilov'un felsefesinde geleneksel olmayan diyaloga örnek olabilecek tek uygarlılık üzerine düşüncelerini Seyyid Hüseyinle Samuel Huntington'a cevap olarak da değerlendirebiliriz. Yazar bunun üzerine şöyle yazmaktadır: "Bu vahit uygarlığın "Batı uygarlığı" kavramıyla bilerekten veya bilmeksizin karıştırılması halleri üstünlük teşkil eder, oysaki, çağdaş uygarlıklar kendi yapısında bütün önceki yöresel uygarlıkların başarılarını yansıtmaktadır ve Doğu'nun rolünü hiç bir zaman gözardı etmemek gerekir".[12] Demek ki, konu tek bir sistem – Vahit düşüncenin mükemmel ifade biçimiyse, o zaman onu tahrif etmek – tarihini Batı'nın dört yüzyıllık tarihine beraber tutmak, mahiyetini kökünden ayırmakla onu inkar etmek taraflar arasında adalet dengesinin bozulmasına neden olabilir.

---

[8] A.g.e. s. 500.
[9] *Huxley Aldous. The Perennial Philosophy, London, 1947, p.* 229.
[10] A.g.e. s. 147.
[11] *Halilov S.S.* Felsefe: tarih ve muasirlik. s. 29.
[12] *Halilov S.S.* Sivilizasiyalararası diyalog. Bakü, "Adiloğlu", 2009, s. 8.

Bilişim kaosu ve diyalog

Diyalog en azından iki tarafın dinlemesi ve anlamasıdır ve onu amacına göre farklı çeşitlere ayırmak mümkündür. Fakat çağdaş dönemin şartlarına göre yeni bir dialog biçimi de oluşturulmuştur.

Araştırmacılar çağdaş dönemi yorumlarken ilk vurguladıkları hep bilgi fazlalığı ve kaosun oluşudur. Bu açıdan, bilgisayar teknolojisinin, uyduların çoğaldığı ve genelde elektron araçların üstün olduğu bir dönemde diyalogdan daha fazla, bir tarafın karşı tarafı kesintisiz bir proses boyunca bilgiyle yüklemesi söz konusu olabilir. Söz konusu bilgi akınının içine düşen birisi güya bu diyaloga katılmış olmayabilir. Gerçekte ise en iyi durumda, kendisi bilgi yükleyen ve dikte eden tarafa veya daha güçlü bir bilgi selinin açısına dönüşebilir. Böyle bir iletişim ortamında insanlar karşısındakini dinlemek bir tarafa, hiç kendi şahsiyetine, kendini idraka bile zaman ayıramıyor. İnsan sadece bilgi alıp-gönderir ve ne onları ne de kendini anlamak durumunda olur.

Tabii ki, günümüzdeki felsefi sistemler, prensipler de söz konusu manzaranın ifadesi, belirtisi olarak ortaya çıkıyor. Sonuç olarak da taraflar arasında sözlü, kağıt üzerinde diyalogların artmasına rağmen, gerçekte karşı koymalar keskinleşiyor. Şöyle ki, devletlerin siyasal ve ekonomik yönden güçlü ve zayıf, hakim ve tabi taraflara kutuplaşmakla aralarındaki diyaloglar da uygun şekilde yapılıyor. Postmodernizm felsefesi ekolüne mensup Umberto Eco'nun da yazdığı gibi, burada konu bir tarafın diğerinin oyunun veya fikirlerinin ne olduğunu bilmesi değil, onun inandırılmasını sağlamak ve kendi mevkiini kabul ettirmektir: "Günümüzde hayatla ilgili tartışmaların büyük kısmı katılanların her hangi bir konuyu kendi mevkilerinden ele aldıklarını gösteriyor. Bu yüzden de her katılımcı geriye kalanları inandırmak, inandırmak için de sözde inandırmak yeteneğini kullanmak zorunda kalıyor".[13] Bu şekilde iletişimin esası tabii ki, inkara, hatta bazen tahrife dayanıyor. Umberto Eco adalete ters düşen bu tip diyalogların sözde söylemler üzerinde kurulduğunu söylüyor ve bunun klasik örneği olarak Phaedrus'un (M.O. I. yüzyılın sonu – I. yüzyılın başları) belli "Kuzu ve kurt" fablını örnek gösteriyor.[14]

Böyle bir ortamda esassız, geçici görüşlerin sayıca çoğalmasını, inkarcılık eğilimlerinin artmasını kurala uygunluk olarak kabüllenebiliriz. İnkarcılık ise zincirleme reaksiyondur ve her aşama veya her yeni görüş diğerinin devamı olmadığından onun mevcutluk süresi de sınırlıdır. Bir birini inkar ise hem sıfırdan başlayan cereyanlar kaosunun bolluğu, hem de ekol geleneğinin tedriçle kalkması anlamına geliyor. Selaheddin Halilov bunun üzerine şöyle yazıyor: "Uygarlığın en mühim şartlarından biri aralıksız tarihtir. Şöyle ki, toplumun gelişiminde kazanılan her hangi bir başarı, sonradan sürdürülmüyorsa, o, büyük bir süre

[13] A.g.e. s. 77.
[14] A.g.e. s. 80.

içinde tarihi süreç içerisine giremez".[15] Filozofun bu görüşünden yola çıkarak onu daha geniş çapta, sadece bir milletin tarihi değil, genel olarak Mutlak düşüncenin, Vahit gerçeğin ebedi sirkülasyonu içine alsak, basit, hem de her zaman muhafaza olunan bir kuralauygunluğa tanık olabiliriz: tarihte ortaya çıkan her yeni görüşün, felsefi sistemin kendisinden öncekinin devamı, öncekinin de sonraki için değişmez taban oluşturması gerekir. Bu prensip dışı her görüş ise oyun dışı durumda kalmak zorundadır. Bu açıdan geleneksel olmayan diyaloglar herşeyden önce hem Batı'da hem de Doğu'da kaotik şekilde "savrulmuş" ayrı ayrı görüşlerin düzene sokulması, eski dönemde vahit bir noktada toplaşmış ve farklı bilim alanları ve cereyanlarının örneğinde dallanan ebedi hikmetin yine vahit noktada birleştirilmesi yoludur.

Geleneksel olmayan diyaloğun temel prensipleri

Geleneksel olmayan diyalog belirli anlamda monologdur. Yani gerçekte bir insanın iki "ben"inin temas noktasının aranması, ya da çatallaşmış düşüncenin vahit akına sokulmasıdır. Bir "ben" diğerinden daha güçlü olduğundan o, bir türlü esas, temel gibi, diğeriyse yardımcı ve tamlayan taraf olarak ortaya çıkar. Bu açıdan Batılı düşüncesine sahip bir insanın Doğu düşüncesine dayanan bir sistem, eser ortaya koyması ve tersine, Doğulu bir fikir adamının görüşlerinin Batı'nın temellerine dayandırılması kendi milletinin ruhunu yansıtmak iktidarında olamadığı gibi, Vahit fikrin evrensel akınına da katılamıyor.

Burada dikkat edilecek başlıca nüans dil ve terminlerdir. Her ne kadar diyalog bir düşünce dahilinde, bir insanın iki "beni" arasında yapılsa da, sonucun "aynı dilde", vahdet halinde iletilmesi özel önem taşıyor. M. Heidegger "dil – varlığın evidir"[16], S.Halilov ise "dil – dünyanın bir modelidir"[17] diye yazıyor. Demek ki, dil – hem içkin olay ve "ben"in ifadesidir. Bu açıdan dil ve tefekkür etmenlerinin biribirini tamamlamasının önemi özeldir. Tabii ki, bunlar arasındaki dengenin bozulduğu durumlar da yok değildir. Şöyle ki, *dilin tefekkürün ifadecisi olmasıyla tefekkürün yönlendiricisi olması* başka başka şeylerdir. Elbet ki, bir kısım alanlarda, özellikle de kesin bilimler alanında dil ister istemez "hizmet eden" görevindedir. Fakat beşeri bilimler alanı için aynı şeyleri söyleyemeyiz. Örneğin, günümüzde İngilizce bir dil olarak diğer dillerin üstünde olmanın yanı sıra, tefekkürleri de belirli derecede yönlendirmektedir.

Muhammet İkbal en önemli eserini – "İslam düşüncesinin yeniden kurulması"nı İngilizce kaleme alsa da, tefekkür Batılı tefekkürü değil. Üstelik filozofun ruhunu ifade eden şiirlerinin de Urduca olduğunu buraya eklersek, o zaman

---

[15] *Halilov S.* Kesilmez tarih ve dövltçilik aneneleri // İpek yolu, Uluslararası ilmi ictimai-siyasi jurnal, № 1, 2001. s. 24.

[16] *Haydegger M.* Vremya i bıtiye. Statyi i vıstupleniya. Moskva, Respublika, 1993, s. 192.

[17] *Halilov S.* Dilde yatan felsefe. «Şüurun yeri» haqqında // Felsefe ve sosial-siyasi ilmlər jurnalı. № 4, 2008. s. 180.

tefekkürün dile oranla nasıl bir hakim mevkide durduğu da belli olur. Bu halde demek ki, etkili ve çok hareketli olan dilin imkanlarının ve taleplerinin önünde güçsüz kalmaması için tefekkürün en yüksek – felsefi zirveye kalkması gerekir. *Beşeri bilimler alanında, özellikle de felsefede bu zirve yalnız milli tefekkür, milli ruhla fethedilebilir.* Cübran'ın söylediği gibi, "dil bütün milletin veya genelde özünün yaratıcılığının belirtilerinden biridir. Eğer yaratıcılık zayıflarsa, dilin gelişimi de durur".[18] Salt bu sebebtendir ki, bilimsel eserini hangi dilde yazmasına rağmen, fikir adamı kendi ruhunun dikte ettiklerini kendi ana dilinde ifade eder. Ve felsefi zirvede "mekan bulmuş" ruh için, tefekkür için başka dil, başka ortam, başka tefekkürün hiç bir engel veya tehlike oluşturamadığı da önemli olgudur.

Geleneksel olmayan diyalog kendi potensiyeli ve açık diyaloga uygun prensipleri ortaya koyan bir idrak prosesidir. İslam dünyasında bugün uygulanan terimlerin büyük kısmı Orta Çağ'a aittir, diğer taraftan, kaç yüzyıllardır felsefi görüşlere Batı'nın "ev sahipliği" yaptığı da bellidir ve yeni terimler, genel olarak felsefe tarihinin çok uzun bir dönemi onun ismiyle bağlıdır. Demek ki, diyaloglar farklı temellere dayanılarak farklı dillerde yapılıyor. Başka deyişle, birinde çıkış noktası Batı, vasıta Doğu'dursa, diğerinde tersine, temel – Doğu, vasıta – Batı'dır. Meselenin bu şekilde ele alınmasında *Doğu felsefesinin temel prensiplerinin yeniden analizi ve günümüz talepleri açısından sunulması mümkündür.* İslam Doğusu'nun önemli ve beşeriyetin gelişimine hizmet eden prensiplerini öne çekmekle Vahit fikrin bütünlükte idrak edilmesini sağlamak, hem de şu anda İslam'a ait olmasa da, İslam'ın adına çıkılan bir çok prensibin arka plana taşınmasını mümkün kılmak olur. Bu ise kendiliğinde yeterince gerginleşmiş ve bununla da pozitifliğini kaybetmiş Doğu ermişliğini geri getirmek demektir. İslam düşüncesinin bugününü analiz eden ve çözüm yolları arayan Toshihiko İzutsu şöyle yazıyor: "Bu felsefe türünde olan yaratıcı enerjiye yeniden hayat vermemizin zamanı geldiğinin kesin kanaatindeyim. Bu görev geleneksel felsefedeki ruhu, girdiğimiz tarihi döneme özgün yeni problemlerle yüzleşebilecek kadar güçlü ve hareketli bir felsefi dünyagörüşü gibi yeniden canlandırmayı mümkün kılan bir tarzda yürütmek gerekir. Üzerimize düşen intelektüel görev budur".[19] Gerçekten de, bugün İslam Doğusu'nda görülen ve kullanılan fikirler yaratıcı enerjiyi taşıyan orijineller değil, daha fazla üzerine kabuk üzerinden kabuk gelmiş, yılların, tarzların farklı derecede maruz bıraktığı o fikirlerin suretleridir.

Tabii ki, aynı durum, yani orijinal fikrin yalancı düşünceler içinde yok olması Batı felsefesinde de gözlemlenmektedir. Söz konusu meselenin ciddiliğini vurgulayan S.Halilov böyle bir farklı, hem de optimal bir teklifte bulunuyor: "Felsefenin özelliği, bilgi bolluğunun, tarihi detayların değil, düşüncelerin "tercümesi"nin önemli olmasındadır. Fikirler "tercüme olunurken", terminoloji farklı-

[18] *Cübran.* Arab dilinin geleceyi // *Cübran.* Sükutun poeziyası, Bakü, "Şerq-Qerb", 2009, s. 190.
[19] *Toshihiko İzutsu.* İslamda Varlık Düşüncesi. Terc. İ.Kalın, İstanbul, 2003, s. 49-50.

lıklar aradan kaldırılırken, metinlerde paydalar eşitlenir ve tekrarlanan kısımlar atıldıktan sonra geriye sadece yeni, orijinal fikirler kalıyor. Bu süreç, felsefi-tarihi reduksiyon prosesidir".[20] Demek ki, Batı tefekkürü gelişiminin belirli aşamasında yanlış yere sapmış ve bununla da onun yükselen hat boyunca ilerlemesini sağlayan enerjiden ayrı düşmüştür. Geleneksel olmayan diyalog bir kaynağa yol göstermekle beraber, ona ulaştırır, hem de bu enerjinin yaratıcı gücünün faydasını ortaya koyuyor, fikirlerin ortak payda eşitliğini bulmakla orijinal fikirleri yalandan farklandırmaya yardımcı oluyor. Farklı "dillerde" konuşmakla ne felsefeler arasında anlaşma kurmanın, ne mukayeseler yaparak neyin pozitif, neyin progresif olduğunu belirlemeyin ne de kendi üstün niteliklerini, farlılığının yararını, güzelliğini sunmak mümkün olmadığı bir gerçektir. Sadece kendi kökü – milli tefekkürü üzerinde yücelmekle temas noktasına erişilebileceğini de vurgulamak gerek. Başka deyişle, amaç diyaloglar arasında temas noktalarındadır. Demek ki, geleneksel diyaloglarda temelin farklı dillerde ve tefekkürlerde, bu temel üzerinde farklı bir sistemin, felsefenin kurulması sadece ölçün ve gerçeklik değil, hem de zarurettir. Fakat burada önemli bir detayı vurgulamak lazım. Bu proses tam bir çevrenin iki tarafının aynı noktadan başlayarak farklı yönlerde geliştiğini, yeniden iki noktada birleşerek tam çevre oluşturmasına benziyor. Zirvede gerçek tektir ve hatta Abu Turhan'ın söylediği gibi, "kutuplar da zirvede birleşiyor". Aynı dil, vahit terminoloji de salt bu birleşme noktalarının sonucu olarak ortaya çıkabilir.

Sonuç

Sonuç olarak geleneksel olmayan diyalogun herşeyden önce her bir kişiye objekti iki görünüşte gözden geçirmek imkanı tanıdığını söyleyebiliriz. Böyle diyalogu hem de farklı düşüncelerin bir düzlemde – bir şahsın idrak prosesinde karşılaşması da adlandırmak mümkündür ki, bu da temas noktalarının bulunmasına yardım edebilir.

Geleneksel olmayan diyalogun vurgulanması gereken en önemli özelliği ise onun raslantı şahıslara değil, fikir alemine yükselebilmiş – felsefi tefekküre sahip insanlara özgün oluşudur. Yani burada söz konusu bilgiyle yüklenmek değil, her hangisi olursa olsun bilimleri, fikirleri benimsemek, derinden ve yeniden sunmaktır. Bu, çağdaş felsefi sistemlerden olan strukturslizm de değil, salt iki fikrin bir düşünce süzgeçinden geçerek organik şekilde biribirini tamamlayan tarafların ortaya çıkarılmasıdır ve bu ise söylediğimiz gibi sadece filozofluk derecesinde mümkündür.

[20] *Halilov S.S.* Felsefe: tarih ve muasirlik. , s. 23.

Kaynakça

1. *Halilov S.S.* Felsefe: tarih ve muasirlik (Felsefi komparativistika). Bakü, «Azerbaycan Üniversitesi», 2006.
2. *Voltaire.* Iz "Filosofskogo slovarya"; Bogi i lyudi; Voprosı o çudesakh. M., Mir knigi, Literatura, 2006
3. *Hegel G.V.* Filosofiya duha / Felsefi billimler ansiklopedisi. 3 c. 3. cilt. Moskva. Mısl, 1977.
4. *Nasr, Seyyid Hüseyin.* İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı. İstanbul, İnsan yayınları, 2004.
5. Islamization of Knowledge. General Principles and Work Plan. Edit. by Abdul Hamid A. Abu Sulayman. International Institute of Islamic Thought, Herndon, Virginia USA, 1995.
6. *Abu Sulayman, Abdul Hamid A. Crisis in the Muslim Mind.* Trans. by Yusuf Talal DeLorenzo. International Institute of Islamic Thought, Herndon, Virginia USA, 1997.
7. *Samuel Huntington.* Stolknoveniye sivilizasiy. M., AST, 2003.
8. Huxley Aldous. The Perennial Philosophy, London, 1947.
9. *Halilov S.S.* Sivilizasiyalararası diyalog. Bakü, "Adiloğlu", 2009.
10. *Halilov S.* Kesilmez tarih ve dövltçilik aneneleri // İpek yolu, Uluslararası ilmi ictimai-siyasi jurnal, № 1, 2001.
11. *Haydegger M.* Vremya i bıtiye. Statyi i vıstupleniya. Moskva, Respublika, 1993.
12. *Halilov S.* **Dilde yatan felsefe. «Şüurun yeri» haqqında // Felsefe ve sosial-siyasi ilmlər jurnalı. № 4, 2008.**
13. *Cübran.* Arab dilinin geleceyi // *Cübran.* Sükutun poeziyası, Bakü, "Şerq-Qerb", 2009.
14. *Toshihiko İzutsu.* İslamda Varlık Düşüncesi. Terc. İ.Kalın, İstanbul, 2003.

MEDENİYET ve DİN İLİŞKİSİ: İLK ÇAĞ'DAN ÖRNEKLER

Fatih Mehmet BERK*

Özet: Medeniyetin kurucu unsuru olarak "bildiğini bilen insan- homo sapiens sapiens" medeniyetin temellerini atarken sahip olduğu bilinç yapısı ile düşünerek ve inanarak yol almıştır. Medeniyet ve dinin birlikteliği tarih öncesi dönemde de kendini göstermiştir. Tarih öncesi dönemin dönüm noktalarından olan Neolitik Dönem'de medeniyet yolunda pek çok önemli adım atılmıştır. Medeniyet yolunda atılan bu büyük atılımlardan dolayı bu döneme "Neolitik Devrim" adı verilmiştir. Çalışmamızda Neolitik Dönem'in dünya tarihinde iki büyük kültürel değeri olan Çatalhöyük ve Göbeklitepe üzerinden yola çıkarak medeniyetin ilk adımlarında dinin fonksiyonunu irdelemeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Medeniyet, Din, Neolitik, Çatalhöyük, Göbeklitepe

CIVILIZATION AND RELIGION RELATIONSHIP: THE SAMPLES OF EARLY AGE

Abstract: Homo sapiens sapiens- the man who knows that he knows, as the founder of the civilization, moved on by means of thinking and believing while he was laying the foundations of civilization with the help of consciousness feature. The coexistence of civilization and religion also existed in the prehistoric period. Many noteworthy steps were taken in the Neolithic Period, one of the milestones of the prehistoric period. This period called as "Neolithic Revolution" because of its great achievements. In our study, we would like to analyze the role of religion in the first steps of civilization movement within the context of Çatalhöyük and Göbeklitepe, as the two leading cultural assets of the Neolithic Period.

Keywords: Civilization, Religion, Neolithic, Çatalhöyük, Göbeklitepe.

Giriş: Dinin Doğuşu ve İlkel Dönem Tapınma

İnsan olmanın anlamı, *demir, buhar, elektronik çağlardaki* toplumsal yaşam kadar *avcı toplayıcıların* toplumsal yaşamında da saklıdır (Barnard, 2012: 16). Tarih öncesi dönemin toplum yapısında var olan anlam arayışı, düşünce ve inanç üzerine ortaya atılan görüşler yazı ile başlayan tarihi sürece kıyasla karmaşık ve

* Doç. Dr. Fatih Mehmet Berk, Necmettin Erbakan Üniversitesi, SBBF Tarih Bölümü.

çözümlenmesi zor olan bir yapıya sahiptir. Bu inanç ve düşüncenin adı *mitsel, büyüsel, mantık dışı ve irrasyonel* kabul edilse bile var olan bir gerçek vardır ki bu dönemin insanı da düşünen bir zihin yapısına sahipti ve döneminin bilinç karakteri kapasitesinde medeniyet yolunda adım atma fırsatları yakaladı.

Din, bir medeniyetin en güçlü özelliği ve kalbi nispetindedir. Din, *medeniyetin hem geçmişin de hem de bugünün de* yer alan güçlü bir unsurdur (Braudel, 1996: 46). Din, *toplumun alınyazısının yapımcı ve inşacısı, tarihteki hareketlerin mucididir*. W. Durant, dini, *kurumlara, güç ve hareketlere şekil veren, beşeri medeniyet ve kültürleri icat eden ve hatta medeniyetlerdeki durgunluk ve duraklamalarda da etken bir güç* olarak görür (Şeriati, 2010, 127). Din, *insan varlığının tamamen kuşatan bir unsurdur*. Yeni durumlara ve zorluklara karşı yol gösteren, onların üstesinden nasıl gelineceğini anlatan bir rehberdir. Bireyi ve davranışlarını şekillendirir ve değişen durumlara karşı adaptasyonunu sağlar. Ve bundan dolayı da kültür, dini unsurların 3/2'üne vekâlet eden bir unsur olarak anılır. Medeniyetleri çalışmak, dinleri de çalışmayı gerektirir (Stevens-Arroyo, 2011: 91).

Din ile birlikte kullanılan bir kavram olan inanç, insanın en temel ilgi alanlarından birisidir. İnancın dinamikleri, insanın odaklandığı temel dinamiklerdir. Diğer varlıklardan farklı olarak insanın *bilişsel, sosyal, politik ve estetik* gibi ruhsal gereksinimleri vardır. İnsan zihninin en fazla odaklandığı nokta inançtır (Tillich, 2000: 1-3). İnanç örgüsü ile donatılan ve anlam peşinde koşan insan "Homo Narrans"tir. Yani kendisini ve dünyasını öykülendirerek şekillendirir (Niles, 1999: 5). İnsanoğlunun inanma serüveni belirli aşamalardan geçerek mesafe kat etmiştir. İnsanoğlunun ilk keşfettiği şeylerden birisi de kendi gücünün sınırlı olması ve doğada çözemediği doğaüstü güçlerin varlığıdır.

Güç ya da bir diğer açık ifade ile dinsel güç, dinin temelidir (Dadosky, 2004: 17). İnsanoğlu, evrende kavrayamadığı bu gücü keşfedince tarih boyunca tüm dinsel ritüellerde var olan bu aşkın gücün varlığı ortaya çıkmıştır. Tarih boyunca insan kendi tecrübe dünyasının dışında olan bu güce, yani aşkın varlık ya da varlıklara inanma ihtiyacı duymuştur (Gündüz, 1998: 23). Adına *dinsel ya da Tanrısal güç* verebileceğimiz bu aşkın unsur kendisini yeryüzünde insanlar üzerinde hissettirir. İnsanoğlu bu gücün tezahürüne "Tanrısal irade (will)" adını koyar. İlk Çağlarda insanoğlu yeryüzünde tezahür eden pek çok Tanrısal irade görmüş ve bunları *"ruh, hayalet, melek ve tanrı"* olarak tanımlamış ve kavradığı bu gücü çeşitli formlara sokmuştur. (Dadosky, 2004: 18).

Bilincin içinden ortaya çıkan bu güçler bilinci etkiler. Tanrı, bu güçler vasıtasıyla bilince yerleşmiştir. İlk insan bilinci, tanrı hakkında düşünen bir bilinçtir (Cassier, 2005: 25-26). Bu doğaüstü güçlere karşı insanoğlu iki tavır gerçekleştirir. Bir taraftan bu doğaüstü güçlerden korkup hayatına kısıtlama getirirken diğer taraftan bu güçlere başvurarak yardım talebinde bulunur. Bu iki tavır hayatları boyunca iç içe geçmiş şekilde insan hayatında gözlemlenir (J.M.C., 1929: 33).

İnsan sadece "*Homo Faber* (alet yapan insan)" değildir. Toplu bilinçaltında etkin olan Homo Magnus'tan Homo Technologicus'un (teknik insan) baş döndürücü zaferlerine kadar tüm bilinç düzeylerini bir araya getirir (Şâyegân, 2016: 18). XVIII.. yüzyılda C. Linnaeus tarafından icat edilen "*Homo Saphiens*" kavramını takiben insanı tanımlayan adlandırmalara devam edilmiştir. C. L. Straus, insanın anlam üretme yönünün önemine binaen "*Homo Significans*" deyimini kullanmıştır. "*Homo Religiosus* (dindar insan)", ise varlıklarda ve nesnelerde ya da evrende hissettiği aşkın güce inanan insandır. İnsanoğlu " *Homo Faber, Homo Symbolicus, Homo Ludens, Homo Saphiens*" olarak kabul edilebilir fakat insanoğlunu diğer varlıklardan ayıran en temel özelliği onun "*Homo Religiosus*" olmasıdır (Adıbelli, 2011: 171). İnsanoğlunun dindar yönünü ifade eden bir diğer tanımlamayı ise E. Cassirer yapmıştır. Cassier'e göre insanoğlu *animal symbolicum (sembolleştiren hayvan)*'dır. İnsanın ayırt edici özelliği sembolik sistemi yaratması ve kullanmasıdır (Hankiss, 2001: 54-55). Sembolleştirme, bir çeşit soyut varlıkların, insan bilincinde oluşan soyut düşüncelerin somut forma dönüşmesidir. Sembolleştiren insanın bilinç yapısında da aşkın bir güce inanma vardır.

Homo sapiens, yani akılla donatılan tek varlık, aynı zamanda varlığını akıl dışı şeylere bağlayan tek varlıktır (Bergson, 2013: 92). Bu özellik insanoğlunu metafizik bir varlığa dönüştürmektedir. M. Eliade insanoğlunun metafizik yönünün önemini şu sözlerle değerlendirmiştir (Eliade, 2017 12):

Dünyada indirgenemez gerçek bir şey olduğuna inanmadan, insan zihninin nasıl işlerlik gösterebileceğini tahayyül etmek çok zordur (Eliade, 2017 12).

İnsan bilinci, kavranılması güç olan bu metafizik unsuru, tarihin farklı dönemlerinde zihni yapısının gelişimi doğrultusunda adlandırmaya çalışmıştır. Din, bu bağlamda kültürel bir sonuç sonrası oluşmayan bir unsurdur. Din, hayatın temel bir ilkesidir. Din, insanın bilinç ve şuur tarihinin bir safhası değil, insan bilinç yapısının bir unsurudur (Wach, 1988, 23; Eliade, 1978: 13).

Varlığa ilişkin her gerekçelendirme ölümle ilgilidir. Bilinç düzeyinin artmasıyla birlikte insanın arkaik ölüm korkusunun da giderek artıyor olması, doğa karşısında aczini hissetmesi, kendisini küçük hissetmesine neden olmuştur. Ölüm korkusunu hisseden insanoğlu sığınacak bir güç aramıştır. (Gezgin, 2011: 21) ve bu arayış da insanoğlunu anlam arayan bir varlığa dönüştürmüştür (Armstong, 2014,7). Sığınacak güç arayan insanoğlunun tinsel arayışındaki ilk mekânları mağaralar olmuştur. Mağaralar, ilk insanın mimari mekân kavramını ilk kez oluşturduğu, kapalı bir mekânın tinsel algıyı ve duygusal coşkuyu artırıcı gücünü ilk fark ettiği yerlerdir. Mağaralar, insanların sadece üreme dönemlerinde bir araya geldiği yer değil, iyi bir hayat için ütopyanın ilk tezahür ettiği mekânlardır.

Kültürün en arkaik düzeylerinde insan olarak yaşamak kendi içinde dinsel bir eylemdir. *Beslenmek, cinsel hayat ve çalışmak* kutsal bir anlam ifade eder. İnsan

olmak, insan haline gelmek, dindar olmak demektir (Eliade, 2017 12). İlkel insanlar çevrelerindeki manzaraya baktıklarında bizim gibi yalnızca tepeler, ağaçlar, akarsular görmemişlerdir. Manzaradaki her ayrıntıdan bir anlam çıkarmışlardır. Çevrelerindeki coğrafi yapı mitolojik bir manzara gibidir (Bruhl, 2006: 25) ve coğrafi yapı ilkel dönem insanın dinsel yönüne etki yapan unsurlardan birisidir.

Tahayyül gücüne sahip olan insanoğlu, diğer varlıklardan farklı olarak ölüme kafa yormuş ve bu tahayyül gücü sayesinde mit üretmiştir. Mitoloji, bir diğer anlamda ilkel insanların tahayyül gücüyle oluşan inanç, kendi dünyamızla birlikte var olan ve onu destekleyen başka bir düzlemden söz eder. Tanrılar dünyası adı verilen, gözle görülmez, ama daha güçlü bu gerçekliğe inanış mitolojinin temelidir. (Armstong, 2014, 9). İlkel uygarlıklarda mitlerin vazgeçilmez bir işlevi vardır: *İnanışları dile getirir, belirgin kılar ve düzene koyar; ahlak ilkelerini savunur ve onları zorla kabul ettirir* (Eliade, 2016: 34).

Eliade, tarihin her döneminde ve dünyanın her yerinde insanın dini tecrübe ihtiyacı hissettiğini ve belirsiz de ola bir Tanrı bilgisine sahip olduğunu dile getirmiştir (Adıbelli, 2011: 178). Geç Paleolitik Dönem'e ait *"kafatasları, taş aletler, boyalar, mezarlarda bulunan nesneler, mağara resimleri, oymalar, boyanmış çakıllar, kemikten v taştan yapılmış heykelcikler"* dinsel bir izlenim sunar. İlk teknolojik keşiflertaşın saldırı ve savunma amaçlı kullanılması, ateşe egemen olunması- sadece hayatta kalmayı sağlayan fiziksel unsurlar olarak kalmamış, ayrıca bir mitsel-dinsel değerler evreni üretmiştir. Sayısız inanca, mite ve efsaneye yol açan fırlatılabilen silahlar sayesinde kazanılan *"mesafeye egemenliktir"* (Eliade, 2007: 20).

Bilimsel düşüncenin ortaya çıktığı Aydınlanma ve Hümanizm öncesi var olan dönem büyüsel düşüncenin var olduğu bir dönem olarak nitelendirilmiştir. Felsefeciler bu süreci *irrasyonaliteden rasyonalitenin doğuşu, mitleştirici düşünceden mantıksal ampirizme geçiş ya da mantık öncesinden mantıksal alana dönüşüm* olarak tarif etmişlerdir (Goody, 2011: 12). Bu ifade bize Aydınlanma dönemi öncesi insanın daha dindar bir kimlik yapısına sahip olduğunu ifade eder. Ayrıca sekülerleşme ile başlayan süreçte dinden uzaklaşma hareketi, medeniyet yolunda dinin etkisinin azaldığı bir dönemin temellerini atmıştır.

Medeniyetin İlk Safhası Olarak Neolitik Dönem

Buzul Çağı'nın uçsuz bucaksız dönemi süresince insan, Doğa'ya karşı davranışında hiçbir değişiklik yapmamıştır (Childe, 2007: 45). Buzul Çağı'nın ardından yaşanan gelişmeler medeniyet adına atılan ilk adımlardır. Buzul Çağı'nın ardından insanoğlu ruhsal dünyalarına ait etkileyici kanıtlar ortaya koymuşlardır (Dietrich vd., 2012: 64).

Yazılı tarih öncesi, insan hayvanının nasıl emek yoluyla insan haline geldiğini gösterir ve insanın beden dışı donatımını inceler. İnsan gerek günümüzde

gerekse türediği çağlarda herhangi bir çevrede yaşamını sürdürmek açısından yeterince donatılmamıştır. Bedeni soğuğa karşı, gövdesi kaçmaya ve avlanmaya ve savunmaya müsait değildir. Fakat tüm bu eksikliklere rağmen insan diğer varlıklara üstün gelmiş, *ateşe başat oluşu, giysi ve ev yapabilmesi* sonucu Kuzey Kutbu'ndan Ekvator' a kadar her yerde barınabilmiştir (Childe, 2007: 25).

Ateşin kullanımı insanın çevreye tutsaklıktan kurtuluşunun ilk belirtisidir. Ateş kullanımıyla insan çok büyük bir fizik güce ve çok belirgin kimyasal değişikliklere sahip olmuştur. Ateşle ısınınca soğuk gecelere dayanabilmiş ve farklı bölgelere göç etmiştir. Ateş, yaban hayvanlarını korkutmuştur. Ateşle pişirilen yemekler ile sindirilemeyen yemekler yenilmeye başlanmıştır (Childe, 2007: 43). *Çakmaktaşı, kemik, obsidyen vb. nesnelerden* elde ettiği ilkel aletlerin kullanımı ve ateşin keşfi medeniyet yolunda atılan öncü adımlardır.

2.5 milyon yıl önce başlayan Pleistosen Dönemi'ni takiben günümüzden 12.000 yıl önceye tarihlenen Holosen Dönemi ile insanoğlu yerleşik hayata geçmeye başlar ve tarımla tanışır. Medeniyet ile ilişkilendirilen pek çok adım ile insanlık bu dönemde tanışır. Bu değişime ise *değişen iklim şartları, artan nüfus, ekonomik ve ekolojik faktörlerin yanı sıra sosyal ve düşünsel faktörler de* neden olmuştur (Hodder, 2010: 2). J. Derrida, günümüzde bile bağımlılığımız devam eden *sosyal ekonomik, teknik, politik ve diğer yapıların* toptan üretiminin yapıldığı dönemin yazının bile olmadığı bir dönem olan Neolitik Çağ'da gerçekleştiğini söyler. (Derrida, 1997: 128). Yani bu saydığımız *sosyal ekonomik, teknik, politik ve diğer yapıların* kökleri Neolitik Çağ'dadır.

On bin yıl önce insanlar mobilize küçük gruplar halinde yaşarken vahşi bitkiler ve hayvanlar hayatlarını idame ettirdikleri temel unsurlar olarak göze çarpıyordu. Dünyanın birkaç bölgesinde avcı toplayıcı toplumlar yerel bitkileri ve hayvanları evcilleştirerek tarıma ve hayvancılığa dayanacak yaşama geçişe adım attılar. Tarımsal yaşama, yerleşik hayat ve büyüyen nüfus artışı eklenince devamında doğal olarak tarıma dayalı toplumların sayısı ticaret ve göçler aracılığıyla yeni bölgelere taşındı. Neolitik Dönem'de tarım, hayvancılık ve yerleşik hayatın temellerini attığı bu toplum yapısı, şehirler, politik devletler ve sınıf eşitsizliklerin doğduğu karmaşık yapılara dönüştü (Smith, 2009: 4).

Neolitik Dönem, medeniyet tarihinin kırılma noktalarından birisidir. İnsanların avcılık ve toplayıcılık yerine besin üretimine, gezginci bir yaşamdan yerleşik yaşama geçtiği toplumun bütün kurumlarıyla yeniden biçimlendiği bir dönemi temsil eder. Bu dönemde ortaya çıkan toplumsal ve ekonomik yapı gelişerek *çiftçi köy yaşantısı, kentleşme, devlet oluşumu, imparatorluklar* ve Endüstri Devrimi'ne kadar gelen düzenin temelini oluşturmuştur (Özdoğan, 2015: 42).

Yazılı tarih öncesinin dönemi içinde medeniyet tarihi içinde yaşanan en önemli gelişme Neolitik Dönem'dir. G. Childe, Neolitik Dönem öncesi tarihi

kronolojide yer alan avcı toplayıcı toplumun yaşadığı dönemi geçimlerini avcılık, toplayıcılık ve balıkçılıkla sağladıkları için "*Paleolitik Vahşet*" olarak tanımlar (Childe, 2005: 39). Neolitik Dönem, sembolik bir zıtlık etrafında oluşmuştur: "*Vahşi hayat ve evcil hayat*" (Edmons, 1999: 21). *Paleolitik Vahşet*" olarak tanımlanan "*pasif sürecin*" ardından yerleşik hayat, tarım ve ve hayvancılıkla başlayan "*aktif süreç*" başlar. Bu dönem G. Childe tarafından içinde barındırdığı "*yeni atılımlardan*" dolayı "*Neolitik Devrim*" olarak tanımlanır(Childe, 2007: 54).

Neolitik Dönem'i "devrim" olarak değil de "geçiş dönemi" olarak gören bilim insanları da vardır. Whittle ve Cummings, Neolitik Dönemi "*geçiş*" dönemi olarak tanımlarlar. "*Neolitik Devrim*" uzun bir dönemi kapsayan Neolitik geçişin sonuna doğru meydana gelmiş bir adlandırmadır. Gordon Child da Neolitik Dönem'in geçiş dönemi olarak adlandırılmasına karşı çıkmaz (Barnard, 2012: 132).

Medeniyetin oluşumu tarihsel bir süreç sonunda gerçekleşmiştir. Zaman içinde *ihtiyaçların artması* medeniyetin oluşumunu tetikleyen unsurlardan birisidir. *Artı ürün, zanaatların oluşumu ve ticari hayatın başlaması* ihtiyaçların artmasına neden olmuştur. Bu dönemde oluşan ihtiyaçları hem maddi ihtiyaçlar (ev, barınma), hem de manevi ihtiyaçlar olarak tanımlanabilir. İhtiyaçların artmasına bağlı olarak insan hayatta kalabilmek için *savunma ve saldırı* pozisyonunda olmuştur (Şeriati, 2013, 21).

İbn Haldun'a göre insan yaşamını sürdürmesi için zorunlu olan gıdayı temin etmek için çaba sarfeder. İnsan doğası gereği sosyal bir varlıktır. Birey olarak yaşamını sürdürmesi için sosyalleşen ve bu sosyal sınıf içinde farklı sınıfları barındıran bir yapıya ihtiyaç duyar. İbn Haldun umran (medeniyet) için ekonomik gelişimi şart koşar. (İbn Haldun, 2004: 79). İbn Haldun'un ekonomik gelişimin, medeniyetin gelişimi için olmazsa olmaz şartı ilkesinin en somut örneklerinden birisi Neolitik Dönem'de yaşanan tarım ve hayvancılık sonrası gelişen iktisadi gelişimlerin medeniyetin temellerini atmada gösterdiği fonksiyondur.

"*Pasif Süreç*" olan Paleolitik Dönem'i (MÖ 600.000-MÖ 10.000) takiben adlandırılan "*Aktif Süreç*" Neolitik Dönem (MÖ 10.000-MÖ 5000) bir diğer adıyla *Cilalı Taş Devri* insanlık tarihi açısından dönüm noktası olan gelişmelere sahne olmuştur. Yerleşik hayata geçiş ile birlikte tarım ve hayvancılığın başlaması pek çok yeni kültürel gelişimin oluşumunu tetiklemiştir. Bu kültürel değişimin temel müsebbibi avcı toplayıcılıktan tarımsal üretime geçiş olan ekonomik mevcudiyettir (Edmons, 1999: 6).

Neolitik Dönem ve Din

Avcı toplayıcı olan Paleolitik Dönem (M.Ö. 2. 5 milyon yıl-M.Ö.12.000) insanının inancı ile tarım ve hayvancılık ile tanışıp yerleşik hayata geçen Neolitik Dönem (M.Ö. 9000-5500) toplumunun inancı bir olmamıştır. Tarım, *yerleşik hayat,*

ekonomi, ticaret, şehir ve devlet gibi pek çok unsurun ortaya çıkmasında tetikleyici unsur olduğu gibi, dinin ortaya çıkmasında da tetikleyici unsur olmuş, insanın düşünce hayatını da etkilemiş ve "*İlk inanan insanlar, tarım toplumu insanları mıydı?*" sorusunu sordurmuştur. Fakat bu Paleolitik Dönem insanının dinsel bir yapıya sahip olmadığı anlamına gelmez. İki dönem arasında inanç açısından farklılık ve bir sonraki aşama olan Neolitik Dönem'de daha açık ve belirgin dinsel unsurlar vardır.

"Neolitik Devrim" Homo sapiens türünün altı milyon yıllık gelişimi sırasında meydana gelen en büyük kültürel değişim dönemidir. Bu dönem ilk olarak bir *endüstriyel yenilik* çağıdır. Avcı toplayıcılıktan tarım ve hayvancılığa ve yerleşik hayata geçilmiştir. İkinci olarak bu yeniliğin getirdiği *biyolojik adaptasyonlar* ve üçüncü olarak ise *akılcı ve dini yönelimlerde* yaşanan büyük çaplı değişimlerdir (Luckert, 2016: 13). Luckert, insanoğlunun medeniyet kurma aşamasında ayakta kalmasını ve süreklilik göstermesini şu cümlesi ile özetler: *İnsanoğlunun yeterli düzeyde aklı, hayat kurtaran dini korkuları olmasaydı, Homo sapiens çocuklar doğuracak kadar hayatta kalamazdı* (Luckert, 2016: 13).

Fikir ve düşünce olmadan toplum olamaz. Tarih öncesi toplumların zihninden geçenleri okumak oldukça zordur. O dönem insanının düşünce yapısına erişim maddeleşmiş unsurları taramak, sözlerini, bedensel hareketlerini, eserlerini ve dönüşüme uğramış çevrelerini gözlemlemekle olur. Maddi nesneler, bizi düşünmeye iter (Keane, 2018: 285). Tarih öncesi dönemin düşünce yapısına kavramak için duvar resimlerinden, mezarlarına, kullandıkları malzemelerden meskûn oldukları evlerine kadar pek çok unsuru kavramak gerekir. Bunun içinde Göbeklitepe'nin dikilitaşları ile Çatalhöyük'ün duvar resimleri bize çok şey ifade eder.

Neolitik Dönem'de "Neolitik Devrim" e ilave olarak iki mantıksal ve ilave devrim oluşur. Birincisi tarım ve hayvancılık süreci ve yerleşik hayat ile başlayan "*kentsel devrim*" ve "*kentsel devrimin*" tetiklediği "*insan bilgisinde devrim*" (Barnard, 2012: 133). İnsan bilgisindeki devrim, insanın zihin ve düşünce yapısında da değişimlere sebep olmuş ve sonucunda Paleolitik Dönem'de de var olan bilinçsel yapı gelişim göstererek ileri bir safhaya geçmiştir.

Neolitik Devrim'in gelişimini ve tetikleyen unsurları sadece zaman ve mekân bağlamında değerlendirmek yanlıştır. Bu dönemde gerçekleşen değişim, sadece geçim üretimi ve yeryüzünün modifikasyonuna bağlı değildir. İnsan yaşamının materyal yapısından simgesel yapısına kadar her alanda değişim yaşanmıştır. *Habitat, teknoloji, demografi, sosyal organizasyon, yerleşim alanı ve mekânın kullanımı ve sanatsal ve dini ifadeler* gibi insan yaşamının pek çok alanı bu değişimden nasibini almıştır (Cauvin, 2007: 4). Din, Neolitik Dönem'de insanın failliğinin yeni formlarının gelişmesinde can alıcı bir rol oynamıştır (Keane, 2018: 254).

Neolitik Dönem'de ortaya çıkan kent, kutsal ve dünyevi güçteki büyümenin somut bir ifadesi olarak karşımıza çıktı. Kozmosun bir temsili, cenneti yeryüzüne indirmenin bir aracı olarak kent, mümkün olanın simgesi haline gelmiştir (Mumford, 2007: 47). Neolitik Dönem'de medeniyet adına yaşanan gelişimleri, özellikle şehir ve devletin kuruluşu bağlamında tetikleyici unsurlar olarak iki temel unsur karşımıza çıkar: *Ekonomi ve din.* Lewis Mumford *"mıknatıs kaptan önce gelir"* diyerek mıknatıs kavramı ile dinsel çekim gücünü kast ederek insanları bir araya getiren unsurun yani şehir ve devletin kökenini *"mıknatıs"*a yani dine bağlar. Kentin ilk temeli, insanların hac amaçlı gittikleri törensel yerler ile atılmıştır. İnsanların törensel faaliyetler ile bir araya geldikleri ister Paleolitik Çağ'a ait bir yer altı adası ister Mayalara ait bir piramit olsun kozmik bir imgeye sahiptir (Mumford, 2007: 21).

Neolitik Dönem'de *"ekonomi ve din "* olarak iki farklı kökenden beslenen bir kentsel oluşum mevcuttur. *"Ekonomi"* temelli görüş yaygın bir hipotez iken; *"din"* temelli hipotezin tek örneği Göbeklitepe olup, henüz net bir şekilde çözülememiştir. Tarım, hayvancılık ve yerleşik hayat ile temelleri atılan kentsel oluşum "artı ürün" aracılığıyla ekonomi kökenli bir oluşuma neden olurken, kült merkezinin bir araya getirdiği kent ise dinsel kökenli bir kent oluşumuna neden olmuştur. Tarih öncesi dönemde insanoğlunun medeniyet adımları izlendiğinde insanoğlunun anlam arayan bir varlık olarak inanan, dindar bir varlık olduğu aşikârdır. Ancak bu dönemde her ne kadar arkeolojik veriler, örneğin mezar gömütleri, bukranium vb. somut kanıtlar olsa da yazılı belgenin eksikliğinden dolayı bazı noktalar tartışmalı ve cevaplandırılamayan sorular ile doludur. Göbeklitepe, cevaplandırılamayan pek çok soruyu barındıran en somut medeniyet ve din bağlantılı kültürel varlığımızdır.

Neolitik Dönem'in devamında kentin yapısında var olan gelişim ile birlikte din algısı yerini korur. Kentlerin kuruluşu her ne kadar kralların eseri ise de örneğin Mezopotamya kentleri tanrıların bir armağanıdır. Kentlerin kökenlerinin tanrılara uzandığını gösteren bol miktarda metin vardır. Uruk'ta *An,* Nippur'da *Enlil,* Eridu'da *Enki,* Ur'da *Nanna (Sin),* Larsa ve Sippar'da *Utu (Şamaş)* kentlerin tanrıları olarak karşımıza çıkar. Françoise Bruschweiler tarafından derlenen bir metinde bu ilişki açık bir şekilde ortaya konur (Huot vd., 2000: 251-255):

Ey Uruk, tanrıların eseri!

E. anna, gökten inmiş tapınak,

Büyük tanrılar tarafından bölüm bölüm biçim verildiler.

Çatalhöyük'te Din Olgusu

Medeniyetin başlangıç noktası Ön Asya'dır. *"Ümmül Dünya"* olarak adlandırılan Mısır ve *"Medeniyetin Beşiği- Cradle of Civilization"* olarak tanımlanan Me-

zopotamya tarihsel sürecin pek çok ilklerini bünyesinde barındırır. S. Noah Kramer bu yüzden "*Tarih Sümerde Başlar-History Begins at Sumer*" adlı kitabı kaleme alarak "*tarım, vergi, eğitim, aile, edebiyat, hukuk vb.*" alanlarda tarihte bu alanlarda yapılan ilkleri tanımlar. Örneğin Sümer ve Babil kökenli "*Gılgamış Destanı*" dünyanın bilinen ilk edebi eseridir.

"*Medeniyetin temelleri Anadolu'da atıldı*" diyerek meydan okuyan bir cümle kurulabilir mi? Evet. Uzun yıllar Anadolu Neolitik Dönem'in çekirdek merkezi olan Güney Batı Asya'dan uzak tutuldu, ta ki 1958 yılında James Melleart'ın Çatalhöyük'ü keşfi ile sadece Konya ve Anadolu'nun tarihi değişmekle kalmadı, Dünya tarihini de değiştirdi bu arkeolojik keşif. O döneme kadar şehir ve medeniyetin kökenine dair pek çok tarihsel olgu, Mezopotamya kökenli iken Çatalhöyük ile birlikte özellikle Çatalhöyük'ün 5000-8000 civarındaki nüfus yapısından dolayı medeniyetin köklerine dair izlerin varlığı Anadolu'da da kanıtlandı.

Çatalhöyük'te var olan medeniyetin izleri Neolitik Dönem'in "*Neolitik Devrim*" olarak tanımlanmasına yol açan pek çok unsuru içinde barındırmaktadır. Neolitik Dönem'in temel tetikleyici unsuru olan "*tarım ve hayvancılık, yerleşik hayat, ekonomi ve ticaret, ilk şehirleşme, ilk mimari, ilk meslekler, sanat ve din adına*" pek çok unsur medeniyete adım atılan ilk adımlar olarak Çatalhöyük'te karşımıza çıkar. Çatalhöyük'ün medeniyete katkısının temel gücü "*tarım ve hayvancılığa*" dayanan ekonomi ve ticari yönüdür. "*Din olgusu*" ise Çatalhöyük'te ekonomi ve ticaretten sonra gelir. "*Evlerin duvarlarda kullanılan semboller, Ana tanrıça sembolü, bukranium adı verilen sığır kafatasları, ölülerin evlerin içine defnedilmesi*" din adına düşünceler barındırır ve bundan dolayı da " *ilk tek tanrıya inanan insanlar*" "*Neolitik toplum*" insanları mıydı? sorusunu sormamıza neden olur.

Neolitik yaşamın küreselleşmesinde Anadolu kültürleri aktaran bir köprü olmaktan daha çok kültürleri yeniden biçimlendiren bir yapıya bürünmüştür (Özsait, 2012, 47). Medeniyet alanında bu derin ve köklü katkının iki somut örneği Çatalhöyük ve Göbeklitepe'dir. Çatalhöyük'ü var eden unsur *ekonomi* iken Göbeklitepe'yi var eden unsur *dindir*. Çatalhöyük'ün tarihi M.Ö. 8000'e kadar uzanırken Göbeklitepe'nin tarihi biraz daha erken döneme uzanır: M.Ö. 10000. Göbeklitepe'nin keşfi Çatalhöyük'e oranla daha yakın bir zamandır. 1995 yılında Alman Arkeolog Klaus Schmidt ile başlar. Çatalhöyük 2012 yılında Unesco Dünya Miras Listesi'ne girerken Göbeklitepe ise 2018 yılında Unesco Dünya Miras Listesi'ne eklenmiştir.

Orta Anadolu'da yer alan Çatalhöyük'te (M.Ö. 7400-6000) yapılan kazıların temel amacı medeniyete atılan ilk adımları incelemek, oradaki sanatı, sembolizmi ve ritüelleri anlamaktır (Fred ve Hodder, 2018: 14). Çatalhöyük kazıları 1990 yılların başından başlayarak 2018 yılına kadar kazı başkanlığını yürüten Ian Hodder Çatalhöyük üzerinden yola çıkarak Neolitik Dönem'in din ve spiritüellik yönü ile ilgili "*Uygarlığın Doğuşunda Din: Çatalhöyük Örneği*" adlı pek çok

bilim insanının katkı verdiği bir eser ortaya koymuştur. Bu kitapta, *din ve spiritüellik,* uygarlık yolunda sosyal ve ekonomik değişiklikler için gerekli bir başlangıç mıdır?; ya da bu dönem de gözlemlenen "*şiddet ve ölüm*" aşkın din deneyiminin bir parçası mıdır" vb. soruları dile getirmişlerdir (Fred ve Hodder, 2018: 24).

Medeniyete atılan ilk adım noktalarından birisi olan ve ekonomi ve ticari yönü ile ön plana çıkan M.Ö. 7400-6000 arasına tarihlenen Çatalhöyük'te antropolog, arkeolog ve teologlardan oluşan ekibin "*Çatalhöyük ve din*" teması bazlı çalışmasında öne sürülen tezleri maddeler halinde sıralamaya çalışarak "*medeniyet ve din*" bağlamına göz atmaya çalişalım:

-Çatalhöyük'teki zengin sembolizm kutsal alan anlamı taşır mı? Bu soruya Çatalhöyük'ü ilk keşfeden James Melleart olumlu yaklaşırken sonradan J. Melleart'ın bu iddiası fazla destek bulmamıştır (Fred ve Hodder, 2018: 30). James Melleart'ın öne sürdüğü sembollerin yoğun olduğu evlerin birer tapınım merkezi olduğu iddiası sonraki yıllarda kabul görmemiştir.

-Çatalhöyük'te hayvan kalıntılarının % 70'i evcil hayvanlardan (koyun, keçi, köpek oluşurken, geri kalan % 30 ise yaban hayvanlarından (yaban sığırı, at, yaban domuzu) oluşur. Fakat duvarlarda kullanılan sembolizmde ise kullanılan resimler evcil hayvanlar değil, yaban hayvanlardır. Evcil hayvanların sembolizmde kullanım oranı %19 gibi küçük bir orandır. Çatalhöyük'te evlerin duvarlarına asılan ya da vücuda takılan nesneler *yaban domuzu dişleri, yabanboğası, yabankoyunu, keçi boynuzları ile yırtıcı kuşların gagaları, pençeleri, leopar pençeleri ve samur ve tilki dişleridir.* Evlerde sergilenen sembolleri dini bir içerik taşır. İnsan ve hayvan arasında sembolizme yansıyan şiddet, aşkın deneyimler yaratır. Antik Çağ'ın pek çok dininde şiddetten çözüme geçiş vardır. Toplumsallaşma yolunda insanda var olan intikam duygusunun "*kurban*" yoluyla telafi edilmesi medeniyet açısından önemli bir adımdır. Şiddet ve sembolik öldürme, günlük hayatın ötesine geçerek daimi varlığa geçişe atılan bir adımdır. Bu hayatı terk etmekle, kendini de başkalarını da kalıcı ve hayatın ötesinde bir şeylerin parçası olarak görmeye başlar (Hodder ve Meskell, 2018: 70). Şiddet ve kurban temelli din olgusu ilerleyen yıllarda da devam etmiş, tek tanrılı dinlerde de kurban ritüeli yerini korumuştur.

- Çatalhöyük'te bulunan sıvalı kafatasları örnekleri, keşfedilmiş sıvalı kafatasları örneklerinin en erken örneğidir (Hodder ve Meskell, 2018:79). Sıvalı (boğa-insan) kafataslarının evlere asılmasının dinsel bir yönü vardır. Bukranium adı verilen boğa başları korunma ve kuvveti simgelerken, insan kafatasları ise atalar kültü ile alakalıdır.
- Çatalhöyük nüfusunun % 70'i evin içinde gömülüdür (Hodder ve Meskell, 2018:80). Çatalhöyük insanının dindarlık yönünün en somut göstergesidir. Ölümle hayatın son bulmadığı, devam eden bir hayatın varlığı dile getirilmiş olabilir.

- Çatalhöyük insanları anatomi bilgisine sahiptir. Kafataslarının vücuttan titiz bir şekilde ayrılması cerrahi bilginin göstergesidir. Bu işlemi yapan insanlar aynı zamanda ritüel bilgisine sahip bireyler midir? (Hodder ve Meskell, 2018:89). Çatalhöyük'te ayrı bir tapınım merkezi ve meslek olarak dini bir sınıf yoktu. Fakat ritüel bilgisi yüksek bir kitlenin var olduğu elde edilen verilerden anlaşılmaktadır.
- Boynuzları evlere asmanın anlamı nedir? Atalarını anmak mı ya da evi, yerleşmeyi korumak mı? (Hodder ve Meskell, 2018:97).
- Çatalhöyük'te yerleşik hayata geçişle başlayan nesnelerin yoğunluğu Ian Hodder tarafında "*maddi dolanıklık*" kavramı ile tanımlanır. Nesneler aracılığıyla temelleri atılan bir uygarlık inanışlar ve yönelimlerin artmasına da neden olur. Bunun adı da "*spiritüel dolanıklıktır*". Ian Hodder'a göre maddi ve spiritüel alanlar birbirlerini dışlamazlar. Değişimi etkilemek için şeylerden hem ekonomik, hem toplumsal hem de ruhsal açıdan faydalanmışlardır (Shults, 2018: 115).
- Semboller, faydacı bir amaç taşır. İnsanın imgelem düzeyinde dünyaya katılma yolu dünyayı yapılandırmak bakımından daima dinsel olmuştur. Dinsel semboller ya da nesneler sonlu şeylerdir, ancak onları "*dinsel*" yapan insan hayatının zemini, anlamı ve amacı bakımından dünyayı yapılandırıcı öneme sahip olmalarıdır. Dinsel semboller, sonlu-sonsuz tezatlar karşısında topluluğun normlarıyla hareketlerini şekillendirerek hayatı düzenleme yer alır (Shults, 2018: 115-121).
- Sosyal kaynaşmanın varoluşsal alanını şekillendiren en önemli gerilimlerden biri, *korku ve sevgi diyalektiğidir*. Çatalhöyük sakinlerinin kendi sosyal ve maddi yaşamlarını koşullandırdığına inandıkları nihai sınırlara aracılık, denetleme, katılma girişimlerini gözler önüne seren uygulamalar erken kültürler içinde "*dinsel boyutun*" olası göstergeleri olabilir (Shults, 2018: 126-128).
- Din, evcilleştirmeye ve yerleşik hayata geçme gibi değişikliklerin belirlenmesine katkı sağladı mı? Bu soruya "*Uygarlığın Doğuşu'nda Din*" adlı esere katkı yapan bilim insanlarının tümü olumlu cevap verdi. Çatalhöyük'te var olan nesnelerin ortaya koyduğu "*maddi dolanıklık*" ile metafizik unsurlar barındıran "*spiritüel dolanıklık*" birbiri ile iç içedir. Dinsel sembollerle ilişki kurma yolları dönüştürücü nitelikteydi (Shults, 2018: 130-137).
- Dinsel inanış, modern insanın arkeolojik kaydında tespit edebildiğimiz en erken özel eğilimlerden veya tutumlardan birisidir. Dinsel inanışın başlıca işlevlerinden biri de ölümün son olduğunun inkârı ve insan deneyiminin kaçınılmaz kısıtlılığına karşı takınılan isteksizliktir (Huyssteen, 2018: 143).
- Mağaradan eve geçiş. Neolitik Dönem ile birlikte ruhlar âlemine geçişte kullanılan mekân evler olmuştur. Çatalhöyük insanları atalarına tapınmaktan ziyade onlarla kesintisiz bir diyalog sürdürdüler (Huyssteen, 2018: 158).

- Ian Hodder, Çatalhöyük araştırmalarından yola çıkarak "*dindarlık kipleri kuramı*" başlığı altında Çatalhöyük'teki ritüelleri yorumlamış ve seyrek oranda yapılan ritüellerin *duygu yoğunluğunun fazla*, düşük oranda yapılan ritüellerin ise *duygu yoğunluğunun az* olduğu kanısına varmıştır. Ritüel yoğunluğunun katı din kurallarının varlığını işaret ettiğini ifade eder. Çatalhöyük'te av sonrası yapılan büyük şölenler, büyük ölçekli, duygu yoğunluğunun fazla olduğu ritüellerdir (Whitehosue ve Hodder, 2018: 169-178).
- Çatalhöyük'te bir nesil tarafından inşa edilen ritüel vb. inanca yönelik tutum ve davranışlar bir sonraki nesil tarafından devam ettirilmiştir. Ian Hodder, bu sürekliliğe "*dindarlığın öğretisel kipi*" adını vermiştir. Öğretisel kip dinamiklerinin ortaya çıkışı siyasal birliğin daha merkezi, geniş ölçekli örüntülerine zemin hazırlamış, sosyal oluşum için temel olmuştur (Whitehosue ve Hodder, 2018: 189-195).
- Çatalhöyük'teki din kurgularının çoğu görsel sergilere dayanmaktadır. Yaban hayvanlarının resimleri evcil hayvanlara göre yoğundur (Keane, 2018, 255).
- Kadın (Ana Tanrıça figürü) ve boğa, bu iki figürün kaderinde ilahi çifti temsil etmek vardı. Neolitik Dönem'den Klasik Dönem'e kadar bu iki tema Yakındoğu ve Doğu Akdeniz'de devamlılık göstermişlerdir. Erken Hıristiyan ikonların temsil görevi ne ise, Çatalhöyük duvar resimlerinin görevi de odur (Keane, 2018, 255). Ana Tanrıça, bereket sembolüdür. Son yıllarda yapılan Çatalhöyük kazıları neticesinde Çatalhöyük'ün sadece Ana Tanrıça kültü ile anılmasının eksik olacağı, özellikle boğa betimlemesinin yoğunluğundan dolayı erkek temalı bir olgunun varlığından da söz edilebileceği vurgulanmıştır.

Göbeklitepe'de Din Olgusu

Göbeklitepe'nin medeniyet ve din ilişkisi bağlamında konumu Çatalhöyük'e oranla daha özeldir, çünkü Çatalhöyük bir tarım ve hayvancılık sonrası oluşan bir yerleşim yeri iken, Göbeklitepe bir tapınaktır. M.Ö. 10000'e tarihlenen geçmişi ile Mezopotamya ziguratlarından, Mısır piramitlerinden ve Yunan tapınaklarından olmak üzere dünyadaki şu ana kadar var olan tüm tapınaklardan eskidir. Çatalhöyük ile bilgiler daha somut ve açık iken, Göbeklitepe'nin gizeminin henüz çözülememiş olması çok farklı ve temeli olmayan bilimdışı söylencelerin ortaya atılmasına neden olmuştur. Bu bağlamda Çatalhöyük ile ilgili veriler daha bilimsel iken, Göbeklitepe ile bilgiler henüz tam olarak aydınlatılmadığı ve Göbeklitepe'nin kült merkezi olmasından dolayı kavranılması zor soyut anlamlar içermiş olması bilimsel temeli olmayan görüş ve düşüncelerin ortaya atılmasına neden olmuştur.

Göbeklitepe'de ortaya çıkan kült yapıları şimdiye kadar bölgede ve dünyada görülen diğer alanlardan oldukça fazladır. Göbeklitepe çevresinde var olan yerleşim alanlarının henüz kazılmamış olması ilerleyen yıllarda yeni sonuçların ortaya çıkma ihtimalini ortaya koyar. Göbeklitepe, ortaya çıkan betimlemeleri, kabartma ve heykelleri ile şimdiye kadar hiçbir yerde olmayan bir zenginlikte bir kült alanıdır. Bolluk ve bereketi simgeleyen "*Ana Tanrıça*" odaklı Neolitik Çağ simgesinin yerini güçlü erkek figürü almış ve buna ilave olarak doğada hareketli olan her türlü canlının da inanç sistemi içinde önemli bir simgesel değeri olduğunu göstermiştir. Tarih öncesi hayvan betimlemeleri önceden sadece avın bereketi ile özdeşleştirilirken Göbeklitepe ile birlikte *sürüngenlerden kuşlara, av hayvanlarından yırtıcılara, akreplerden yılanlara* kadar çeşitlilik gösteren betimlemeler doğada yaşayan her türlü canlının düşünce sisteminde bir yeri olduğunu ispatlamıştır (Özdoğan, 2015:50).

Çatalhöyük, tarım ve hayvancılık sonrası sosyal yapı ve düşünce yapısının değiştiğini ileri sürerken, Göbeklitepe ise insanoğlunun yiyecek üretimine geçmeden önce de düşünce yapısının değişmeye başladığını iddia eder. Bu bağlamda Göbeklitepe, medeniyetin ilk temel unsurları bağlamında Çatalhöyük'ün öne sürdüğü tezlerin karşısında yer alır. Göbeklitepe'nin "*medeniyet ve din*" ilişkisini maddeler halinde tanımlamaya çalışalım:

- Çevresinde yerleşim alanının yer almaması, Göbeklitepe'nin tamamen kutsal alan olduğunu ifade eder (Dietrich, 2012: 66).
- T- biçimli varlıklar, olağandışı bir dünyaya aittir. T-biçimli varlıkların olduğu dairesel yapılar bir süre kullanıldıktan sonra bilinçli bir şekilde hızlıca üzeri örtülmüştür (Dietrich, 2012: 66). Kült merkezinde bir araya gelen insanların sonradan tarım yapabilecekleri alanlara göç etmesi, din temelli bir örgüden ekonomi temelli bir örgüye geçişi ifade eder.
- Göbeklitepe yapılarındaki antromorfik dikilitaşlar tarihte var olan ilk defa üç boyutlu olarak betimlenen taşlardır. Bu taşlar, insan zihninin bir değişiminin göstergesidir (Dietrich, 2012: 66). Tarihte sembolizm her zaman bir anlam taşımıştır. İlk Çağlardaki sembolizm aracılığıyla o dönemin toplum yapısının tinsel düşünceleri okunabilir.
- Göbeklitepe kullandıldıktan sonra kapatılırken kireçtaşı ve çakıl taşına ilave olarak çok miktarda hayvan kemikleri de kullanılmıştır. Kullanılan bu hayvan kemikleri bir ritüele ve bir ziyafete işaret etmektedir (Dietrich, 2012: 66). İnsanların ritüellerde kurban kesmesi, aşkın bir güce olan inancı temsil eder.
- Devasa anıtları inşa etmek için farklı bölgelerden çok sayıda insan bölgeye gelmiş olabilir. Dini inanç ve düşünceler, tarıma geçişte önemli bir etken olmuş olabilir (Dietrich, 2012: 66). İnsanları Göbeklitepe'de bir mıknatıs gibi çeken, bir araya getiren bir aşkın güç vardır. Bu aşkın güç etrafında bir araya gelen insanlar, bilgilerini paylaşarak medeniyete adım atmışlardır.

- Göbeklitepe, oldukça gelişmiş farklı inanç sistemine sahip olan avcı toplayıcı topluluklar için önemli bir dini merkezdir. Göbeklitepe'deki anıtsal dini mimari, tarihteki kilit olaylardan biri olan tarım ve hayvancılık hakkındaki kanılarımızı değiştirir. "*İlk önce tapınak oluşmuştur, sonra kent*" cümlesi bu süreç için uygun bir tanımlamadır (Dietrich, 2012: 66).
- K. W. Luckert, çok tartışılacak bir yoruma imza atarak Göbeklitepe'deki dinsel reformu, avcı toplayıcıların özellikle de erkeklerin bir kefaret ödemesi olarak görür. Luckert'e göre toprak anayı yağmalayan insanoğlu işlediği günahlar yüzünden dini arayışa girer (Luckert, 2016: 79). Luckert, her ne kadar bir dinler tarihi Profesörü olarak dünyada pek çok kült merkezini gezmiş olsa ve bu alanda seçkin çalışmaları olsa da Göbeklitepe hakkındaki yorumları tartışmaya açıktır.
- Göbeklitepe, hayatın ölüme karşı zaferidir (Luckert, 2016: 135). İnsanlar, Göbeklitepe kült merkezinde inandıkları inanç ile ölüme meydan okumuş, din ile hayata tutunmuşlardır. Göbeklitepe insanlarını hayata bağlayan inanç ve düşünceleridir.
- K. Schmidt, "*Göbeklitepe'de ne yok*?" sorusunu sorar. Göbeklitepe'de olmayan *kadını betimleyen resimler ve kilden yapılmış figürinlerdir*. Bu iki unsurun yokluğu Göbeklitepe'yi anlamamıza yardımcı olabilir. Eğer *kil figürinleri ve dişisel nesneleri*, geniş anlamda "*bereket sembolü*" ve bunun tutarlı bir sonucu olarak "*yaşam*" ile birleştirirsek; o zaman bu iki unsurun Göbeklitepe'de yokluğu "*ölümü*" çağrıştırıyor olabilir (Scmidt, 2007: 123). Ölüm, aşkın bir gücün varlığından korkma insanları araştırmaya itmiş ve sonucunda dinlerin ya da inançların oluşumunda tetikleyici bir unsur olmuştur. Göbeklitepe'de yaşamdan çok ölümü hatırlatan unsurlar ve korku üreten yaban hayvanların betimlemeleri, Göbeklitepe'nin bir kült merkezi olmasının temel dayanağı olabilir.
- Göbeklitepe'de saldırgan hayvan çoktur. Heykellerin çoğunluğu bu gruba dâhil edilebilir. Hayvanlar kötülüklerden korumak, tehlikelerden uzak tutmak (apotropeik) amaçlı yerleştirilmiş olabilir. Göbeklitepe'de apotropeik (kötülüklerden koruyan güç) yorumu kabullenilse de Göbeklitepe'de neyin korunması gerektiği henüz cevaplanılmamıştır (Scmidt, 2007: 144). Vahşi hayvan sembolleri "şiddet, ölüm ve korku" teması ile dinsel bir içeriğe sahiptir.
- M.Ö. 10.000'lerdeki İlk Neolitik Din, hangi tekil deneyimlerle şekillenmiş olursa olsun, yeni bir yaratımdan daha çok eski bir gelişimin yani Neolitik öncesi Paleolitik Dönem'in devamıdır. Yazı öncesi din ve inanç kavramını yorumlamak çok zor da olsa, din adını verdiğimiz mit ve mitsel motiflerin çok eskiye dayanmaktadır (Scmidt, 2007: 271). Göbeklitepe'de var olan dinsel motifler, Paleolitik Dönem dinsel inancının devamıdır.

- Göbeklitepe'de uygulanan kültsel törenler, koreografi ve müzik eşliği olmadan uygulanamaz (Scmidt, 2007: 271). Bu bir yorumdur. Bir tapınakta tarih boyunca uygulanan törenler genelde ortak bir tema üzerinde yürür. Müzikte bu uygulamanın tarih boyunca var olan bir değeridir.
- Göbeklitepe'de anıtsal yapıları gerçekleştirmek için bireyleri harekete geçiren güç nedir? Bu sorunun cevabını muhtemelen hiçbir zaman öğrenemeyeceğiz. Bireyleri harekete geçiren *toplumsal bir güç, bir kabile reisi, şamanlardan oluşan bir grup, profesyonel din adamları, bir heyet ya da bir topluluk* olabilir. Burada açık ve tanımlanabilir olan ise bu anıtsal yapıları yapan işçilerin muhtaç oldukları gücü inanmış oldukları bir aşkın güçten almış olduklarıdır (Scmidt, 2007: 274).
- Göbeklitepe, medeniyet alanında atılan hipotezlerin karşıtı bir tez öne sürer. Medeniyet alanında var olan ve geniş kabul gören hipotez, yerleşik hayat ile başlayan tarım ve hayvancılık ve bunun sonucunda oluşan ekonomik ve ticari hayat, kent ve devlet gibi toplumsal yapılardır. Göbeklitepe ise kutsal bir güç etrafında toplanan insanların birbirleriyle iletişim aracılığıyla tarım ve hayvancılığa adım attıklarını öne sürerek karşıt bir tez öne sürer (Scmidt, 2007: 275). Göbeklitepe, bu bağlamda medeniyetin kökeninde "*din*" tezini ortaya koyarken, var olan genel görüş ise Çatalhöyük örneğinde somutlaşan medeniyetin temelinde yatan "*ekonomik*" temelli görüştür.
- Lewis Mumford "*mıknatıs kaptan önce gelir*" diyerek (Mumford, 2007: 21) bir anlamda Göbeklitepe tezini savunur. Mumford'a göre kentin özü, köyden farklıdır. Köy, yabancıya karşı kuşkuyla yaklaşırken, kent ise yabancıyı bekler. Bu nedenle kent, gittikçe büyüyen bir köyden değil, toplanma yeri işlevi, iletişim ve değiş tokuş merkezi olma özelliğinden yani fikirlerin, malların ve insanların buluştuğu kutsal mekânlardan oluşmuştur (Scmidt, 2007: 277). Göbeklitepe, bu tez ile medeniyetin temelinin bir inanç etrafında toplanan insanlar tarafından atıldığını öne sürer.
- Göbeklitepe'deki anıtsal yapılar, dikme taşlar büyük çapta plan ve düzenlemeyi gerektiren bir oluşum sonucu ortaya çıkmıştır. M.Ö. 10.ve 9. binde büyük olasılıkla bağımsız olarak hareket eden grupların bu eserleri ortaya koyabilmek için uzlaşarak bir araya gelmiş olmalıdırlar (Scmidt, 2007: 279). Göbeklitepe'deki dikilitaş eserlerin inşası Mısır piramitlerinin inşası gibi yoğun bir insan gücü gerektirmektedir. Mısır piramitleri döneminden sınıfsal bir yapı ile çalışan köleler var iken, Göbeklitepe ise insanları bir araya toplayan bir inanç birliği vardır.
- Göbeklitepe, insanları bir araya getiren bir öncü konumundadır. Bir kült merkezinde bir araya gelen insanlar, iletişim kurarak medeniyet yoluna adım atmışlardır. Bilgi ve pratiğin çoğalması yani medeniyetin temelleri atılmıştır (Scmidt, 2007: 281-282).

- Çatalhöyük vb. Neolitik yerleşim alanlarında tarım ve hayvancılığa adım atılacak coğrafya var iken, Göbeklitepe'de tarıma uygun arazi yoktur. Bir kült merkezinde bir araya gelen insanlar bilgi ve paylaşım sonrası kült merkezlerini yani Göbeklitepe'nin üstünü moloz ve taşlarla örterek yakın bölgelerdeki tarıma elverişli mekânlara geçmişlerdir (Scmidt, 2007: 281-283).
- Çatalhöyük vb. Neolitik yerleşim alanlarında geçim kaynaklarında meydana gelen değişim ile medeniyete adım atılmıştır. Göbeklitepe ise yeni hayat tarzını kendisi başlatmıştır. Dini davranış tarzıyla başlayan toplumsal yapı, yeni geçim stratejisi üretmesine vesile olmuştur. Göbeklitepe'de din temelli başlayan sosyal yapı, tarım temelli ekonomik yapının öncüsüdür (Scmidt, 2007: 281-284).

Sonuç Yerine

İnsanlık tarihi içinde medeniyet yolunda atılan pek çok devrimsel dönemler mevcuttur. Avcı toplayıcı dönemin ardından yerleşik hayata geçilen Neolitik Dönem (M.Ö. 10-000-5000)'de gerçekleşen pek çok unsur insanlık tarihi açısından bir dönüm noktası teşkil etmiştir. Besin üretimi ve yerleşik hayat, medeniyet yolunda devrimsel bir süreç yaratmıştır.

Neolitik Dönem'de medeniyete atılan adımlar şu şekildedir: *Avcı toplayıcılıktan tarım ve hayvancılığa geçiş, göçebe hayatından yerleşik hayata adım atma, ürünlerin depolanması sonucu ortaya çıkan artı ürün ve bunun sonucu olarak gelişen ekonomi ve ticaret, yerleşik hayat ile başlayan mimari, şehirleşmenin ilk adımları, devlet oluşumunun temelleri, mesleki oluşumlar ve gelişen dinsel düşünce yapısı.*

Neolitik Dönem'in devrimsel yapısında Dünya medeniyet tarihinde temel taş olan iki seçkin kültürel varlığımız vardır. İlki Konya ilimizdeki Çatalhöyük, ikincisi ise Şanlıurfa'daki Göbeklitepe'dir. Çatalhöyük medeniyetin temelinde "*ekonomik*" temelli bir hipotez öne sürer. Tarım ve hayvancılık ve yerleşik hayat ile başlayan süreç, ekonomi ve ticaretin doğmasına neden olmuştur. Yerleşik hayat ile başlayan gelişmeler sonucunda şehir ve devletleşme süreci başlamıştır. "*Din*" de bu dönemde var olan ve yeni oluşumlar içeren bir olgudur.

Göbeklitepe ise Çatalhöyük vb. Neolitik örnekler ile somutlaşan tarım ve hayvancılığın neden olduğu "*ekonomi*" kökenli bir medeniyet algısına ters düşen bir hipotez ortaya koyar. Mıknatısın çekim gücü gibi, din bir çekim gücü oluşturmuş ve Göbeklitepe kült alanına yüzlerce farklı bölgelerden insan bir inanç doğrultusunda bir araya gelerek anıtsal dikilitaşları inşa etmişlerdir. Göbeklitepe'nin inşa sürecinde ve devamında kült merkezine gelen insanların farklı bilgi paylaşımı, medeniyetin gelişimini tetiklemiş ve Göbeklitepe'den ayrılarak tarım ile uğraşabilecekleri coğrafyaya göç etmişlerdir. Geride kalan kült merkezlerini saygı ile anarak, üstlerini örterek gitmişlerdir.

Çalışmamızda M.Ö. 7400-6000 arasına tarihlenen Çatalhöyük ile M.Ö. 10.000'e tarihlenen Göbeklitepe'den yola çıkarak iki farklı süreçten medeniyete adım atan Neolitik Dönem'in devrimsel yönündeki "*dinsel*" uygulamaları incelemeye çalıştık. Her ne kadar yazısız dönemin din konusunu araştırmak zorlu bir adım olsa da kesin olan bir olgu var ki insanoğlu tarih boyunca anlam arayan bir varlık olarak metafizik bir düşünce yapısına sahip olmuştur. "*Homo Religiosus*" özelliği ile medeniyetin oluşumunda o dönemin aşkın bir gücüne inanarak hayatını idame ettirmiş ve bu özelliği, medeniyet yolunda atacağı adımlarda etkin ve göz ardı edilemeyecek bir güç olarak kalmıştır.

Kaynakça

ADIBELLİ, R. 2011. *Mircae Eliade ve Din*, İstanbul, İz Yayıncılık.

ARMSTONG, K. 2014. *Mitlerin Kısa Tarihi*, İstanbul, Alfa Yayıncılık.

BARNARD, A. 2012. *Simgesel Düşüncenin Doğuşu* (Çev. M. Doğan), İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları,

BERGSON, H. 2013. *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı* (Çev. M. M. Yakupoğlu), Ankara, Doğubatı Yayınları.

BRAUDEL, F. 1996. *Uygarlıkların Grameri* (Çev. M. Ali Kılıçbay), , Ankara, İmge Kitabevi.

BRUHL, L.L. 2006. *İlkel Toplumlarda Mistik Deneyim ve Simgeler*, (Çev. O. Adanır), Ankara, Doğu Batı Yayınları.

CASSIER, E. 2005. *Sembolik Formlar Felsefesi II Mitik Düşünme* (Çev. M. Köktürk), Ankara, Hece Yayınları.

CAUVİN, J. 2007. *The Birth of Gods and the Origins of Agriculture* (Çev. T. Watkins), Cambridge University Press.

CHILDE, G. 2005. *Tarihte Ne Oldu*, Kırmızı Yayınları (Çev. A.Şenel, M. Tunçay), İstanbul, Kırmızı Yayınları.

CHILDE, G. 2007. *Kendini Yaratan İnsan*, (Çev. F. Ofluoğlu), İstanbul, Varlık Yayınları.

DERRIDA, J. 1997, *Of Grammatology*- Corrected Edition (Translated by Gayatri Chakravorty Spivak), 2715 North Charles Street, Baltimore, Maryland, The Johns Hopkins University Press.

DIETRICH, O, SCHMIDT, Ç.K., KÜRKÇÜOĞLU,C., NOTROFF, J., SCHMIDT, K. 2012. Önce Kutsal Alanlar Sonra Kentler Kuruldu, *Aktüel Arkeoloji*, İstanbul, Aktüel Arkeoloji Yayınları.

GÜNDÜZ, Ş. 1998. *Mitoloji ile İnanç Arasında*, Etüt Yayınları, Samsun.

DADOSKY, J.D. 2004. *The Structure Of Religious Knowing Encountering The Sacred in Eliade And Lonergan*, Albany, State University of New York Press.

EDMONS, M. 1999. *Ancestral Geographies Of The Neolithic Landscape, Monuments And MemoryNew York*, Routledge Publishment.

ELIADE, M. 1978. *A History of Religious Ideas*, Chicago and London: University of Chicago Press.

ELIADE, M. 2007. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi* (Çev. A. Berktay), Cilt I, İstanbul, Kabalcı Yayınevi.

ELIADE, M. 2016. *Mitlerin Özellikleri*, (Çev. S. Rifat), İstabul, Alfa Yayınları.

ELIADE, M. 2017. *Tarih ve Dinde Anlam*, (Çev. C. Soydemir), Ankara, Doğu Batı Yayınları.

FRED, J., HODDER, I. 2018. *Uygarlığın Doğuşunda Din* (Çev. D. Şendil), İstanbul, Alfa Yayıncılık.

GEZGİN, İ. 2011. *Sanatın Mitolojisi*, İstanbul, Sel Yayıncılık.

GOODY, J. 2011. *Yaban Aklın Evcilleştirilmesi* (Çev. K. Değirmenci), İstanbul, Pinhan Yayıncılık.

HANKISS, E. 2001. *Fears and Symbols: An Introduction to the Study of Western Civilization*, Budapest, Central European University Press.

HUYSSTEEN, J.W. 2018. Görünmeyeni Kodlamak. Çatalhöyük'teki Epistemik Sınırlamaları ve Sembolik Davranışı Anlamak, (Editör: I.Hodder, J. Fred) ,(Çev. D. Şendil), *Uygarlığın Doğuşunda Din*, İstanbul, Alfa Yayıncılık.

HODDER, I. 2010. Probing religion at Çatalhöyük: An Interdisciplinary Experiment, *Religion In The Emergence Of Civilization:Çatalhöyük As A Case Study* (Edited by Ian Hodder), New York, Cambridge University Press.

HODDER, I., MESKELL, L. 2018. Bölgesel Bağlamda Çatalhöyük'te Sembolizm (Editör: I.Hodder, J. Fred) ,(Çev. D. Şendil), *Uygarlığın Doğuşunda Din*, İstanbul, Alfa Yayıncılık.

HUOT, J.Louis., Thalman, J. P. , Valbelle D. 2000. *Kentlerin Doğuşu* (Çev. A.B. Girgin), Ankara, İmge Kitabevi.

IBN HALDUN, 2004. *Mukaddime* (Çev. H.Kendir), Ankara, İmaj İç ve Dış Ticaret.

KEANE, W. 2018. Belirginlik, Yokluk, Alışkanlık: Çatalhöyük'te Neolitik Din Yaklaşımları, (Editör: I.Hodder, J. Fred) ,(Çev. D. Şendil), *Uygarlığın Doğuşunda Din*, İstanbul, Alfa Yayıncılık.

LUCKERT, K. 2016. *Göbeklitepe* (Çev. L. T. Basmacı), İstanbul, Alfa Yayıncılık.

MUMFORD, L. 2007. *Tarih Boyunca Kent: Kökenleri, Geçirdiği Dönüşümler ve Geleceği* (Çev. G.Koca, T.Tosun), İstanbul, Ayrıntı Yayınları.

NILES, J. D. 1999. Niles, *Homo Narrans:The Poetics and Anthropology of Oral Literature*, University of Pennsylvania Press.

ÖZDOĞAN, M. 2012. Neolitik Dönemi Yeniden Düşünmek, *Aktüel Arkeoloji*, İstanbul, Aktüel Arkeoloji Yayınları.

ÖZDOĞAN, M. 2015. Göbelitepe'yi Anlamak: Göbeklitepe'nin Uygarlık Tarihi İçindeki Yeri, *Aktüel Arkeoloji*, İstanbul, Aktüel Arkeoloji Yayınları.

J.M.C.,1929. The Origin and Early History of Religion, *Primitive Man*, Vol. 2, No. 3/4 pp. 33-50.

SHULTS, L.. 2018. Spiritüel Dolanıklık: Çatalhöyük'te Dinsel Sembollerin Dönüşümü (Editör: I.Hodder, J. Fred) ,(Çev. D. Şendil), *Uygarlığın Doğuşunda Din*, İstanbul, Alfa Yayıncılık.

SMITH, M.E. 2009. V. Gordon Childe and the Urban Revolution: An Historical Perspective on a Revolution in Urban Studies, *Town Planning Review*, 80.

STEVENS-Arroyo Anthony M., 2011. *Civilization* and Religion: The Dance of Shape-Shifters, *Comparative Cvilizations Rewiew, Number 64.*

ŞERİATİ, A, 2010. *Dinler Tarihi I*, (Çev. Prof. Dr. Ejder Okumuş), Ankara, Fecr Yayınevi.

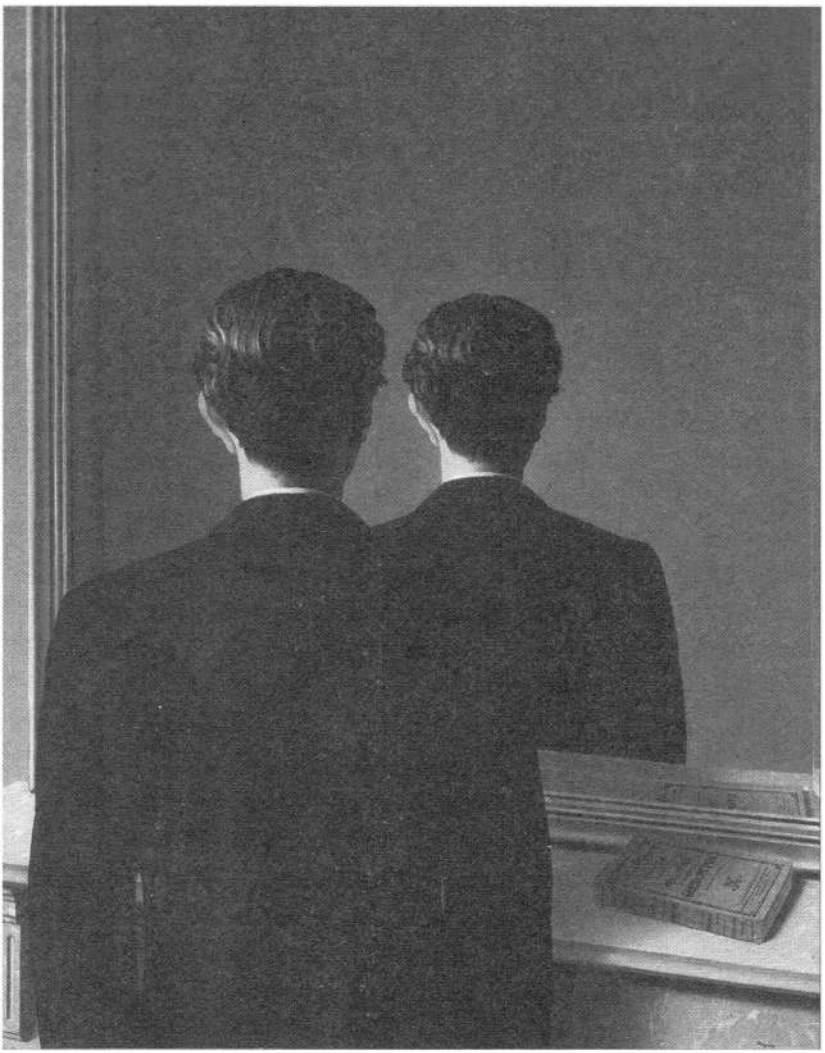
ŞERİATİ, A, 2013. Medeniyetler Tarihi I (Çev. Prof. Dr. Ejder Okumuş), Ankara, Fecr Yayınevi.

TILLICH, P. 2000. *İmanın Dinamikleri* (Çev. F. Terkan, S. Özer), Ankara, Ankara Okulu Yayınları.

ŞÂYEGÂN, D. 2016. *Din Devrimi Nedir* (Çev. N. Özakıncı), Ankara, Sitare Yay.

WACH, J., 1988. *Introduction to the History of Religions,*(edit. J. Kitagawa and G.Alles), New York: Macmillan.

WHITEHOUSE, H., HODDER, I. 2018. Çatalhöyük'te Dindarlık Kipleri, (Editör: I. Hodder, J. Fred) ,(Çev. D. Şendil), *Uygarlığın Doğuşunda Din*, İstanbul, Alfa Yayıncılık.



Rene Magritte

SANAYİ DEVRİMİ'NİN GETİRDİĞİ HASTALIK: DEPERSONALİZASYON

Burak SAYTEKİN

Özet: Sanayi Devrimi, günümüz medeniyetinin oluşmasına büyük katkı sağlamıştır. Ancak oluşan her medeniyet kendisiyle beraber bazı sorunlara yol açmıştır. Tarım devriminin bedensel birçok hastalığa sebep olan parazitleri ortaya çıkarması gibi, Sanayi Devrimi de bir psikolojik hastalık olan depersonalizasyona sebep olmuştur. Depersonalizasyon, insanın kendisine ve çevresine dair algısını değiştirmektedir. En belirgin semptomlarından biri kişinin kendisini makine gibi hissetmesidir. Makine ve insan arasında tarih boyunca ilişki kurulmuş olmasına rağmen bunun bir hastalığa dönüşmesi Sanayi Devrimi yıllarında ortaya çıkmıştır. Bu çalışmada, depersonalizasyonun neden başka bir yüzyılda değil de 19. yüzyılda ortaya çıktığının sebeplerini araştırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Makine, Depersonalizasyon, Sanayi Devrimi, Descartes

DISEASE CAUSED BY INDUSTRIAL REVOLUTION: DEPERSONALIZATION

Abstract: The Industrial Revolution made a great contribution to the formation of modern civilization. However, each civilization, caused some problems with itself. Just as the agricultural revolution revealed parasites that caused many sicknesses, the Industrial Revolution caused depersonalization which is a psychological disorder. Depersonalization changes the perception of human about himself/herself and his/her environment. One of the most obvious symptoms is that the person feels himself/herself like a machine. Although the relationship between machine and human has been established throughout history, it has become a disease in the years of the Industrial Revolution. In this study, the reasons why depersonalization emerged in the 19th century and not in another century were investigated.

Keywords: Machine, Depersonalization, The Industrial Revolution, Descartes

İnsanlığın, tarıma geçiş evresinden sanayi devrimine ve günümüze kadar yaptığı toplumsal değişimler, bazı bedensel ve/veya psikolojik problemlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. 19. yüzyılda yaşamış olan bakteri gözlemcisi Rudolf Virchow'un hastalık tanımı bu düşünceyle paralellik göstermektedir. Ona göre hastalık, değişen koşullardaki yaşamdı ve tıbbın işi mikropları yok etmek değil, hastalıkları ortaya çıkaran ve besleyen çevresel ve toplumsal etkileri keşfedebilmektir.[1]

[1] Andrew Nikiforuk, *Mahşerin Dördüncü Atlısı*, İletişim Yayınları, İstanbul 2016, s.31-32.

Avcı-toplayıcılar insanlığı daha sonra rahatsız edecek salgın hastalıklardan muaftılar. Ayrıca evcil hayvanlara da sahip değillerdi. Onlar belli bir yerde, mevcut suları kirletecek ve çöp yığınları oluşturacak kadar uzun süre kalmıyorlardı. Ancak tarımla beraber gelişen yerleşik yaşam nüfusun artmasına yol açtı. İnsanlar, sınırlı bir alanda eskiden kaldıkları süreye oranla daha fazla vakit geçirmeye başladılar.[2] Fakat insanların yerleşmesiyle beraber hastalıklar da kendilerine mesken bulmuş oldu. Tarım toplulukları, toprağı durmadan sürüyor ve yeni alanlar açmak amacıyla ormanları tahrip ediyordu. Onlar bu gelişmeleri ilerleme olarak yorumluyordu fakat yaptıkları değişiklikler sebebiyle ortaya birçok yeni parazit çıkmıştı. Vahşi toprakların tarıma açılması ve sürülmesi fare, sıçan, kene ve pireleri insanlara daha yakın yaşamaya zorlamıştı. Bu yakınlaşma; veba, tifüs, sıtma gibi sürprizleri beraberinde getirdi. Bunun belki de en açık örneği tularemi denilen ve böcek ısırmasıyla geçen hastalıktı. Tarım, insanları sınırlı alanlara dâhil ederek hastalık pazarı oluşturmuştu. Hayvanların evcilleştirilmesi de başka bazı hastalıkların yayılmasında etkili olmuştu. Kızamık köpekle, difteri ve tüberküloz inekle, nezle virüsü muhtemelen bir atla insanların arasına gelmişti. Hastalıkların insanların faaliyetleriyle doğrudan ilgisini ortaya koyan bir başka örnek Roma İmparatorluğu'nda gerçekleşmiştir. O zaman var olan diğer tarım imparatorluklarında olduğu gibi Roma'da da sulama kanalları mevcuttu. Köylüler herhangi bir savaş ya da siyasi durum olduğunda bu sulama kanallarını terk ediyorlardı. Bu sebeple durgunlaşan sular sivrisinekler için elverişli bir ortam oluşturuyordu ve sıtma yaygınlaşıyordu. En büyük salgınlardan biri birinci yüzyılda gerçekleşti. Campagna Romana denilen bölgede, köylüler suyu tahliye eden kanallarla ilgilenmeyince, sular birikti ve durgun hale geldi. Süreç aynı şekilde yaşandı ve sıtma yaygınlaştı. Öyle ki Şair Lucretius yaşanan acıyı dizelerinde şu şekilde ifade etti: ''İster desenli, parlak halı üzerinde yat; ister yoksulun battaniyesinde, ateş gövdeyi kolay kolay terk etmez.'' Aynı şekilde, Yunanlılar da ormanları yok edip sivrisineklerin üremesine sebep olmuşlardı.[3]

Tarım ve yerleşik yaşam, yukarıda anlatıldığı üzere, beraberinde birçok hastalık getirmiştir. Aynı şekilde, Sanayi Devrimi de belli başlı hastalıklara yol açmıştır. Bu hastalıklardan biri olan depersonalizasyonu tarif eden ilk ifadelere 19. yüzyılın erken dönemlerinde rastlanmaktadır.[4]

Depersonalizasyon, kişinin kendisi ve çevresindekilerle ilgili algısının değişmesiyle karakterizedir. Bu hastalığa yakalanan kişi, çevresine ve kendisine yabancılaşır. Uzuvları kendisine büyük ölçüde değişmiş gibi görünebilir veya sesleri farklı algılayabilir. Hastalar, vücutlarının dışında olma gibi bir deneyim yaşadıklarını ve uzaktan kendilerini izlediklerini belirtmektedirler. Bu algı deği-

[2] Roy Porter, *Kan Revan İçinde Tıbbın Kısa Tarihi*, Metis Yayınları, İstanbul 2016, s.17-20.
[3] Nikiforuk, *a.g.e.* s.27-39.
[4] Mauricio Sierra, *Depersonalization: A New Look at a Neglected Syndrome*, New York 2009, s.7.

şimi genellikle stresle tetiklenir. Bu semptomlar arasında kişinin kendisini mekanik ve tıpkı bir robot gibi hissetmesi de yer almaktadır. Psikiyatrist Paul Schilder, bu hastalıktan muzdarip olan kişilerin ölü, cansız ya da *otomat*mış gibi hissettiğini belirtmektedir.[5]

Bedenin makine olarak görülmesi konusuna değinmek bu noktada önemli olacaktır. Makine ile bedenin benzerliğini anlatan ifadeler çok eski zamanlara dayanmaktadır. Antik filozoflar beden uzuvları ile makine parçalarını benzerliğini göstermek için birçok örneğe başvurmuştur. Örneğin Aristoteles bu tip analojilere; daha çok ölüm ve doğum olaylarını, hayvanların devinimini, ruhun harekete geçirme işlevini anlatmak gibi yaşamın daha temel meseleleri için başvurmuştur. *Parva Naturalia* eserinde yer alan *Nefes Almak Üzerine* adlı yazısında Aristoteles, nefes alıp vermeyi daha iyi anlatabilmek ve nefesin neden sıcak olduğunu kanıtlamak için, akciğerleri demirci ocağındaki körüklere benzetir. Bahsettiği sıcaklık Aristoteles bağlamında besleyici ruh için esastır. Bu analoji Aristoteles tarafından etimolojik olarak da desteklenir. *Phusai* yani körük kelimesinin kökeninde *Phusao* yani üfleme ve nefes verme anlamlarına gelen kelime vardır. Bu kelimelerle bağlantılı olarak *Pneumon* akciğer anlamına gelmekte ve ruh anlamında kullanılan *Pneuma* ile benzerliği dikkat çekmektedir. Görüldüğü gibi Aristoteles solunumu daha iyi açıklayabilmek için bu tip bir analojiye başvurmuştur.[6] Fakat diğer taraftan fizyolog Giovanni Borelli, 1680 yılında yayımlanan *Hayvan Hareketleri Üzerine* adlı eserinde nefes alma ve verme mekanizmasını açıklamaya çalışırken sadece analojiye başvurmuyor aynı zamanda solunumun mekanik çözümlemesini yapıyordu.[7] Başka bir örnek verecek olursak; Kepler görme duyusunu açıklayabilmek için *camera obscura* denen optik bir aleti kullanır.[8] Buradaki durumun bahsedilen körük-akciğer ilişkisinden farkı, Kepler'in gözü *camera obscura*'nın bizzat kendisi gibi görmesidir. Makine-beden betimlemelerinin bu şekilde farklılaşmasının en önemli dönüm noktalarından biri Descartes tarafından yapılmıştır. Descartes öncesi felsefelerde otonom ve bilinçsiz olarak gerçekleşen işlevler, ruhun yaşamı gerçekleştiren bir öğe olarak varlığını kanıtlarken, Descartes için bu durum düşünen ruhun bedenden bağımsızlığını kanıtlar. Böylece Aristotelesçi bir analoji aslında açıklamaya yönelik bir araç olarak kullanılırken; Descartes, kendi kendine yeterliliği olan ve tıpkı bir saat gibi çalışmaktan başka çaresi olmayan bir beden tasviri sunar.[9]

Descartes'ın eserlerinde bedeni makineye benzettiği açıkça görülmektedir. *Metot Üzerine Konuşma*'nın 5. Bölümünde şöyle yazar:

---

[5] Ann Kring, Sheri Johnson, Gerald Davison, John Neale, *Abnormal Psychology*, Berkeley 2012, s. 232.
[6] Despina Kakoudaki, *Robot Anatomisi Edebiyat, Sinema ve Kültürel Çalışmalarda Yapay İnsan*, Kolektif Kitap, İstanbul 2017, s. 116-120.
[7] Giovanni Alfonso Borelli, *On The Movement of Animals*, Springer Verlag, Heidelberg 1989, s. 287-300.
[8] Johannes Kepler, *Optics*, Green Lion Press, New Mexico 2000, s. 44.
[9] Kakoudaki, *a.g.e.*, s. 128-129.

"Bu ise her hayvanın vücudunda bulunan kemiklerin, kasların, sinirlerin, atardamarların ve diğer bütün bölümlerin sayıca çokluğuyla *karşılaştırıldığında, insanın üretim gücünün çok az parça kullanarak ve ne kadar değişik otomat ya da hareket eden makine yapabildiğini bilen ve bedeni, Tanrı'nın ellerinden çıkmış, insanoğlu tarafından icat edilebilmiş makinelerin herhangi biriyle mukayese bile kabul etmeyecek kadar iyi düzenlenmiş ve de daha da hayranlık verici hareketleri olan bir makine gibi görecek olanlara hiç de tuhaf gelmeyecektir."*[10]

Ruhun Tutkuları adlı eserinde ise şunları yazar:

"Eğer biri bize vuracakmış gibi elini aniden gözlerimize doğru kaldırırsa, onun bizim arkadaşımız olduğunu, bunu sadece oyun olsun diye yaptığını ve bize zarar vermekten çekineceğini bildiğimiz halde, gözlerimizin kapanmasını engellemekte yine de zorluk çekeriz. Bu olay gösterir ki gözleri kapatan ruhun aracılığı değildir, çünkü bu hareket, ruhumuzun tek ya da en azından başlıca eylemi olan istemeye karşıdır. Öyleyse sebep şudur; bedenimizin makinesi öyle oluşturulmuştur ki bu elin gözlerimize doğru yaptığı hareket, beynimizde, can ruhlarını gözkapaklarını indirmeye yarayan kaslara yönlendiren başka bir harekete yol açar."[11]

6. Meditasyon da ise Descartes şöyle yazar:

"Çarklardan ve inip çıkan ağırlıklardan oluşan bir duvar saatinin, ayarı bozuk olup saatleri doğru göstermediği zaman, tüm doğa yasalarına ustasının amacını tam olarak yerine getirdiği zamankinden daha az tabi olmaması gibi, aynı şekilde kemikler, kaslar, sinirler, damarlar, kan ve deriden oluşturulmuş bir makine gibi düşünebileceğim insan vücudunun da, içinde hiçbir ruh mevcut olmasa bile, sadece organlarının düzen ve işleyişiyle, şimdi iradeyle yönetilmeksizin ve dolayısıyla ruhtan yardım görmeksizin yaptığı tüm davranışları göstereceğine bakarak, kolayca anlıyorum ki, bu vücut da, örneğin bir yerinde su toplandığında, pek doğal olarak –hiçbir rahatsızlığı olmadığı zaman boğaz kurumasının etkisiyle susuzluğunu gidermek için içmek isteyişindeki doğallıkla- ruha susama duygusu iletmek adetinde olan aynı boğaz kuruması çekecek, bu kuruma yüzünden sinirlerini ve diğer parçalarını su içmenin gereklerine uygun tarzda hareket ettirecek, böylece hastalığını azdırıp kendine zarar verecektir."[12]

Birçok hekim, fizyolog ve filozof; Descartes'in etkisinde kalarak, insan bedeninin mekanizmasını açıklama çabasına girdi. Giorgio Baglivi (1668-1707) insan bedeninin hareketlerini şöyle dile getiriyordu:

'Bir insan bedeninin doğal hareketleri, karmaşık kimyasal mekanik hareketlerden, tamamen matematiksel ilkeler doğrultusunda gerçekleşen hareketlerden başka bir şey değildir.'[13]

Baglivi organları tarif ederken de aletlerden yararlanıyordu:

---

[10] Descartes, *Metot Üzerine Konuşma,* Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2017, s. 68-69.
[11] Descartes, *Ruhun Tutkuları,* Say Yayınları, İstanbul 2016, s.21.
[12] Descartes, *Meditasyonlar,* Bilgesu Yayınları, Ankara 2014, s.83.
[13] Porter, *a.g.e.,* s.76.

'İnsanın fizyo-ekonomisini dikkatlice incele. Ne bulursun? Dişlerle donanmış çeneler: Ama bunlar kerpeten değil de nedir? Mide bir imbikten başka bir şey değildir; damarlar, atardamarlar, tüm taşıyıcı sistem hidrolik tüplerdir; kalp bir yaydır; karın boşluğundaki organlar filtre ve süzgeçlerden başka bir şey değiller ve eğer ip değillerse kaslar nedir?'[14]

Alman bir doktor olan Friedrich Hoffmann (1660-1742) tıbbın tanımını yaparken mekanik ilkelere vurgu yapıyordu:

'Tıp, insanın sağlığını korumak veya yitirdiğinde onu tekrar sağlığına kavuşturmak için fiziko-mekanik ilkelerden gereğince yararlanma sanatıdır.'[15]

Robert Boyle (1627-1691) 'Kabaca Anlaşılan Doğa Kavramı Üzerine Bir İnceleme' adlı eserinde şunları yazar:

'İnsan bedenini bir saat veya el değirmeni, yani sırf yekpare veya en azından uyumlu parçalardan oluşan bir makine, olarak değil de katı ve sabit parçaların yanı sıra sıvılardan ve organik devinim sergileyen şeylerden oluşan hidrolik, daha doğrusu hidro-pnömatik bir makine olarak görüyorum.'[16]

Aynı şekilde Leibniz de insan elinden çıkmış otomatlara karşı insan-makinenin kat kat üstün olduğunu, 1714 yılında yayınlanan Leibniz'in ünlü eseri Monadoloji'de belirtir:

'Bir canlıya ait her organik beden, bir tür ilahi makine veya bütün yapay otomatları fersah fersah aşan bir tür doğal otomattır.'[17]

Görüldüğü gibi; Descartes'in fikirleri, tıp ve felsefe alanında yankı bulmuş ve çeşitli şekilde devam etmiştir. Bu noktada Descartes'in dualizmini eleştiren ve maddi olan bedenin dışında, herhangi bir güç kabul etmeyen Julien Offray de La Mettrie'den bahsetmekte yarar var. La Mettrie, geçirdiği bir ateşli hastalık sırasında, düşüncenin bedenin bir ürünü olduğu sonucuna vardı. Bu ise; Descartes'in makine bedene ek olarak yerleştirilen tinsel ruhun yok olduğu anlamına geliyordu. Böylece insan bedeni tamamen makine olarak görülmüş oluyor ve radikal bir materyalizm ortaya çıkmış oluyordu. La Mettrie 1747 yılında yayımladığı ve tartışmalara yol açan kitabı Makine-İnsan kitabının başında Descartes'i şöyle eleştirir:

'Descartes ve aralarına uzun zamandan beri Malebranchists'lerin de katıldığı tüm Kartezyenler de aynı yanılgıya düştüler. Sanki gözleriyle görmüş veya saymış gibi insanda iki ayrı tözün varlığını kabullendiler.'[18]

La Mettrie bahsi geçen eserde insanın vücudunu şöyle tanımlar:

---

[14] Kakoudaki, *a.g.e.*, s.99.
[15] Porter, *a.g.e.*, s.78.
[16] Robert Boyle, *A Free Enquiry into the Vulgarly Received Notion of Nature,* Cambridge University Press, Cambridge 1996, s.127-128.
[17] Leibniz, *Monadoloji,* Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2014, s. 55-56.
[18] De La Mettrie, *İnsan Bir Makina,* Havass Yayınları, İstanbul 1980, s.16.

'İnsan vücudu, zembereklerini kendi başına kuran bir makina olup sürekli hareketin canlı imgesidir.'[19]

Descartes'in 1650 yılındaki ölümünden sonra, görüldüğü gibi makine ve beden arasındaki benzerlik tasavvurlarına dair birçok yapıtta iz bulmak mümkündür. Makineler, Batı Avrupa'nın kültürel ve zihinsel şekillenmesinde büyük rol oynamıştır. Makinenin etkisi sadece fizyoloji alanında değil farklı alanlarda da kendisini hissettirmiştir. Optik, hava basıncı, astronomi, kimya gibi çok farklı konularda mekanik felsefe etkili bir biçimde kullanılmaya başlanmıştı.[20]

İnsan bedeninin makine olarak görülebileceği konusunda verilen bilgilerden sonra makinelerin kendi içinde de tarihine bakmak yararlı olacaktır. Aslında 19. Yüzyıl, Sanayi devrimi ve dolayısıyla makinelerle birlikte karakterize olmuştur fakat makinelerle ilgili fikirler çok eski zamanlara dayanmaktadır. Sanayi devriminde fabrikaları dolduran makinelerin atalarının izini sürersek Eskiçağ'a kadar uzanan bir yolculuğa çıkmış oluruz. Homeros'un İlyada eserinde hareketli üçayaklardan bahseder.[21] İskenderiyeli mekanik uzmanı Ktesibios İÖ 3. yüzyılda savaş makineleri ve su saatleri üzerine çalışıyordu. Aynı yıllarda Çin mekanikçisi olan Ma jun mekanik kukla tiyatrosu yapmış ve saray bahçesinin sulamak amacıyla mekanik tulumbalar icat etmişti.[22] 11. yüzyılda Su Sung'un Çin'de yaptığı ve 14. yüzyılda Giovanni di Dondi'nin İtalya'da yaptığı saatler, bu makinenin coğrafi olarak ne kadar geniş bir alana yayıldığını göstermesi açısından önemlidir.[23]

Makinelerin insanın hayatında çok eski zamanlardan beri var olduğu ve makinelerden kültürel olarak, özellikle de felsefi ve tıbbi metinlerde, sıklıkla faydalanıldığı açıktır. Böyle bir durum ilk bakışta, depersonalizasyonun Sanayi Devrimi'yle bağlantılı olabileceği teziyle tezatmış gibi görünebilir. Ancak felsefi metinlerin halka ne kadar ulaştığı, makinelerin bir eğlence unsuru olup olmaması, makinelere yüklenen metafiziksel anlamlar, Sanayi Devriminin olumsuz koşulları gibi değişkenler, hastalığın neden 19. yüzyılda ortaya çıktığına dair genel bir fikre sahip olmamıza olanak sağlamaktadır.

Makine ve aletlere, yaşadığı toplumun kültürüne göre farklı anlamlar yüklenmiştir. İlkçağ'ın mitolojik tanrılarının uğraşlarından Ortaçağ insanının evren anlayışına, Rönesans'ın mekanik sihrine ve daha sonrasına uzanan bir dönem boyunca; makine, sadece makine olarak görülmüyordu. Kendisinde derin anlamlar barındırabiliyordu. Örneğin Demir Çağı'nda demircilerin kullandığı çekiç ve örs gibi aletler canlı ve mucizevî olarak nitelendirilmiştir.[24] İlyada'da Tanrıça Thetis,

[19] Mettrie, *a.g.e.*, s.22.
[20] John Henry, *Bilim Devrimi ve Modern Bilimin Kökenleri*, Küre Yayınları, İstanbul 2011, s. 63-64.
[21] Minsoo Kang, *Avrupa İmgeleminde Otomatlar Yaşayan Makinelerin Olağanüstü Düşleri*, İthaki Yayınları, İstanbul 2015, s.28.
[22] Zeki Tez, *Alet ve Makinelerin Kültürel Tarihi*, Doruk Yayınları, İstanbul 2011, s.133-134.
[23] Jean Gimpel, *Ortaçağda Endüstri Devrimi*, Tübitak Yayınları, Ankara 1996, s.145.
[24] Mircea Eliade, *Demirciler ve Simyacılar*, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2000, s.30.

oğlu Aşil'e askeri malzeme temin edebilmek için demir ocağına gider ve orada yaratıcı tanrıyı, üçayak denilen hareket eden nesneler yaparken bulur. Bunların amacı tanrıların toplantılarına katılmak ve onlara hizmet etmekti.[25] MÖ 3. yüzyılda yaşamış olan Rodoslu Apollonius'un Argo Gemicilerinin Destanı adlı eserindeki bronz dev Talos, gemicilere taş yağdırır. Bu dev, bulunduğu adayı koruması için Zeus tarafından görevlendirilmişti.[26] Antiphilos, yel değirmeninin icadını şiire şöyle döker:

' Çek ellerini değirmentaşından değirmenci karısı,

Bir güzel uyku çek horozlar günü selamlasa da.

Zira Demeter senin ellerinin yapmaya alışkın olduğu işi,

Su perilerine emanet etti.

Çarkın üzerine hızla düşerek döndürürler onu,

Dişli çark Nisyra'nın değirmenlerinin taşını döndürsün diye.

Eğer Demeter'in işlerinin tadına varmayı kolay öğrenirsek,

Altın çağın ihtişamını tadacağız bizler. '[27]

Yel değirmeninin icadı, su perileri ve tarımın tanrısı olan Demeter ile süslenmiş bir şekilde sunulmuştur. MÖ 44 yılında ise rivayet edilen ilginç bir cenaze töreni hikâyesi vardır. Hükümdar Marcus Antonius, Julius Sezar'ın cenaze töreninde halka öfke duygusu vererek, halkın katillerin peşine düşmesini istedi. Bu sebeple Sezar'ın balmumundan heykelini bir otomata dönüştürdü ve cenaze töreni sırasında Sezar'ın büstü ayağa kalkıp sağa sola döndü ve halka yaralarını gösterdi. Halk bu duruma dayanamayıp hemen katilleri aramaya başladı. Bu hikâyede de otomat, ölü bir bedenle bağlantılı olarak halka sunulmuştur.[28] Provence, Fransa'nın güneydoğusunda bulunan bir bölge, yöresindeki bir el yazmasında ise evrenin çarklarını döndüren iki melek resmedilir.[29] Geoffrey Chaucer'in *Canterbury Hikâyeleri* eserinde yer alan Silahtarın Hikâyesi adlı öyküde de istediğiniz yere yirmi dört saat içerisinde götürebilen pirinçten yapılmış bir attan bahsedilir. Devam eden dizelerde bu atın mucidinden, mükemmel bir zekâya sahip olmasının yanında yıldızlardan ve burçlardan anlayan ve dolayısıyla büyü ve sihirden yararlanan biri olarak takdim edilir.[30] Ortaçağ insanı evreni böyle görmeye meyilliydi. Yine Ortaçağ'da Albertus Magnus, Roger Bacon, Robert Grossesteste gibi düşünürler doğal sihrin var olabileceğine inanıyorlardı. Bunlar mekaniği matematikle bağlantılı bir şekilde doğal bir sihir kabul ediyorlardı. 12.

---

[25] Minsoo Kang, *a.g.e.*, s.28.
[26] Rodoslu Apollonios, *Argo Gemicilerinin Destanı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2017, s.113.
[27] Alexandre Koyre, *Filozoflar ve Makine*, Talip Kabadayı (Ed.). Koyre'nin Bilimsel Düşünce Tarihi Üzerine Denemeleri, içinde, Bilgesu Yayınları, Ankara 2013, s.132.
[28] Kang, *a.g.e.*, s.57.
[29] Jean Gimpel, *a.g.e.*, s.143.
[30] Geoffrey Chaucer, *Canterbury Hikayeleri*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2015, s.468.

yüzyıldan 16. yüzyıla kadar birçok hikâye versiyonu ortaya atılmış olan ve günümüzdeki yapay zekâya oldukça benzeyen *Konuşan Kâhin Kafası* olarak adlandırılan otomatın, örneğin Albertus Magnus'u bu otomatın üreticisi olarak gören bir hikâyede gezegenlerin uygun pozisyona gelmesiyle yapıldığı belirtilmektedir. Aynı hikâyenin farklı bir versiyonunda bu sefer Roger Bacon bu otomatın kâşifi olarak gösterilir ve otomatın içinde bir insan kafasında bulunan her şeyin bulunduğunu belirtir. Lakin otomat ne hareket eder ne de konuşur. Roger Bacon çareyi şeytandan sır almakta bulur ve bu sır simya ile ilgilidir. Tıbbi otlar yakılacak ve buharı sürekli yapılan otomata tutulacaktır. Böylece yapılan otomat konuşur. Minsoo Kang, eserinde bunun gibi dört farklı hikâyenin analizini tablolaştırır ve burada dikkat çeken nokta şudur; dört hikâyenin tümünde simya ve astrolojiye başvurulmuş, ikisinde de şeytan hikâyeye dâhil olmuştur.[31] Bu hikâyeler doğru olsun ya da olmasın, Ortaçağ insanının bir makine türü olarak otomatlara karşı bakışını gözler önüne sermektedir. Strazburg katedralindeki devasa saat, Meryem'e saygı gösterip eğilen üç sihirbazı da otomat olarak içinde barındırıyordu. Agrippa, *De Occulta Philosophia* adlı eserinde üç farklı sihir türünden bahseder ve bunlardan biri mekanikle de ilgilenen semavi sihirdir. Paracelsus ise insanın cüce bir versiyonunu yapmak istiyordu. Lakin Ortaçağ'a dünyasına uygun bir yöntemle: simyayla.[32]

Sanayi Devrimi'nden önceki mekanizmi simgeleyen otomatların eğlence unsuru olarak da kullanıldığını görüyoruz. Arkhytas'ın ahşaptan uçan bir güvercin, Phaleronlu Demetrius'un da kendiliğinden yürüyen sümüklü böcek yaptığı söylenir. Bu böcek, Dionysios törenlerinde Atina sokaklarında dolaştırılırdı. Seneca'nın eğitimini verdiği İmparator Neron misafirleri lüks içinde ağırlamayı severdi. Bu sebeple yemek odasının tavanına, misafirlerin üzerine parfüm sıkıp çiçekler döken bir mekanizma inşa ettirmişti. Bunlar gibi pek çok örnek bulmak mümkündür. İskenderiyeli Heron'un yapmış olduğu atlıkarınca şeklinde düzenlenmiş tiyatrosu dans eden figürlerle doluydu. Trompet çalan otomatın da sahibi olan İskenderiyeli Heron'un 'ilahi kutu' olarak bilinen otomatındaki kuş ise şarkı ötmektedir.[33] El Cezeri'nin otomatlarından biri olan müzisyenli su saati de yalnızca müzik yapmakla kalmayıp aynı zamanda çeşitli hareketler yapan figürleri de içeriyordu.[34] 13. yüzyılda yaşamış olan ünlü makine tasarımcısı Villard de Honnecourt mekanik oyuncak yapma tutkunuydu. Kilisede vaaz verilmeye başlandığında kendisini vaize doğru çeviren ve kanat çırpan bir otomat yaptığından bahsedilir. Ayrıca soğuk havalarda rahibin ellerini ısıtacak olan mekanik elmayı da onun yaptığı söylenir.[35] Haçlı seferine maddi destek sağlayabilmek

[31] Kang, *a.g.e.*, s.99-106.
[32] Kang, *a.g.e.*, *s.114-121.*
[33] Zeki Tez, *Otomatlar Mekanik Oyuncaklar Tarihi*, Doruk Yayınları, İstanbul 2008, s.12-36.
[34] Tez, *a.g.e.*, s.73.
[35] Tez, *a.g.e.*, s.94.

için 1454'te bir dük tarafından otomat sergisi düzenlenmişti. Daha sonra halktan bu makinelere ilgi duyanlar da otomatı bir koleksiyon malzemesi haline getirdiler. İmparator II. Rudolph'a ait sarayda düzenlenen bir otomat sergisini; Tycho Brahe, Johannes Kepler gibi isimler de ziyaret etmişti. Kepler bu sergide en çok davul çalan bir otomatı beğenmişti. Dönemin Fransa kralının Da Vinci'den ilginç bir otomat yapmasını istediğine dair bilgiler mevcuttur. Montaigne'i etkileyen ise bir villanın bahçesinde bulunan ve hareket eden baykuş otomatıydı.[36] François Rabelais'in meşhur devi *Gargantua* yağmurlu günlerinde otomat yaparak eğleniyordu.[37]

Depersonalizasyonun oluşmasında stres ve yaşam krizi etkili bir faktördür. Kişinin tehdit olarak algıladığı sosyal etkileşimler ve yeni ortamlar semptomların artmasına sebep olabilmektedir.[38] Sanayi Devrimi'yle beraber fabrikalardaki işçilerin çalışma koşulları, kişileri bedensel yönden etkilediği gibi psikolojik yönden de etkilemiştir. Fabrikaların seri üretimine, gözleri kan çanağına dönene dek evlerinde tezgâh başında çalışan işçiler yetişemediler. Ayrıca fabrikanın ürünleri çok daha ucuza satılıyordu. İnsanlar artık el emeği ürün almaktan vazgeçiyorlardı. Geçim sıkıntısına dayanamayan köylülerin tek bir çıkış yolu vardı: fabrika işçisi olmak.[39] Bir kısmı hala fabrikaların istila etmediği yerlerde yaşıyordu. Sanayi bölgelerine göç ettiler. Böylece bir yaşam krizi, göç, hayatlarına dâhil olmuş oldu. 19. yüzyılın başında 50.000 nüfusu olan yerler aynı yüzyılın sonunda sanayileşmeden dolayı 400 binden fazla nüfusa sahip oldu.[40] Hans Freyer; bu göçler sebebiyle, insanların toplumsal açıdan kökleriyle irtibatının kesildiğini, yeni ve farklı bir yaşam ile çalışma koşuluna dâhil olduklarını belirtip göç edenleri başka yönlere sürüklenen kumlara benzetir. İnsanlar yalnızca yer değiştirmekle kalmayıp toplumsal durumlarından, mesleklerinden, kendi zümrelerinden de ayrıldılar. Zanaatkâr kendisini lonca üyesi olarak güvende hissederdi. Kendi yaşamı üzerinde, fabrikada olduğundan çok daha fazla farkındalık düzeyine sahipti. Çağdaş düzenin soyut ve parçalı düzeninde kendisini köydeki kadar güvende hissetmesi pek mümkün değildi. Görüldüğü gibi işçiler tamamıyla yeni bir toplumsal düzen içerisine girmiş oldular. Freyer bunu şu şekilde özetler:

''Sanayi sistemi esas itibarıyla herkesi ekonomik ve toplumsal varlığı ile birlikte daha büyük veya en büyük devir hareketi içine yerleştirir ve bu devir hareketiyle bağlı kılar. Çok uzaktaki bir çiftlik de yapay gübre fiyatlarına bağlıdır ve tarım ürünlerinin dünya piyasasındaki fiyatları ekonomisini etkiler; tek tek işçiler ve memur ve müstahdemler de piyasa dalgalanmalarına katılır. Devir hareketi her noktasında zarar görebilir, bu zarar görme dolaşarak bütün çevreyi etkiler. Bu yapının her uzvu tek tek kişiler tarafından

[36] Kang, *a.g.e.*, s.115-117.
[37] François Rabelais, *Gargantua*, Say Yayınları, İstanbul 2010, s.137.
[38] Robin Rosenberg ve Stephen Kosslyn, *Abnormal Psychology*, Worth Publisher, New York 2010, s.342.
[39] Susan Wise Bauer, *Dünya Tarihi 3. Cilt: Yeniçağ*, Say Yayınları, İstanbul 2015, s.277.
[40] Hans Freyer, *Sanayi Çağı*, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2014, s.47.

nedensel olarak anlaşılamayan ya da bu kişilerin etkisinde kalmayan güçler ve olaylarla hissedilir bir şekilde ilgilidir.''[41]

Göçle beraber, kişinin kendisini değersiz hissetmesine yol açan durumlar ortaya çıktı. Bu durumlardan birini Proudhon tespit etmiştir. Evinde ya da bahçesinde bulunan tezgâhında işinin tamamını kendisi ya da ailesinden gördüğü destekle yapan bir işçi, makine başında çalışmaya başladığında yeteneğini fabrika kapısında bırakmak zorunda kaldı. Kendi tezgâhında ürettiği ürünün her aşamasına dâhil olabildiği halde, fabrikada çarklardan biri durumuna düştü. El dokumacıları dokuma fabrikalarında, küçük demirci esnafı demir-çelik işletmelerinde, sabun üreten esnaf kimya sanayisinde birer çark oldular. Diğer bir ifadeyle; makinenin başında kimin durduğu artık pek de önemli değildi. Bu da vasıflı, zanaatının ustası olan işçilerin yerini vasıfsız işçilerin almasıyla sonuçlandı. Kadınlar ve çocuklar da bu sebeple çalışmaya dâhil oldular. 19. yüzyılda yaşamış olan Fransız Tarihçisi Jules Michelet (1798-1874), makinenin başardığı işlerin yanında; erkenden çökmüş genç kızları ve kamburu çıkmış çocukları da anlatır. Ekonomist Louis Rene Villerme (1782-1863) ise yerlerini ve beden duruşlarını değiştirmeksizin kapalı, havasız bir yerde günün yarısından fazlasını çalışarak geçiren çocuk işçilerin sömürülmesine değinir ve bunu işkence olarak nitelendirir. Robert Owen (1771-1858); İngiliz fabrikalarında çalışan işçilerin durumunun Güney ve Güneydoğu Asya'dakilerden daha kötü olduğunu belirtiyordu.[42] Çocukların bacakları sürekli ayakta durmaktan deforme olmuştu. Ayrıca kendi tezgâhlarının başında işçiler çalışma saatlerini kendi ihtiyaçlarına göre belirliyorlardı. Tembellik edip daha az çalıştıkları zaman aç kalıyor ve daha fazla çalışması gerektiğine kendisi karar veriyordu. Kişi üretimin bütün aşamalarında kendisi emek verdiği için parça başına aldığı her para doğal olarak kendisinin oluyordu. Oysa fabrikalarda onlarca kişinin ortak emeği sonucu olarak ortaya bir ürün çıkıyordu. Fabrikalar parça başına değil çalışma saatlerine göre ücret veriyordu.[43] Bununla beraber; insanın belli bir çalışma kapasitesi varken makineler durmaksızın çalışabildiler. İşsizlik ise makinelerin yaygınlaşmasıyla zaten artmıştı. Bu iki durumun ortak sonucu olarak; işçilerin çalışma saatleri artarken, maaşları düştü.[44] Evinin tezgâhında kendisinin patronu olan zanaatkâr, ustabaşı denilen insanların altında çalışan işçiler durumuna düştü. Evin de istediği zaman mola verip çocuklarıyla ilgilenen ya da yemeğini rahatça yiyen zanaatkâr artık pencereden dışarıya baktığında ya da yemeği 15 dakikadan uzun sürdüğünde ceza ödemek zorunda kaldı. Hatta bazen tuvalete gitmelerine bile izin verilmedi. İşçiler aydınlanması zayıf, aşırı gürültülü bir odada monoton bir işi

[41] Freyer, *a.g.e.*, s.73-74.
[42] Alexandre Koyre, *a.g.e.*, s.135-136.
[43] Susan Wise Bauer, *a.g.e.*, s.277-278.
[44] Alexandre Koyre, *a.g.e.*, s.135.

yapmakla meşguldüler.[45] Bunlara ek olarak ekonomik bunalım stresi de işçilerin stres kaynağıydı. Bir anda ve şiddetli gelen ekonomik bunalımlar binlerce işçiyi işsiz bırakabiliyordu ve işin daha kötü kısmı bu işçilerin artık fabrikadan başka geçim kaynakları da yoktu. Yaşadıkları çevre açısından değişimi anlatan en güzel örneklerden birini, 30 sene arayla aynı köyü ziyaret etmiş, 19. yüzyılda yaşamış bir doktor olan Andrew Ure'un (1778-1857) yazdıklarında bulmak mümkündür. Kendisi dokumacıların yaşamını düzenli, temiz, sağlıklı ve mutluluk verici bir ortam diye tanımlıyordu. Milyonlarca aile evlerinde işlerini yapıyorlardı. Ure, şu şekilde yazar:

' Dokumacı otururarak çalışmaktan yorulduğunda, kırsalda bir kulübe olan atölyesinin küçük bahçesine çıkıp hava alabilirdi. '

Aynı köye 30 yıl sonra giden Ure, değişimi şöyle anlatır:

''Yüzlerce fabrika var. Her fabrikanın yanı başında kara duman çıkaran ve güçlü buhar makinelerinin varlığına işaret eden büyük bir baca yükseliyor. Duman yüzünden evler kapkara olmuş. Nehir o kadar kirlenmiş ki su boya teknesine dönmüş.''[46]

Koyre ise *Filozoflar ve Makine* adlı denemesinde bu konu hakkındaki düşüncelerini belirtir:

''Makine, kendisine yüklenen umutları yanıltmıştı: İnsanların çektiği zahmeti kolaylaştırması amaçlanan makinenin tam tersine insanların zahmetini arttırdığı görüldü. İnsanlığın altın çağı olmak yerine makine çağı demir çağı olarak boy gösterdi. Mekik ve mızrap kendi kendine hareket etti; ancak dokumacı, dokuma tezgâhına daha önce hiç olmadığından daha fazla bağlı kaldı. İnsanoğlunu özgürleştirmek ve onu doğanın sahibi ve efendisi kılmak yerine makine onu kendi yarattığı bir köle haline dönüştürdü.'' [47]

Fabrikalardaki ürünler topluma hiçbir çağda yansımadığı kadar yansımıştı. Yolda yürürken sürekli ağaç direkleri görmek yerine demir direkleri görür olduk. Halatlar yerine çelik tellerle bir şeyleri bağlarız. Toprak kapların yerini demir kaplar aldı. Freyer'in verdiği örnek, sanayi yıllarında dünyanın ne kadar farklı bir çehreye dönüştüğünü göstermesi açısından önemlidir:

''Bir gözlemci uzak bir yıldızdan, 1800 yılında -sonra yeniden 1900 ya da 1950 yılında- dünyanın tablosunu çizmiş olsaydı; eski bölgeler üzerinde birdenbire tamamıyla yeni çizgiler sisteminin yerleşmiş olduğunu görürdü: düz çizgi, doğru çizgi, paralel, dik açılı demiryolu ve otomobil yolları sistemi, fabrika bacaları, petrol araştırma tesis ve makinaları, istasyonlar ve elektrik fabrikaları, telefon telleri ve yüksek gerilim telleri. Dağları yerinden oynatan doğa güçleri sükûnet bulduğundan beri, hiçbir güç dünyamızın yüzünü sanayi çağının tekniği kadar kuvvetle şekillendirmemiştir. Ama bu, gene de pek dıştan bir görünüştür. Sanayi Çağı sadece eski bölgeler üzerine kurulmuş ya da onların

[45] Susan Wise Bauer, *a.g.e.*, s.278-279.
[46] Susan Wise Bauer, *a.g.e.*, s.275.
[47] Alexandre Koyre, *a.g.e.*, s.134.

içine yerleştirilmiş bir çatı değildir; tersine, insanın kendisine nüfuz etmiş ve onu beden ve ruhu ile eski dünyadan yeni (modern) dünyaya geçirmiştir. ''[48]

Sadece dünyanın dış görünüşünün değişmediğini, aynı zamanda ürünlerin her alana nasıl yayıldığı göstermek için Freyer şunları söyler:

''Daha önceki yüzyılların teknik aygıtları ile çalışma tarzları, aygıtlar arasında hele büyüklükleri (sözgelişi, kuşatmada kullanılan herhangi bir alet, bir kaldırma aygıtı, bir tulumba tertibatı) hayatın içinde tek başına kalıyor; bütünü ile hayat son derece basit bir teknikle sürüp gidiyor, el işçiliği küçük sanat biçiminden öteye geçemiyordu. Başka bir deyişle, insanın teknik alanında gösterebildiği en üstün başarı düzeyi, ancak tek tek belli bir iki alanda toplanıyor, ama hiçbir zaman hayatın bütününe yayılamıyordu. Yeni (modern) teknik ise, yaşayışın bütün alanlarına, özellikle günlük ihtiyaçlar alanına, her gün kullandığımız eşyaya, artık iyice kökleşmiş olan çalışma tarzlarına kadar işlemekte, böylelikle bütün bir yaşama biçimimizi belirlemektedir. Yediğimiz her bir patateste tekniğin, hem de sanayi tekniğinin payı; potasyum tuzu çıkartmakta, fosfat elde etmekte kullanılan maden tekniğinin payı vardır. Ev kadınının temizlikte kullandığı her yıkama aracı, kimya büyük sanayisinin bir ürünüdür. ''[49]

Makineler, Sanayi Devrimi'nden önce de insanların hayatındaydı. Ancak hiçbir zaman bu kadar stres kaynağı oluşturacak şekilde günlük hayata dâhil olmamışlardır. Önceleri eğlence unsuru olarak görülen ve yaşanılan toplumun değerleriyle anlam kazandırılan makineler, daha sonra yukarıda anlatılan sebeplerden dolayı yorgunluk ve stres kaynağı haline gelmişlerdir. Tıpkı yerleşik yaşama geçiş sırasında ortaya çıkan hastalıklar gibi Sanayi Devrimi de bizlere depersonalizasyonu 'hediye' etmiştir.

Kaynakça

Bauer, Susan Wise, *Dünya Tarihi 3.Cilt: Yeni Çağ*, Çev: Mihriban Doğan, Say Yayınları, İstanbul: 2015.

Borelli, Giovanni, *On The Movement Of Animals*, Springer Verlag, Heidelberg: 1989.

Boyle, Robert, *A Free Enquiry into the Vulgarly Received Notion of Nature*, Cambridge University Press, New York: 1996.

Chaucer, Geoffrey, *Canterbury Hikâyeleri*, Çev: Nazmi Ağıl, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul: 2015.

De La Mettrie, Julien, *İnsan Bir Makine*, Çev: Zehra Bayramoğlu, Havass Yayınları, İstanbul: 1980.

Descartes, Rene, *Meditasyonlar*, Çev: İsmet Birkan, Bilgesu Yayınları, Ankara: 2014.

Descartes, Rene, *Metot Üzerine Konuşma*, Çev: Atakan Altınörs, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul: 2017.

Descartes, Rene, *Ruhun Tutkuları*, Çev: Murat Erşen, Say Yayınları, İstanbul: 2016.

[48] Freyer, *a.g.e.*, s.28-29
[49] Freyer, *a.g.e.*, s.36.

Freyer, Hans, *Sanayi Çağı*, Çev: Bedia Akarsu, Hüseyin Batuhan, Doğubatı Yayınları, Ankara: 2014.

Gerald Davison; John Neale; Ann Kring; Sheri Johnson (2012), *Abnormal Psychology*, John Wiley & Sons, New Jersey: 2012

Gimpel, Jean, *Ortaçağda Endüstri Devrimi*, Çev: Nazım Özüaydın, Tübitak Yayınları, Ankara: 1996.

Henry, John, *Bilim Devrimi ve Modern Bilimin Kökenleri*, Çev: Selim Değirmenci, Küre Yayınları, İstanbul: 2011.

Kakoudaki, Despina, *Robot Anatomisi: Edebiyat, Sinema ve Kültürel Çalışmalarda Yapay İnsan*, Çev: Deniz Aras, Kolektif Kitap Yayınları, İstanbul: 2017.

Kang Minsoo, *Avrupa İmgeleminde Otomatlar: Yaşayan Makinelerin Olağanüstü Düşleri*, Çev: Orhan Düz, İthaki Yayınları, İstanbul: 2015.

Kepler, Johannes, *Optics*, Green Lion Press, New Mexico: 2000.

Koyre, Alexandre, *Koyre'nin Bilimsel Düşünce Tarihi Üzerine Denemeleri*, Der: Talip Kabadayı, Bilgesu Yayınları, Ankara: 2013.

Nikiforuk, Andrew, *Mahşerin Dördüncü Atlısı: Salgın ve Bulaşıcı Hastalıklar Tarihi*, Çev: Selahattin Erkanlı, İletişim Yayınları, İstanbul: 2016.

Porter, Roy, *Kan Revan İçinde: Tıbbın Kısa Tarihi*, Çev: Gürol Koca, Metis Yayınları, İstanbul: 2016.

Rabelais, François, *Gargantua*, Çev: İsmail Yerguz, Say Yayınları, İstanbul: 2010.

Rodoslu Apollonios, *Argo Gemicilerinin Destanı*, Çev: Bilgin Adalı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul: 2017.

Rosenberg Robin, Kosslyn Stephen, *Abnormal Psychology*, Worth Publisher, New York: 2010.

Sierra, Mauricio, *Depersonalization: A New Look at a Neglected Syndrome*, Cambridge University Press, New York: 2009.

Tez, Zeki, *Alet ve Makinelerin Kültürel Tarihi*, Doruk Yayınları, İstanbul: 2011.

Tez, Zeki, *Otomatlar: Mekanik Oyuncaklar Tarihi*, Doruk Yayınları, İstanbul: 2008.

Francisco Goya

UYGAR İNSANIN BÜROKRATİK EGEMENLİĞİNİN YANSIMASI: ŞİDDET ve ADİYAFORİZASYON

Deniz KUNDAKÇI*

Özet: Uygarlık, aklın insanoğlunun doğal dünyası ve insan eğilimlerinin baskılanması yoluyla kurduğu egemenlikle büyümüştür. Bu rasyonel egemenlik sürecinin bir parçası olan bürokratik egemenlik ise, kamusal ve gündelik yaşamın sosyal yapılarına kadar uzanan bir idare ve otorite biçimidir. Bu otorite biçimi sayesinde işletmelerde kitlesel üretim devasa boyutlara ulaşmış ve çağdaş devlet ve yönetim aygıtları kurulabilmiştir. Bürokratik egemenliğin tarihsel ve küresel başarısı onun gayri-şahsi nitelikleri, varsaydığı kurumsal norm, hiyerarşi ve nesnel yapısından kaynaklanmaktadır. Ancak bürokratik otoritenin bir de karanlık bir yüzü mevcuttur. Bürokratik sistem, içinde tanımlı faillerin kendi eylemlerinin anlamlarını moral değerler yerine, sadece teknik ve işlemsel sonuçlarından alması, sistemin muhatabı başka bireylere karşı ahlaki yükümlülüğün nötralize edilmesi sonucunu doğurmuştur. Adiyaforizasyon ya da insan-dışılaştırma olarak tanımlanan bu gelişme, uygarlığın şiddet konusundaki dinamik süreçlerine katkı sunan bir silah halini almış ve 20. yüzyıl siyasi tarihi bu kurumsal ahlak ve hiyerarşi anlayışının sunduğu olanaklarla büyük vahşetlere tanık olmuştur. Bu çalışmada özellikle Zygmunt Bauman'ın Nazi şiddeti bağlamında uygarlık eleştirilerinden hareketle, bürokratik otoritenin ahlaki sorumluluğu nasıl ortadan kaldırdığı ve bunun yansımaları tartışılacaktır.

Anahtar kelimeler: *Uygarlık, Bauman, şiddet, Naziler, adiyaforizasyon,*

THE REFLECTION OF BUREAUCRATIC SOVEREIGNTY OF THE CIVILIZED MAN: VIOLENCE and ADIAPHORIZATION

Abstract: Civilization has grown with the sovereignty of the reason that established through suppression of the natural world and human tendencies. Bureaucratic sovereignty, which is part of this rational process of sovereignty, is a form of administration and authority that expands to social structures of public and daily life. The mass production in the management has reached enourmous dimensions and modern state and administration devices have been established by virtue of this form of authority.The historical and global success of bureaucratic domination originates from its non-personel qualities, institutional norm, hierarchy and objective structure. However, bureaucratic authority also has a dark face. Bureaucratic system, get the meanings of their own actions of within defined

* Dr. Öğr. Ü., Kastamonu Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, dkundakci@kastamonu.edu.tr

agents instead of their moral values, from only the technical and operational results of the system, have led to the neutralization of the moral obligation against other individuals of the system. This development, which has been defined as adiaphorization or de-humanization, has become a weapon the contributes to the dynamic process of civilization on the subject of violence and 20th century political history has witnesses great atrocities through the possibilities offered by this concept of instituonal ethics and hierarchy. In this study, it will be discussed, especially from Zygmunt Bauman's critique of civilization in the context of the Nazi violence, how the bureaucratic authority abolished the moral responsibility and and its reflections.

Keywords: *Civilization, Bauman, violence, The Nazis, adiaphorization.*

Uygarlık ve Bürokrasi

Sigmund Freud 1927 yılında kaleme aldığı *Bir Yanılsamanın Geleceği* adlı son dönem eserinde "uygarlığın içgüdü(ler)den vazgeçilmesi, onun baskılanması ya da dışlanması ile büyüyebileceğinin altını çizmişti (Freud, 1961: 7). Freud'dan hareketle uygarlığın içgüdülerle kurduğu ilişkinin temel yönelimini ifade eden iki yönlü bir anlam taşıdığı ifade edilebilir. Bunlardan ilki insanoğlunun kendisini korumak adına barındırdığı muhtemel tehlikeler nedeniyle denetlemeye ihtiyaç duyduğu "doğa"; ikincisi ise yine insanın bizatihi kendi "içgüdüsel yönelimlerinin evcilleştirilip baskı altında tutulabilmesi" talebi. Başka bir deyişle, doğa üzerinde kurulması amaçlanan insan egemenliğinin yanında, "gerçeklik ilkesi" tarafından içgüdülere dayalı ve irrasyonel "haz ilkesi"ne getirilecek sınırlandırmalar da, uygarlığın birey üzerindeki egemenliğinin temel dinamiğini oluşturmuştur. Bu bakımdan Freud'a göre uygarlık esasen bir tür değiş-tokuş ve tercih meselesinden ibarettir. Uygar insan, rasyonel çıkarlardan çok daha güçlü etkileri olan içgüdüsel tutkularını; hem cinslerinin ve de doğa güçlerinin yabanıl şiddetinden korunma ve düzen arayışı uğruna feda etmiş, fakat sonunda tüm insanlığın kökünü kazıyabilecek kadar bile olsa, büyük bir egemenlik elde etme olanağını yakalamıştır (Freud, 1962: 59, 62, 92). Freud'a göre sırf bu nedenle çağdaş uygarlığın sunduğu şeylerden birisi de mutsuzluktur ve yaratmış olduğu büyük düş kırıklığının temel nedeni, insanlığın varlığını devam ettirebilmesi için göze almış olduğu bu değiş-tokuşta aranmalıdır. Uygarlık, bireyin önünde hiçbir sınırlandırma olmaksızın arzu ettiği şeylerin peşinden koşma özgürlüğünün, kendisini korkudan ve belirsizlikten kurtarabilmek adına engellendiği setler üzerine kuruludur (Bauman, 2013: 24-25).

Dolayısıyla Freud'dan hareketle, uygar insanın *yaşam dünyasının* (*Lebenswelt*) sayısız tecrit koşuluna, kontrol ve kuşatılmış toplum fikrine uyum sağlamayla iç içe geçtiği iddia edilebilir. Bu tür bir dünyada moral ve dini değerler üzerine kurulu bir yaşam estetiği yerini, yine bir başka modern düşünür Max Weber'in deyimiyle kurumsal ussallığa dayalı maddi zorunluluklar alanına bırakmıştır. Tıpkı Freud da olduğu gibi, Weber'e göre de böyle bir dünyada ilkesel olarak

hesaplanamayan duyusal ve dürtüsel unsurlara ya da bireyin öz-belirlenim ve gelişimine ilişkin öznel eğilimlere artık yer yoktur. Weber bu tarihsel durumu batıl ve gizemli olanın bilgi yoluyla yıkıldığı, dünyanın "büyülerinden arındırılması" süreci olarak tanımlar. Benzer şekilde var olan toplumsal koşulları da toplumun ussal kuşatılmışlığını ifade etmek istercesine "demir kafes" metaforuyla adlandırır (Weber, 1946: 139; 2001: 123). Bu metaforik anlatımın farklı şekillerde yorumlanması mümkünse de, Weber tıpkı Freud'un ifade ettiği gibi, kafesin bir yandan dışarıdan, yani doğa güçlerinden gelebilecek müdahalelere karşı dirençli olması, etkili ve uzun süreli bir koruma sağlaması; diğer yandan da kafesin içindekilerin içsel ve özgür iradeleriyle hareket kabiliyetini sınırlandırabilmesi gibi temel birtakım misyonları olduğunu belirtmek istemiştir (Bauman, 2012: 21).

Çağdaş sosyolojinin kurucu isimlerinden Georg Simmel de benzer saptamaları yaparken; süreci geleneğin aşınmasıyla ortaya çıkan toplumsallığın doğal bir sonucu olarak görmeye eğilimdir. Simmel'e göre insanlar arası inşa edilen sosyal ilişkiler artık rasyonel bir zeminde gelişmektedir. Birey bir sayı, diğerleri gibi bayağı bir öğe halini almış ve uygarlığın *tin*'i giderek daha hesapçı hale gelmiştir. "Dakiklik, hesaplanabilirlik ve kesinlik, bütün karmaşıklığı ve uzanımlarıyla" hâkim olmaya başlarken; akıldışılık, içgüdüsellik ve başına buyrukluk gibi öznel nitelikler yaşamın içinden saf dışı edilmiştir. Akıldışı itkilerin damgasını vurduğu başına buyruk bir kişilik tipine, uygarlık ve onun kurduğu kentlerde bile artık bir yer kalmayacaktır (Simmel, 2017: 96-98).

Öte yandan Max Weber kurumsal ussallığın ya da diğer deyişle dünyanın rasyonel bir anlamlar kazanma sürecinin, "bürokrasi" adı verilen ve uygar insana has bir idare ve egemenlik yapısı oluşturduğunu belirtir. Bu yapının kamu yaşamından "sevgi ve nefret" gibi kişisel duygulanımları bertaraf etmiş olması ve değer yargılarına yer vermeyecek kadar gayri-şahsi nitelikler taşıması, Weber tarafından muazzam büyük bir başarı olarak değerlendirilir. Bürokratik mekanizma "küçük bir çark dişlisi" gibi öylesine rasyonel bir şekilde kurgulanmıştır ki, sadece kamu yaşamıyla sınırlı kalmak yerine; zamanla siyasal partiler, işletmeler, ordu ve dini kurumlar gibi toplumsal hayatın akla gelebilecek tüm farklı yapılarına sirayet edebilecek kadar geniş ve evrensel bir mahiyete bürünebilmiştir. Düzgün çalışan bir makine misali, bürokrasi de zamanla birçok farklı efendinin hizmetine koşabilmiştir (Weber (akt. Giddens), 2014: 53). Dahası sistemin "köşe taşı" olarak tarif edilen bürokratik failler (*civil servants*), belki kendilerine "uygarlığın hizmetlileri" de diyebiliriz, asli olarak kendilerini ön yargısız bir şekilde ve otoriteyi tahkir etmeksizin idareye teslim etmekle yükümlü kılınmışlardır. Bu nedenle Freud'un içgüdüsel olarak tarif ettiği duygulanımların ya da Weber'in deyişiyle "tutku ve hırs"ların sıradan bir kamu temsilcisinin davranışlarını yönlendiriyor olması haliyle ciddi bir zafiyet olarak görülmüş; kamu temsilcisi otoriteye tüm kişisel duygulanımlardan yoksun bir "sorumluluk" anlayışıyla

göbekten bağlı kılınmıştır (Weber, 1946: 95). Bürokratik faillerin sistem içinde tanımlanmış kural ve normlara teslimiyet derecesinde sadık oluşları ve bunların koşulsuz bir ödev niteliğiyle yerine getirilecek olması, kamu temsilcisinin temel ve ayırt edici özellikleri arasında sıralanmıştır (Weber, 1978: 225, 975).

Adiyaforizasyon, Riskler ve Olanaklar

Bürokratik yapının kurumsallaşmasıyla, sorumluluğun benliğe ilişkin bir yükümlülük olmaktan çıkıp; daha genel bir yapıya devredilmesinin uygarlık açısından barındırdığı olası riskler başlangıçta pek hesaba katılmamış, aksine sunacağı büyük olanaklar değerlendirme konusu haline gelmiştir. Bürokratik organizasyon, mensupları ne ölçüde bireysel yükümlülüklerden kurtulabilirse ve Weber'in deyişiyle ne kadar çok "insanlıktan çıkarsa", o ölçüde etkili işlemiş ve geniş ölçekli kitlesel üretim mümkün hale gelmiştir (Kundakçı, 2016: 84)[1].

Çağımızın önde gelen sosyal bilimcilerinden Zygmunt Bauman'ın *adiyaforizasyon* (*adiaphorization*) olarak adlandırdığı ve "kayıtsızlaştırma" ya da "insan-dışılaştırma" olarak çevirebileceğimiz özgün kavram, tam da bu noktada genelde uygarlığın özelde ise Weber'in tanımladığı bürokratik sistemin sorunlu doğasını ortaya koyabilmek için kullanılabilir. Kavram, bireyin her türlü ahlaki değerlendirmeden muaf tutulabilmesinin uygar toplumda hesap edilemeyen riskler ve neden olduğu toplumsal tahribata ışık tutmaktadır. Bauman'ın kendisi de özellikle 20. yüzyıl dünyasındaki insani yıkımı, uygarlık çağının aklın rehberliğindeki insan etkinliğinin amaçlı yaratımının doğal bir sonucu olarak gördüğü için bir tür "yaratıcı yıkım" olarak ifade etmeyi tercih etmiştir. Bauman söz konusu yıkımın ortaya çıkmasındaki temel nedenlerin sorumluluk anlayışının çarpıtılmış yorumunda aranması gerektiğine inanır. Buna göre uygarlık ve onun öz evladı olan bürokratik organizasyon geliştikçe "bir şeye karşı olan sorumluluk"; yerini zamanla "bir şeyin önünde sorumluluğa" bırakmıştır (Bauman, 2010: 49). Böylelikle bireyin kendisi ya da bir başka insana karşı üstlenmesi gereken sorumluluk fikri; üst bürokratik pozisyondaki bir kişinin ya da eylemin sebebi konumundaki "otoritenin önünde sorumluluk" ile yer değiştirmiştir. Birey içinde yer aldığı toplumsal organizasyonun bir parçası haline gelmeye başladıkça, artık hem kendi benliğine hem de "öteki" konumundaki kimliklere ilişkin ahlaki yargı ve eleştirilerden daha fazla muaf tutulabilmektedir. İnsanlar arası bir aradalığa işaret eden toplumsal yaşam, giderek otoriteyle uyumlu ve onun "için-olma" şeklinde bir dönüşüme uğramaktadır.

Uygarlık bu bakımdan olanaksız bir ödev seçip, insani zaaf ve eksikliklere yer vermediği bir toplum düşü kurdukça mükemmel sistemler kurmak adına

[1] Kitlesel üretimin geldiği noktayı daha iyi kavrayabilmek için sadece 1860 ile 1913 yılları arasında üretimde dünya ortalamasının 7 katlık bir artış gösterdiğini bilmek bile yeterli olacaktır. (Hamitoğulları, 1986: 192).

şeyleri olduğundan farklı olmaya zorlamıştır. Şüphesiz bu zor görevi gerçekleştirmek için çoğunlukla yaptırıma ihtiyaç duymuş ve "şiddet" uygarlığın dinamik süreçlerine yardımcı olan önemli bir silah; "vahşet" ise mükemmel sistem için ödenen bedellerin basit birer ifadesi haline gelebilmiştir. İnsani zaaflar artık sürdürülmesi mümkün olmayan geçmiş dönemleri ifade ederken; henüz var olmayan gelecek ise saplantılı gelecek yürüyüşünde her gececi istasyonda mükemmel'e doğru olan yolculuğun daha da yakınlaştığının umudunu taşımıştır. Böylelikle uygarlık, insanı bir bakıma tüm tikelci özelliklerinden soyan ve bizatihi kendisini kasıtlı olarak içinden çekip çıkardığı bir hikâyeye dönüştü (Bauman, 2001: 270-271; 2009: 24-25; 2016: 117, 264).

20. yüzyıla damgasını vuran birtakım toplumsal vahşetler ve çevre felaketleri bazı olanaklar adına göze alınan risklerin, bizatihi mümkün olanakların kendisini ortadan kaldırabileceğini düşündürmeye başlamıştır. Kitlesel üretime olanak sağlayan bürokratik egemenlik, insanlık türünü yine kitlesel bir şekilde ortadan kaldırabilmek için kullanılabileceği gibi; üretim ihtiyacının enerji açığını gidermesi beklenen "nükleer santraller", çeşitli reaktör patlamalarıyla "ayrıcalıklı" ya da "ayrıcalıklı olmayan" ayrımı yapılmaksızın tüm insanlık türünü tehdit eder hale gelebilmiştir. Hâlbuki daha geçtiğimiz yüzyılın ortalarında bile, Nazi Almanyası'nda insanlık dışı olaylar yaşanırken; bu yıkıcı ve canavarca eylemlere bulaşanların sadece "canavar ruhlu" insanlardan oluştuğuna ilişkin bilimsel tespitlerde bulunulabiliyordu. Hem de bu iddialar vahşetten en çok zararı görmüş ya da onun muhatabı olmuş kişilerce yapılabilmekteydi. Söz gelimi, Nazi şiddetinden kaçarak ABD'ye yerleşen Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü (Frankfurt Okulu) temsilcilerinden Theodor Adorno ve Max Horkheimer gibi arkadaşları, savaştan hemen sonra psikanaliz yöntemini kullanarak yapmış oldukları kişilik araştırmalarında, anti-demokratik propagandaya açık otoriteryan bir birey tipinden bahsetmekteydiler. Onlara göre "otoriter yönetime açık" birey tipolojisini vurgulamak için kullanılan "otoriteryan (*authoritarian*) karakter", kendine has birtakım ayırt edici özelliklere sahipti. Bu karakterdeki kişiler ekseriyetle siyasal konularda oldukça bilgisizdi. Yaşadıkları tecrübeleri kişiselleştirme ve buradan hareketle çarpık genelleştirmeler yapmaya eğilimli, abartılı bir gerçekçiliğe sahip, toplumsal değişim karşısında umutsuz ve nihayet otoriteye saygılı olmalarına karşılık, düşük toplumsal statüdekilere karşı son derece tahammülsüz ve acımasızdılar (Adorno, 1950: 658-700).[2] Adorno ve arkadaşları tarafından faşist propagandaya açık bireyler olarak tarif edilen otoriteryan bi-

[2] Otoriteryan kişilik analizinin bahsi geçen dokuz özelliği tam olarak şu şekilde adlandırılmaktadır: 1. Bilgisizlik ve Kafa Karışıklığı (Ignorance and Confusion), 2. Klişeleştirme ve Kişiselleştirme (Ticket Thinking and Personalization in Politics) 3. Yüzeydeki İdeoloji ve Gerçek Görüş (Surface Ideology and Real Opinion) 4. Sahte Tutuculuk (Pseudoconservatism) 5. Gasp etme Kompleksi (The Usurpation Complex) 6. Başkan, Bürokratlar ve Politikacılar (President, Bureaucrats and Politicians) 7. Ütopyaya Hayır (There will be no Utopia) 8. Yoksullara Acıma Yok (No Pity for the Poor) 9. Toplumsal Değişim Yerine Eğitim (Education Instead of Social Change).

reylerin, yıkıcı ve tahrip edici eylemlerde bulunmalarının sebebi olarak özetle onların çocukluk çağlarındaki sorunlu aile ortamları hedef gösterilmişti. Buna göre söz konusu bireyler çocukluk çağlarında yıpratılmış, şiddete maruz kalmış ve zarar görmüş benliklerini korumak adına; benliklerinde yara açan "aşağılama ve nefret" gibi duyguları başka gruplara aktarmak ve yansıtmak yoluyla benliklerine değer kattıklarına inanmaktadırlar. Otoriteryan bireyler, "öteki" olarak adlandırılan ve toplumsal önyargılar nedeniyle kendilerine şiddet uygulanması nispeten daha kolay durumda olan düşük statülü, zayıf ya da nefret nesnesi halini almış bireylere karşı yönelttikleri eylemlerle benliklerindeki saldırganlığı dışa vurmuşlardı (Adorno, 1950: 633-634; Gökçe, 2016: 90-91).

Öte yandan Adorno ve arkadaşlarının saldırganlık ve yıkıcı eylemlerin nedeni olarak sadece kişilikle ilgili belirleyiciler üzerine yoğunlaşmalarının çok ciddi birtakım sorunları hasıraltı etmek için rahatlıkla kullanılabileceği düşünülebilir. Aslında onlar insan davranışlarının çok büyük bir kısmının dışsal durumsal güçler tarafından şekillenip, kontrol edildiğini hafife almışlardı (Zimbardo, 2017: 16, 338). Bauman'a göre Adorno ve arkadaşlarınca yapılan analizler, sadece vahşi insanlar Nazi olmaya eğilimli olduğu için Nazilerin vahşi olduğu ve uygarlık çağının kuşatıcı toplumsal etkilerini tamamen yok saydığını ifade etmektedir. Hal böyle olunca geçtiğimiz yüzyılda yaşanan birçok yıkıcı pratiğin eksik ya da hatalı bir uygarlaşma projesinin bir sonucu olduğu ve irrasyonel dürtüleri bastırılamamış ya da yeterince uygarlaştırılamamış hasta ruhlu insanların bir defa mahsus işledikleri bir suç ya da barbarlıkları olarak görme eğilimi ortaya çıkabilmektedir (Bauman, 1999: 153; 2009: 36). Kötülük ve şiddeti sadece sapkın insanlara has bir özellik olarak görüp etkisini hafifletme çabasına girişmek yerine; her insanın belirli koşullarda altında doğru ya da yanlış eylemlerde bulunabileceğini göstermek, toplumsal süreçleri daha demokratik ve tüm yönleriyle değerlendirmeye yardımcı olabilir.

Aslına bakılırsa Frankfurt Okulu temsilcilerinin yapmış oldukları analizlerde esas dehşete düşürücü ve gözlerden kaçırılan nokta da, normal ve sıradan bireylerin de uygun toplumsal koşullar ve emir komuta (otorite) altında barbarca davranışlar sergileyebileceklerinin ihmal edilmiş olmasıydı. Bu ihtimali akıllara getiren belki de en önemli olay Hannah Arendt'in de konuyla ilgili kaleme aldığı kitabında yer verdiği "Adolf Eichmann" davasıdır. Eichmann 1941 yılından savaşın sonuna kadar yüz binlerce Yahudi'yi Doğu Avrupa'daki ölüm odalarına sevk işlemlerini organize etmekle suçlanan ve savaş sonrası 1960'da Arjantin Buenos Aires'te yakalanıp, "Nazi ve Nazi İşbirlikçileri (Ceza) Yasası" gereğince Kudüs Bölge Mahkemesi'nde yargılanan bir savaş suçlusuydu. Davayı takip eden herkes yüzbinlerce kişinin ölümünde mesuliyet sahibi olan eli kanlı bir cani bulmayı beklerken; karşılarında birdenbire yarım düzine psikiyatristin "normal"

raporu verdiği[3], anlaşıldığı kadarıyla savaş öncesinde yasalara saygılı bir yurttaş olmayı başarabilmiş gayet sıradan ve sıkıcı bir insanı buldular. Eichmann'ın en büyük suçu, Arnedt'in de ifade ettiği gibi, olağan dönemde bir erdem olarak sayılabilecek [bürokratik] otoriteye karşı gönüllü itaatinde aranmalıydı (Arendt, 2017: 36, 253). Dahası Yahudilerle kişisel bir husumeti olmadığı gibi, ailesinde ve yakın çevresinde vaktinde onun meslek edinmesine dahi yardımcı olan bir sürü Yahudi tanıdığı olmuş, hatta SS (*Schutzstaffel*) birliğinin seçkin bir subayı olduğu dönemlerde Yahudi bir kadınla birliktelik bile yaşamıştı (Arendt, 2017: 36, 40-41). Aslına bakılırsa Eichmann olayını reel savaş koşullarının bir faili olarak değerlendirmenin ötesinde; uygarlığın günahlarının bir sonucu ya da madalyonun görülmeyen karanlık yüzü olarak okumak da mümkündür. Üst düzey edebi, felsefi ve sanatsal ürünlerin yaratıcısı uygar insanoğlu, günahlarını perdelemek için de oldukça karmaşık bazı emniyet supapları geliştirebilmişti. Bu perspektifin en belirgin yansıması, Eichmann'a itham edilen suçlar konusunda avukatı Robert Servatius'un yapmış olduğu savunmada görülebilir. Savunma makamının duruşmalar boyunca işlediği en can alıcı argümanı şudur: "Eichmann Tanrı'ya karşı suçluluk duyuyor, hukuka karşı değil" (Arendt, 2017: 31). Anlaşıldığı kadarıyla Eichmann savaş boyunca sergilemiş olduğu eylemleri nedeniyle kendisini suçlu olarak görmüyordu; çünkü hiçbir zaman kendi başına karar vermemiş, daima emirler "çerçevesinde" kalmaya özen göstermiş, her zaman "vazifesini yapmış", hatta yemininde durup; bütün emirlere itaat ettiğini gururla beyan etmişti. Bir zamanlar var olan ve içinde kendinin de yaşadığı dünya ile uyumu son derece kusursuzdu. Savaşın resmi olarak son bulduğu 1945'in Mayıs ayında içine düştüğü karanlık durumu Eichmann öyle betimler ki, tıpkı Weber'in tanımladığı şekliyle bürokratik faillerin kural ve normlara teslimiyet derecesinde bağlı oluşlarının ve bunları koşulsuz bir ödev niteliğiyle yerine getirmelerinin kanlı canlı bir örneği haline geldiğini düşündürür:

Zorunlu bir hayatı lidersiz, tek başıma sürdürmek zorunda olduğumu anladım; kimseden direktif almayacaktım, artık kimse bana emir vermeyecekti, gerektiğinde başvurabileceğim bir yönetmelik olmayacaktı- uzun lafın kısası, hiç bilmediğim bir hayat bekliyordu beni (Arendt, 2017: 42).

Eichmann kendisini suçlu olarak değerlendirmiyordu, çünkü kendi eylemlerin tek başına ahlaksal bir değeri yoktu, ahlaksal değerlendirme, eylemi yönlendiren ve ona biçim veren faillerin dışında çeşitli normalar tarafından belirlenmiş, eylemin dışında bir olguydu. Zaten Eichmann'ın ölümüne neden olduğu kurbanlara karşı da kişisel bir husumeti yoktu, ona göre o sadece görevini yapmıştı ve dahası kişisel yaşamı boyunca kimseye zarar vermemiş olduğunu

[3] Geleneksel klinik verilerine göre Eichmann'ın da dâhil olduğu SS subaylarından "anormal" olarak değerlendirilebileceklerin oranı yüzde 10'dan fazla değildir ve şiddetten sorumlu faillerin çoğunda patolojik unsurlara rastlanmamıştır (Bauman, 1999: 20).

ısrarla belirtiyordu. Bu yüzden dava boyunca onu üzen belki de en önemli gelişme, yüz binlerce kişiyi ölüme göndermiş olması konusundaki suçlamalar değil de; sonradan mahkeme tarafından reddedilecek olan, Yahudi bir genci vaktinde özel nedenlerle dövmüş olduğuna yönelik asılsız iddialardı (Arendt, 2017: 117). Arendt'in Eichmann davası konusunda ortaya attığı tartışma öylesine ses getirmişti ki, takip eden yıllarda, Arendt okumalarından etkilenip bilimsel bir çalışmaya imza atan Stanley Milgram, "medeni" Alman yurttaşlarının nasıl olup da milyonlarca insanın öldürülüşüne dâhil olabildiklerini anlamaya çalıştı. Milgram, gündelik hayatlarında saldırgan olmayan bireyler için şiddeti normalleştiren motivasyonun bürokratik egemenlik ve onun ortaya çıkardığı itaat ilişkisiyle açıklanabileceğini düşünmekteydi. Belki sırf bu nedenle Milgram'a göre Eichmann bir sadistten çok; "masasına oturmuş ve işini yapan sıkıcı bir bürokrata" daha fazla benziyordu (Milgram, 2015: 14).[4]

Kitlesel Üretimden Kitlesel Şiddete Açılan Yol

Bu noktada tekrar Bauman'ın adiyaforizasyon kavramı hatırlanacak olursa, Eichmann ve onun eylemlerinin kurbanları, bürokrasinin sorunlara en uygun çözümler aramaya yönelik rasyonel amaçların birer sonucu olarak ortaya çıkan insan-dışılaştırma süreçlerine maruz kalmışlardı. Sorunlara yönelik çözümler geliştirilirken bürokratik akıl, insan ve insan olmayan nesneler arasında bir ayrım yoluna gitmediği için, önem sıralamasında sadece verimliliği ve yapılacak işlemlerin maliyetlerini en aza indirmeyi şiar edinmişti. Bu gaye karşısında öznenin omuzlarındaki ahlaksal talepler göz ardı edilebilirdi. Bauman'a göre bu mantık tıpkı nakliye işiyle ilgilenenler için anlamlı tek ölçütün kilometre/ton parametresi olmasına benzetilebilir. Nakliyeciler için taşıdıkları yükün insan, hayvan ya da farklı bir nesne olması ya da içeriği değil de; öncelikle yükün ağırlığı ve gidilen mesafe daha anlamlıdır. Benzer şekilde uygar dünyada şiddete açılan kapı da son derece rasyonel bir takım hesaplamalar, mantıklı düşünme ve verimlilik ilkeleriyle aralanmıştır. Söz gelimi 1933'te Alman devleti sağlıklı her ilkokul öğrencisi için 125 mark harcama yaparken, öğrenme güçlüğü çeken her öğrenci için bu miktar 573 marka kadar çıkmıştır. Dahası zihinsel engelli her çocuk için bu oran 950 olurken; doğuştan kör veya sağır her bir öğrenci içinse devlet 1500 mark civarı bir eğitim maliyeti üstlenmiştir (Bauman, 1999: 19, 103-105; 2009: 52). Esasında Naziler tam da Simmel'in bahsettiği aritmetik problemine dönüşmüş ve her parçasını matematik formülleri içinde şemalaştırmaya çalışan uygar dünyayla (Simmel, 2017: 98) oldukça uyumlu hareket etmekteydiler. Modern akıl bu

[4] Stanley Milgram'ın Yale Üniversitesi'nde yürüttüğü sosyal psikoloji alanındaki deneylerde şiddeti artarak devam eden elektroşokları rastgele seçilmiş başka deneklere uygulayan bireylerin, verilen emir ve direktif ne kadar gayri-insani olursa olsun disiplin, görev bilinci ve otoriteye itaat adına gerçekleştirdiklerini ve bunun çağımızın yerleşik bir davranışsal eğilimi olduğunu göstermeye çalışmıştır.

tarz istatistik verilerden hareketle basit bir fayda-maliyet hesaplaması yapmış ve ilk gaz odaları savaşın hemen başında "tedavisi olmayan hastaların huzur içinde ölmesi" için inşa edilmişti. Takiben 1939 ile 41 arasında ölüm odalarında akıl hastaları da gazla zehirlenerek öldürülmüştür (Arendt, 2017: 116-118).

İşin en şaşırtıcı tarafı SS subaylarının karargâhında Avrupa Yahudilerini ortadan kaldırmakla görevli birimin, sanki sıradan çağdaş bir üniversitedeki idari bilimler fakültesinin departmanıymış gibi, resmi olarak "Yönetim ve Ekonomi Bölümü" (*the Section of Administration and Economy*) olarak tasarlanmış olmasıdır. Ölüm kamplarının modern bir fabrika sistemi gibi çalıştığı, hammaddesi insan, çıktısı (*output*) ise ölüm olduğu ve kurbanların Alman kimya sanayisinin son teknoloji prüsik asit tabletleriyle zehirlendiği bir ortam, insan aklının yıkım söz konusu olduğunda ne kadar yaratıcı olabileceğini sergiliyordu (Bauman, 1999: 9, 15). Bauman'a göre Naziler sanki Francis Bacon'un "Süleyman Evi" rüyasından ilham almışlardı. Ussal bir düzen sağlamak adına planlaması yapılan ve tasarlanan mekanik dünya, inşa edilmeye başlayınca rastlantısal geçmişin doğal unsurlarına kurulacak yeni düzenle yer olmadığı anlaşılmıştı. Mekanik dünya ile uyumsuz hatta doğrudan zararlı artıklar olarak görülen her temizlenmeye başlamıştı. Yani Bauman'a göre kitlesel şiddet ve toplama kampları arasında uygar Batı medeniyetinin temel ilkeleri açısından son derece uyumlu bir ilişki bulunmaktaydı (Bauman & Lyon, 2018: 98). Irksal hijyen tartışmaları Naziler daha iktidara gelmeden önce Almanya'nın bilimsel tıp çevrelerinde konuşulmaya başlamış ve üniversitelerde ders olarak okutulmaktaydı. Dolayısıyla kitlesel şiddet savunucuları, tıp hekimleri ve bilim adamlarının ortaya attıkları savları pratikte sınamaya çalışmaktan başka bir şey yapmıyordu. Onlar bilimin sonuçlarını saptırmakla suçlanamazlardı. Bu yüzden Naziler kendilerine göre sadece tarihi görevlerini (!) yerine getiriyor ve Nasyonal sosyalizmin gelecekteki mükemmel dünyasında yeri olmayan hastalıklı bünyeleri ortadan kaldırarak, sıhhi bir mesele konusunda çalışma yürütüyorlardı. Yaratılmaya çalışılan bu düzen, kökleri 17.yüzyılın başlarında Amsterdam'da atılmış ve tasarlayanların zihninde "sağlıklı, az yiyen, iş yapmaya arzulu ve Tanrı'dan korkan insanlar" yetiştirme hayali olan ıslah evinin, olsa olsa genişletilmiş bir kapsamından ibaretti (Bauman, 2009: 67,73; 2017: 133). Kurbanların insan-dışılaştırmaları yoluyla onların hem hukuksal, hem de dinsel ve gündelik yaşam açısından önem ve değerden yoksun olduğu ve bir bakıma doğal insan hakları kategorisinden bile dışlanabilecekleri kabul görüyordu[5], böylelikle onlar henüz yok edilmeden önce, zaten ahlaki bir varlık olarak tamamen ortadan kaybolmuşlardı. Kurbanların insanlığı görünmez kılınmış ve kurbana karşı ahlaksal sorumluluk yerini otoriteye ilişkin teknik bir sorumluluğa bırakmıştır. (Bauman, 2018: 70; 1999: 99; 2009: 72).

[5] Bu iddianın dayanağı yine bir Nazi hukukçusu olan Carl Schmitt'e dayanır. Schmitt'e göre "düşmanın insan niteliği kabul edilmez", Schmitt'e göre bu yüzden "savaş en uç noktada insanlıkdışı bir yere doğru sürüklenir". (Schmitt, 2012: 85).

Öte yandan Nazi vahşeti yaşanırken kurbanların da oldukça rasyonel davranıp, sürecin sorunsuz ilerlemesine katkı sundukları ifade edilebilir. Rasyonel cellatları karşısında onlar da benzer bir strateji ile "ne kurtarırsam kârdır" anlayışıyla, kurdukları Yahudi komiteleri ve Yahudi polis teşkilatlarıyla vahşetle işbirliği yapma pahasına; akılcı davranıp "kötünün iyisi" hesapları yapmaya eğilim göstermişlerdir. Bauman bu durumu, "kendini kurtarmanın akılsallığı" olarak ifade etse de, "elde var sıfır oyunu" olarak tanımlanabileceğini düşünür (Bauman, 1999: 130-137). Buna göre Yahudi seçkinleri, kendileri gibi ölmeyi daha az hak ettiklerini düşündükleri birtakım imtiyazlı Yahudileri kurtarmak adına, rahatlıkla göz ardı edilebilecek diğer Yahudi kardeşlerinin ölümünü kolaylaştırmışlardır. Bu işbirliğinden Naziler de oldukça kârlı çıktılar, çünkü panik halindeki Yahudiler kendi cemaat önderleri tarafından yatıştırıldığı için olası kolektif bir direnişin önüne geçilmiş ve vahşetin maliyetleri azaltılmıştı.

Yapılan seçim ya da cemaatin önde gelen mensuplarının kendilerini kurtarabilmek adına giriştikleri bu eylem, Yahudilerin kendi aralarında bile ahlaki yükümlülüklerini bir tarafa bıraktıklarını ve kayıtsızlaştırma sürecine gönüllü olarak katkı sundukları şeklinde yorumlanabilir. Düşmanla işbirliği yapmak o an için onlara muhtemelen vücudu kurtarabilmek için feda edilen bir tür cerahatli kol ve bacaktan vazgeçmek anlamına gelmekteydi. Ancak yapılan hesaplar istenilen sonuçları doğurmadı, Arendt'e göre Macaristan'da Yahudi komitesi işbirliği sayesinde sadece 1684 kişiyi kurtarabilmişti; ancak bunun için 476 bin kurbanın sessizce buharlaşması bedelinin ödenmesi gerekecekti (Arnedt, 2017: 126)

Kitlesel şiddet sürecini anlamlı kılmaya yardımcı olabilecek bir unsur insan-dışılaştırma süreçleriyse; bir diğer unsur da insan-dışılaştırma süreçlerine kapıyı aralayan ve bürokratik iş bölümünün[6] sonucu olarak gelişen uzmanlaşmanın, şiddetin doğallaşmasına sunmuş olduğu katkılardır. Yukarıda da özet bir şekilde ifade edildiği gibi, Weber'in tanımladığı çağdaş bürokrasinin özellikleri arasında yer alan ve iktisadın köşe taşı olarak değerlendirilen uzmanlaşmış bürokratlar, "faydalı olmak" misyonu ile donatılmış ve belirli bir konuda bilgisine başvurulan kişi anlamında kullanılmıştır (Weber, 1978: 1001-1002). Weber'e göre uzman bürokrat, geleneksel toplumların eğitim sistemlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkan "kültürlü" birey tipolojisinden oldukça farklıydı. Geleneksel toplumlardaki eğitimli bireylerin aksine entelektüel hazlara sahip değildi. Kendisinden eylemlerinin bütün sonuçlarını hesap etmek gibi karmaşık bir fikir yürütme beklenmemekteydi. Şüphesiz "uzman", işbölümüne dayalı sistemde tanımlı "görev" unsuruyla hareket eden teknik, fakat sistemin işlerliği için vazgeçilmez bir elemandı. Fakat işbölümü nedeniyle, kotarılan bir iş ile o işe kolektif bir şekilde katkı sunan uzmanlar ve işin muhtemel sonuçları arasında belirli bir

[6] Aslına bakılırsa Modern sosyolojinin kurucularından Durkheim'a göre, işbölümü, insanların birbirlerine kolektif ihtiyacını arttıracağı için ahlaki bireyciliği de teşvik edecek, uyumlu ve doyurucu bir toplumsal yaşamın kapılarını aralayacaktı (Giddens, 2016: 15). Ancak öngörüldüğü gibi olmadı.

uzaklık ortaya çıkmıştı. Sistemdeki her yetkili kendi göreviyle ilgili kişisel beceri ve deneyimini ortaya koyarken eylemlerinin sonuçlarından son derece kopuk bir şekilde iş görmekteydi. Bauman bu durumu, Napalm bombası üreten bir kimya tesisindeki işçilerin savaşlarda yanarak ölen bebeklerin sorumluluğunu kendi üzerlerine almaya eğilimli olmayacakları örneği üzerinden açıklar (Bauman, 1999: 101). Birey, işbölümü nedeniyle eylemlerinin sonucunu tüm yönleriyle değerlendiremez. Organize kötülüğün arka planında sadece küçük bir ara durak konumundadır. Söz gelimi Eichmann gibi etkili bir subayın kitlesel imha için yapması gereken tek şey, yukarıdan gelen ve çalışma masasının üzerinde duran birtakım evrakları imzalamaktı. Aynı anda gaz odalarına Zyklon-B gazı gönderen görevli kimyager de apoletli üstleri tarafından verilen talimatları yerine getirdiği için kendisini suçsuz olarak değerlendirmekteydi. Örgütsel hiyerarşideki yükümlülükleri yerine getirmek, örgüt mensuplarının kendi eylemlerini iyi ya da kötü, doğru ya da yanlış olarak değerlendirmelerinin önüne geçiyor, işin yapılması sırasındaki sorumluluk karmaşıklaşıp yüzer geçer bir hal aldıkça, bir bütün olarak eylemin tamamının yaratmış olduğu sonuçlardan kendilerini sorumlu hissetmiyorlardı (Bauman, 2001: 351). 2015 yılında üç yüz bini aşkın Macar asıllı Yahudi'nin öldürüldüğü Auschwitz-Birkenau kampındaki faaliyetleri nedeniyle 94 yaşında hâkim karşısına çıkarılan eski SS görevlisi Oskar Gröning de "kimsenin ölümünde doğrudan görev almadığını" ifade ederken, benzer bir savunma geliştirmekteydi. Şiddetin birçok faili gibi sergilediği eylemler arasında ona göre de neden-sonuç ilişkisi kurmak oldukça zordu. Gröning esasen sıradan bir muhasebeciydi (book-keeper) ve yaptığı tek şey para ve değerli eşyaları kayıt altına almaktı. Aslında işi bu kadar basitti. Ancak onu herhangi bir muhasebeciden farklı kılan şey, gaz odalarında öldürülüp sonra da fırınlarda yakılacak olan kurbanlardan geriye kalan para ve değerli eşyaların devlet kayıtlarına geçebilmesi için yürütmüş olduğu çalışmaydı. BCC'nin haberine göre onu tanıyanlar kendisini "ailesine düşkün, hayvan sever, titiz, düzenli ve saygıdeğer bir kişi" olarak adlandırmışlardır (BBC: 2015).

Öyle gözüküyor ki Milgram'ın sıksık ifade ettiği ve sosyal psikoloji deneyleriyle sunmaya çalıştığı gibi, sıradan insanlar, hiçbir düşmanca tavır sergilemeden sadece işlerini yapmak yoluyla son derece korkunç ve yıkıcı sonuçlar doğurabilecek bazı işlere imza atabilirler. Bütün inisiyatifi meşru otoriteye teslim etmek yoluyla kendini, kendi davranışlarının sorumlusu olarak görme eğiliminden kolaylıkla vazgeçebilirler. Bu aşamadan sonra birey, ahlaki davranış sergileyen bir varlık olmak yerine; otoritenin dizayn ettiği hiyerarşideki sıradan bir basamak halini almaktadır (Milgram, 2015: 15-16, 19). İşin ilgi çekici tarafı, insanlığın geçtiğimiz yüzyıldakine benzer vahşetlere tanık olabilmek için uygar bürokratik egemenliğin ulaştığı bu ileri ve karmaşık aşamayı beklemek zorunda kalmasıydı.

Sonuç

Yevgeni Zamyetin sanayi uygarlığının toplumsal yansımalarını fantastik bir şekilde eleştirdiği 1921 tarihli edebi-kurgusal çalışmasında, romanın kahramanının ağzından, insanların katı kural ve normlar tarafından belirlenmemiş ve organize bir yapı olmadan yaşadıkları "ilkel" bir durumun kulaklara gerçek olamayacak kadar inanılmaz geldiğinden bahseder. Hâlbuki ona göre "aklın iyilikçi boyunduruğu altındaki", hiçbir saçma sapan metaforun ve hiçbir duygunun olmadığı dünyamızda her şey katı ve taşlamış bir şekilde belirliydi. Böylesi bir dünyada insanlar da gerçek birer insan değil de; insan şeklindeki traktörler gibiydi (Zamyetin, 2018: 11, 22, 195, 239). Bu şekilde kanonlaşmış bir rasyonel düzlem söz konusu olduğunda Zamyetin şöyle yazıyordu: "itaat erdemdi, gurur ise kusur, "BİZ" Tanrı'dan, "BEN" ise şeytandan geliyordu". Kendi başına bir anlam taşımayan "kişisel bilincin sadece bir hastalık olduğu apaçık" bir durum olarak değerlendiriliyordu (Zamyetin, 2018: 134).

20. yüzyılda özellikle II. Dünya savaşı boyunca vahşet düzeyine erişen şiddetin yaygınlaşabilmesi ve bu denli sistematik hale gelebilmesi sadece ideolojik adanmışlık, bireysel hırs ve düşmanlıkla değil; aynı zamanda rasyonel bir şekilde organize olmuş örgütsel ve bürokratik egemenlik ve onun mensupları üzerinde kurduğu otorite ilişkisiyle daha anlaşılır hale gelebilir. Uygarlık, adına ister *adiyaforizasyon*, isterse kayıtsızlaştırma ya da insan-dışılaştırma denilsin; insanların ahlaki dürtülerini nötralize ederek kitlesel üretimi devasa boyutlara ulaştırsa da; kendi yaratımı olan bürokratik egemenlik yapısı sayesinde insanlık türünün kitlesel vahşete tanık olmasında da büyük pay sahibi olabilmiştir.

Toparlamak gerekirse uygar akıl bunu dünyayı ikiye ayırarak başarmış, düzen fikri ile örtüşmediği ve öngörülemez bulduğu insana ait diğer şeyleri irrasyonel, fantastik, duygusal ya da kültürel olduğu gerekçesiyle damgalamıştır. Weber bu şekilde tırpanlanmış bir dünyanın "büyülerinden arındırılmış" olduğundan bahsederken, akılsallığın ulaştığı doruk noktasına işaret etmekteydi. Şimdilerde moderniteye bir tür panzehir olarak önerilen postmodern perspektiflerse, coşkuyla vazgeçilen insana ait öngörülemez unsurları geri çağırmaya ve dünyaya yeniden bir anlam kazandırmaya çalışıyorlar. Bu yolla, insanlık görmezden geldiği insani kalıntılara belki de yeniden kavuşabilir. Ayrıca otorite ile ilgili bürokratik hiyerarşilerin giderek gevşediği ya da yatay hiyerarşinin de gelişme olanağı bulduğu, kişisel vicdan ve yükümlülüklerin yadsınması kolaylığına kapı aralanmayan bir dünyada, belki vicdan ve otorite arasındaki mesafe tekrar kapanabilir. Böylelikle uygarlığın "bir şeyin önünde sorumluluk" olarak sunduğu disipline edilmiş yaşamlar, yerini tekrar "bir şeye (insana) karşı olan sorumluluğa" bırakabilir. Bu yolla belki de her insanın yıkıcı olabilecek kontrol-

süz davranışlarını sınırlandıran ahlaki sorumluluk duygusu yeniden kazanılır.[7] Ancak bireyler ahlaki sorumluluklarını bürokratik bir organizasyona ya da otorite gibi kurumsal yapılara teslim etmeye devam ettikçe, kişisel ahlakın şiddet üzerindeki sınırlandırmaları ortadan kalkacak ve sıradan insanlar potansiyel bir canavara dönüşebilme olanaklarıyla yaşamaya devam edecekler.

1942'nin Ağustos ayında Amsterdam'da henüz sekiz yaşında küçük bir kız çocuğuyken Yahudi olmayan bir aile tarafından himaye edilerek ölümden kurtulmayı başaran Lien de Jong, ailesini Auschwitz karanlığında kaybettikten ve tam 84 yıllık bir ömür sürdükten sonra bile hala kim ve nereye ait olduğunu bilmediği itiraf edebiliyor. Ancak Lien kendisiyle yapılan röportajda yaşam tecrübesinden yola çıkarak insan doğası hakkında yaptığı yorumla aslına bakılırsa her şeyi özetliyor gibi: "siyah da yoktur beyaz da ve benzer sıradan insanlar [aynı anda] iyi ya da kötü şeyler yapabilirler (Coughlan, 2018: BBC News). Lien ve onun gibi nicelerini kurtarma sorumluluğunu gösterenler de, sıradan insanların nasıl bir kahramana dönüşebileceklerini gösterebilmektedirler.

Kaynakça

Adorno, Theodor. (1950). "Qualitative Studies of Ideology" *Studies in Prejudice* içinde, Harper and Brothers: New York, s. 603-783.

Arendt, Hannah. (2017). *Kötülüğün Sıradanlığı*. çev. Ö. Çelik, Metis Yayınları: İstanbul.

Bauman, Zygmunt. (1999). *Modernity and Holocaust*. Polity Press: Cambridge.

Bauman, Zygmunt. (2001). *Parçalanmış Hayat*. çev. İ. Türkmen, Ayrıntı Yayınları: İstanbul.

Bauman, Zygmunt. (2009). *Modernite ve Müphemlik*. çev. İ. Türkmen, Ayrıntı Yayınları: İstanbul.

Bauman, Zygmunt. (2010). *Etiğin Tüketiciler Dünyasında Bir Şansı Var mı?* çev. F. Çoban-İ. Katırcı, De Ki Yayıncılık: Ankara.

Bauman, Zygmunt. (2012). *Akışkan Modern Dünyadan 44 Mektup*. çev. P. Siral, Habitus: İstanbul.

Bauman, Zygmunt. (2013). *Siyaset Arayışı*. çev. T. Birkan, Metis Yayınları: İstanbul.

Bauman, Zygmunt. (2016). *Postmodern Etik*. çev. A. Türker, Ayrıntı Yayınları. İstanbul.

Bauman, Zygmunt. (2017). *Küreselleşme*. çev. A.Yılmaz, Ayrıntı Yayınları: İstanbul.

Bauman, Zygmunt. (2018). *Kapımızdaki Yabancı*. çev. E. Barca, Ayrıntı Yayınları: İstanbul.

Bauman, Zygmunt & Lyon David. (2018). *Akışkan Gözetim*. çev. E. Yılmaz, Ayrıntı Yayınları: İstanbul.

[7] Ünlü bir başka sosyal psikolog Philip Zimbardo'ya göre itaat-şiddet ilişkisi, daha geniş çerçevede değerlendirilen dışsal durumsal güçlerin sadece bir tür varyasyonu olarak değerlendirilebilir. Hal böyle olunca insan kimliğini gizleyen sadece bürokratik değil; her ortam, kişinin şiddet karşısındaki mesuliyet ve yurttaş sorumluluğunu perdeleyebilir. Buna göre, sokakta terkedilmiş bir otomobil, duvarları grafitlerle boyanmış sokaklar veya camları kırık metruk evler, bireyin suç işleme konusundaki eylemlerini pekiştirir. Böyle bir atmosferde insanların bireyselliklerini tarif eden izler ortadan daha çabuk kaybolurlar. Bu yüzden gündelik yaşam içinde de insan-dışılaştırmayı kolaylaştıracak unsurlara karşı önlem alınmalıdır. (Zimbardo, 2017: 69, 91-92).

BBC. (2015). "Profile: Oskar Groening, 'book-keeper of Auschwitz'". Erişim Adresi: https://www.bbc.com/news/world-europe-32336353.

Coughlan, Sean (2018). "Parents who saved their only child by giving her away" *BBC*. Erişim Adresi: https://www.bbc.com/news/education-44932052.

Freud, Sigmund. (1961). *The Future of An Illsuion*. çev. J. Strachey, W. W. Norton Company Inc.: New York.

Freud, Sigmund. (1962). *Civilization and Its Discontents*. çev. J. Strachey, W. W. Norton Company Inc.: New York.

Giddens, Anthony. (2014). *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori*. çev. T. Birkan, Metis Yayınları: Ankara.

Giddens, Anthony. (2016). *Modernliğin Sonuçları*. çev. E. Kuşdil, Ayrıntı Yayınları: İstanbul.

Gökçe, Orhan. (Ed.) (2016). *Siyaset Sosyolojisi*. Çizgi Kitabevi Yayınları: Konya.

Hamitoğulları, Beşir. (1986). *Çağdaş İktisadi Sistemler*. Savaş Yayınları: Ankara.

Kundakçı, Deniz. (2016). *Max Weber*. Say Yayınları: İstanbul.

Milgram, Stanley. (2015). *İnsanın Gerçek Doğasını İfşa Eden Deney*. çev. M. Olçum, U. Tüfekçi, Kafekültür Yayınları: İstanbul.

Schmitt, Carl. (2012). *Siyasal Kavramı*. çev. E. Göztepe, Metis Yayınları: İstanbul.

Simmel, Georg. (2017). *Modern Kültürde Çatışma*. çev. T. Bora, U. Özmakas, N. Kalaycı, E. Gen, İletişim Yayınları: İstanbul.

Weber, Max. (1946). *From Max Weber: Essays in Sociology*. çev. H. H. Gerth & C. Wright Mills, Oxford University Press: New York.

Weber, Max. (1978). *Economy & Society, an Outline of Interpretive Sociology*. çev. G. Roth & C. Wittich, University of California Press, California.

Zamyetin, Yevgeni. (2018). *Biz*. çev. F. Arıkan, S. Arıkan, İthaki Yayınları: İstanbul.

Zimbardo, Philip. (2017). *Şeytan Etkisi, Kötülüğün Psikolojisi*. çev. C. Coşkan, Say Yayınları: İstanbul.

MODERN FELSEFEDE THOMAS HOBBES'TAN KARL MARX'A YENİ BİR UYGARLIK ARAYIŞI

Doğan GÖÇMEN

Özet: İnsanlığın genel ve derin bir uygarlık krizi içinde olduğu kendiliğinden görülüyor. Ekolojik kriz, değerler çürümesi ve ahlaklılık arayışı, estetiğin çöküşü, toplumların ve insanlığı bir bütün olarak ilgilendiren meselelerin idare edilemiyor olması, çocuk hakları, kadın-erkek eşitsizliği; insanlık haline dair çelişki dolu ve kriz yüklü daha sayısız başka gözlemler artırılabilir. Aşağıdaki yazı söz konusu olan insanlığın genel ve derin krizine felsefi açıdan bir giriş yazısı olarak okunmalıdır. Söz konusu krize modern felsefenin araçlarıyla yanıt vermek mümkün müdür? Bu kısa yazıda aynı zamanda bunun bir denemesi yapılmıştır –ki modern felsefeyi aynı zamanda kendi içinde kendi eleştirisini barındıran felsefi bir oluşum olarak kavramak gerekir. Krizin kökenine insanın doğayla olan ilişkisi yerleştirilmiştir. İnsanın modern çağda doğaya karşı metalaştırıcı yaklaşımı krizin ana kaynağı olarak belirlenmektedir ve Thomas Hobbes'tan hareketle bu bakış açısının toplumsal ilişkilere ve değerlere yansımasının anlamı rekabet kavramından hareketle incelenmektedir. Yazının ikinci mantıksal yarısında Karl Marx ve Friedrich Engels'ten hareketle rekabete dayalı insan ilişkilerinin ilkesel bir eleştirisi sunulmaktadır ve bazı güncel sonuçlar çıkarılmaktadır. İnsanın doğayla uyumlu yaşaması, toplumun, yani tüm insanlığın kendi içinde uyumlu bir yaşamı şart koşmaktadır.

Anahtar kelimeler: Doğa, toplum, Hobbes, rekabet, Hegel işbirliği Marx ve Engels

SEEK FOR A NEW CIVILISATION IN MODERN PHILOSOPHY FROM THOMAS HOBBES TO KARL MARX

Abstract: Humanity is in a general and deep crisis. This seems to be obvious. Ecological crisis, corruption of values and seek for morality, collapse of aesthetic values, that problems of societies and humanity's in general are no longer administrable, children's rights, inequality between women and men; there may be countless other observations mentioned here, which are full of contradictions and crisis laden. The paper below deals with humanity's general and deep crisis just described from a philosophical perspective. However, it may be taken as an introductory treatment of the general and deep crisis of humanity. Is it possible to reply to the crisis mentioned with the tools of modern philosophy? This short paper is also an experiment in that respect. I mean that modern philo-

sophy bears in itself its own critique. This paper has two logical parts. In the first part of the paper there is placed humanity's relationship to nature. There as the major source of the contemporary crisis is referred to humanity's commodifying approach to nature. The consequence of this approach is examined by analysing the meaning of competition by relying on Thomas Hobbes. In the second logical part of the paper by relying on Karl Marx and Friedrich Engels there is developed a principle critique of competition as serving the basis of all human relations. After that there are made some conclusions. Humanity's relationship to nature may well be organised in harmony. For this humanity's harmonious relation within is required.

Keywords: Nature, society, Hobbes, competition, Hegel, cooperation, Marx

Ama özel mülkiyet olduğu sürece kurtuluş umudu yoktur. Toplumun bir kesiminde baş gösteren patlamayı tedavi ederken başka kesimlerdeki hastalık belirtilerini azdırıyorsunuz. Bazıları için ilaç olan şey başkaları için zehir oluyor. Çünkü Peter'den almadan Paul'a vermeniz mümkün değildir.

Thomas More

İnsanlık halinin şanslı yanı, bu sorunu yaratan koşulların çözümünü de içinde barındırıyor olmasıdır.

John Miller

İnsan sürekli değişen ve gelişen doğal, toplumsal ve tarihsel bir varlıktır. Onun, kendisi gibi sürekli hareket halinde olan ve değişen bir doğal-maddi, sürekli biriktirip zenginleştirdiği bir kültürel-ahlaki ve bir de sürekli derinleştirip incelttiği zihinsel-duygusal-manevi dünyası vardır. İnsanın yaşamını sürdürebilmesi, değişen ve gelişen ve dolayısıyla sürekli karmaşıklaşan maddi ve manevi ihtiyaçlarını giderebilmesi için, doğayı işleyerek elde etmesi, deyim yerindeyse doğayı insanlaştırması gerekmektedir. Bu onun doğadaki etkinlik alanını, yani doğadaki özgürlük alanını genişletmektedir. İşte, insanın kendi emeğiyle kendi gereksinimlerine göre doğayı değiştirip insanlaştırarak doğada kurduğu yaşam alanına insanın kültür ve uygarlık alanı denmektedir. Bilebildiğimiz kadarıyla insanlık tarihinde doğa ve kültür alanları arasındaki farkı ilk defa Sofistler yapmıştır. Bu ayrım Antik Yunan filozoflarından Protagoras'ın *homo-mensura-önermesi* ("insan her şeyin ölçüsüdür") ile yaptığı bu ayrımı takiben insanın yaratmış olduğu kültür ve uygarlık alanı *nomos* ve insanın kültür alanının dışında kalan, insanın henüz kontrol edemediği 'kör' doğa güçlerinin hâkim olduğu alan ise *physis* kavramıyla betimlenir.[1] Nomos alanı insanın kendisinin yasa koyucu olduğu alandır. Bu alanda insanın yarattığı değerler hüküm sürer. Buna karşın

[1] Bkz.: Taureck, Bernhard H.F., *Die Sophisten*, Julius Verlag, Hamburg, 1995, s. 29-33. Ayrıca bkz.: Long, A.A., „Das Anliegen der frühen griechischen Philosophie", *Handbuch: Frühe Griechische Philosophie* içinde, yay. A.A. Long, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart ve Weimar, 2001, s. 1-20.

physis alanında yasa koyucu olan doğadır. Protagoras'ın yaptığı bu ayrımı bugüne kadar tüm filozoflar temel alır ve bu ayrımla çalışır, kimi açıkça, kimi daha çok üstü kapalı olarak, kimi iyi bir amaçla, kimisi kendi isteğine göre çarpıtarak.[2]

İnsanın doğayla olan ilişkisinin iki boyutu vardır. Bunlardan birisi onun doğayla olan ilişkisinin niteliğine işaret ederken, diğeri doğadan emek harcanarak kazanılan maddelerin toplum içine taşınması sonucu insan ilişkisine dönüşen mülkiyet sorunuyla ilgilidir. Mülkiyet sorunu modern toplum ve siyaset felsefesinin çözmeye çalıştığı en temel sorundur. Öyle ki, Thomas Hobbes, toplumda savaş veya barış durumunun olup olmamasını doğrudan mülkiyet sorununa, yani mülkiyet ilişkilerinin doğru bir şekilde düzenlenip düzenlenmediğine bağlar. Eş deyişle, Hobbes'a göre, mülkiyet ilişkilerinin en doğru bir şekilde düzenlenmesi insanlar için bir 'ölüm-kalım' meselesidir. Bu nedenle David Hume toplumun ve devletin kökenini mülkiyete dayandırır. Hobbes'u takiben John Locke mülkiyet, yaşam ve özgürlük arasında gördüğü ünlü üçlü eş anlamlılığı kurar.[3] Karl Marx ortaya koyduğu külliyatında Locke'un tanımlamış olduğu üçlü eş anlamlılığın anlamını modern insanlığın bir uygarlık durumu olarak inceler ve eleştirel olarak sorgular. Onun başyapıtı olan *Das Kapital* bu kapsamlı çalışmanın yoğunlaştırılarak ortaya konmuş halidir.

Bu yazı Marx'ın bu incelemesinin bir uygarlık eleştirisi olarak ne anlama geldiğini konu edinmektedir. Bunu yaparken, Marx, uzun modern felsefe geleneği bağlamına yerleştirilmektedir. Yazının birinci bölümünde Marx açısından insanın doğayla olan ilişkisinin ne anlama geldiğini ortaya koyacağım. Bu bölümde Marx'ın konuya dair görüşü ortaya konurken, o aynı zamanda Klasik Alman Felsefesi geleneğiyle ilişkilendirirlmektedir. İkinci bölümde Thomas Hobbes'un rekabete ilişkin gözlemlerinden hareketle insanın doğayla olan yıkıcı ilişkisini aynı zamanda insanın insanla olan yıkıcı ilişkisinin bir yansıması ve kaçınılmaz sonucu olarak ele alacağım. Yazının üçüncü ve son bölümünde modern toplumsal yaşama hâkim olan rekabet ilişkilerini Marx ve Engels'ten hareketle eleştirerek, bundan bazı sonuçlar çıkaracağım.

Doğanın İnsanlaşması ve İnsanın Doğalaşması

İnsan ile doğa arasında uyumlu bir ilişki mümkün müdür? İnsan doğayla olan ilişkisini yalnızca kendisinin gereksinimlerine göre değil, aynı zamanda doğanın gereklerini de gözeten bir uyum haline getirip düzenleyebilir mi? Genel olarak, insanın doğayla olan ilişkisine yaklaşımda ortaya çıkmış öznelci, nesnelci ve diyalektik olmak üzere üç temel akım vardır. Doğa ve insan arasında hüküm süren ilişkiye dair öznelci ve nesnelci yaklaşım arasında yaşanan tartışmayı, he-

[2] Bkz.: Taureck, Bernhard H.F., *Die Sophisten*, s. 125-149.
[3] Bkz.: Locke, J., *Two Treatises of Government*, yay. Peter Laslett, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, s. 285-302.

men her konuda olduğu gibi, insan ve doğa ilişkisinde de ikircimliğe düşen düalist felsefe çerçevesinde görmek gerekir. Düalist felsefi çerçevede bütünlüklü bir bakış açısı sergilenemediği gibi ya özne ya nesne, yani ya insan ya doğa sürekli mutlaklaştırılmaktadır. Öznelci yaklaşım doğaya dar ve tek yanlı insan merkez*ci* bir açıdan yaklaşır ve doğanın bir bütün olarak mutlaklaştırılan insanın emrine verilmesi gerektiğini savunur. Bu idealist düşünce insanı doğal bir varlık olarak kavramadığı için, doğayı onun özgürlüğünün kaynağı olarak görmez. Tersine, doğa insanın özgürlüğünü sınırlayan, onun özgürlüğünün önünde bir engel olarak görür. Bundan dolayı, insan, eğer yaşamak istiyorsa, doğaya hükmetmek zorundadır. Bu yaklaşımı tek tanrılı bütün din kitaplarında olduğu gibi, örneğin klasik Alman filozoflarından Kant'ta ve Fichte'nin öznelci idealist felsefesinde ve ondan etkilenen diğer düşün akımlarında da görmek mümkündür.

Nesnelci yaklaşım, gerek idealist gerekse materyalist olsun, öznelci yaklaşımın tersine bir özne olarak insanın etkinliğini neredeyse tamamıyla yadsır ve onu edilgenleştirir. Onun doğanın akışına müdahalesini ya tamamıyla yasaklar ya da görmezden gelir. Nesnelci yaklaşım çerçevesinde insan, herhangi bir varlık gibi doğaya tabi kılınır ve böylece doğanın 'kölesi' durumuna indirgenir. Oysa insan kendisini doğanın dolayımıyla, fakat aynı zamanda doğanın karşısına bir güç olarak koyabildiği oranda doğada kendisine has bir yaşam ve özgürlük alanı tesis edebilir. Kant, düalist felsefi yaklaşımı çerçevesinde insan-doğa ilişkisinde doğayı insanın özgürlüğünün önünde bir engel olarak görse de insanın kendi yasalarını dayattığını belirtmekle son derece önemli ve doğru bir belirleme yapar. Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde (B159 25-B160) duyularımızda bulunabilen nesnelere, dolayısıyla doğaya kategorilerin kendi yasalarını nasıl buyurduklarını, hatta onu nasıl yarattıklarını açıklamaya girişeceğini duyuruyor ve biraz aşağıda (B163 20) "(k)ategoriler görünümlere, böylece tüm görünümleri kapsayan doğaya yasaları apriori buyurmaktadır..." Fakat bu nasıl mümkün olmaktadır? Sorunun yanıtını Kant hemen aşağıda (B164 ve B165'te) verir.[4] Bu İnsanın dünyayı evi yapabilmesi, yani doğayı akılla düzenleyebilmesi için doğaya aklın yasalarını dayatmaktan başka bir çaresi bulunmamaktadır yapamaz. Böylece akıllı olan hakikatte vücuda getirilmiş olur. Bugün özellikle radikal çevreci akımlar içinde rastlanan farklı kaderci yaklaşımlar insanın öznelliğini yadsır. Bu yaklaşıma göre, dünyada olup bitenler doğa ve toplum arasındaki ilişkilerin dışında bulunan aşkın bir "görünmez el" tarafından yürütülmesi nedeniyle, doğa kendi haline bırakıldığı zaman hemen her şey neredeyse kendiliğinden hem doğanın yararına hem de insanın ihtiyaçlarına göre işleyecektir.

Diyalektik yaklaşım, bu her bakımdan naif iki yaklaşımın eleştirisi üzerine kuruludur ve nesneyi belirleyen olarak temel alsa da, özneyi doğanının akışına müdahale eden ve onu gereksinimlerine göre dönüştüren, dolayısıyla kendisini

[4] Bkz.: Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, yay. Jens Timmermann, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1998.

doğa dolayısıyla kuran ve öznelliğini ve özgürlüğünü doğanın üretken edinimi dolayısıyla kuran ve gerçekleştiren bir varlık olarak kavrar. Diyalektik yaklaşım insan ve doğa arasındaki ilişkinin uyum içinde düzenlenebileceğine dair eleştirel-iyimser bir bakış açısından hareket etmektedir. Bu yaklaşım idealist ve materyalist olmak üzere iki temel akıma ayrılır.[5] Bu bağlamda Hegel'in tarihsel kazanımı, "emek" kavramının onun aracılığıyla felsefeye insanın kendi kendisini yarattığı ve böylece diğer tüm etkinliklerin merkezinde duran bir etkinlik olarak giriş bulmuş olmasıdır. Hegel'in külliyatında emeğin değişik biçimleri ile çalışılmaktadır. İlk büyük felsefi eseri olan *Tinin Fenomenolojisi*'nde Hegel emeği insanın kendi kendisini yarattığı bir etkinlik olarak alsa da onu yalnızca düşünsel bir etkinlik olarak kavrar. Bu nedenle insan doğa ilişkilerinde uyumun koşullarını soyut felsefi kavramlar çerçevesinde tanımlar. Pratik felsefeye dair kaleme alıp yayınladığı tek eseri olan *Hukuk Felsefesi*'nde Hegel neredeyse yalnızca emeğin modern çağda almış olduğu haliyle, ücretli emek kavramıyla çalışır.

Hegel'in, emek kavramını yalnızca teorik bir uğraş olarak değil, aynı zamanda yaratıcı pratik bir etkinlik olarak; yalnızca ücretli emek olarak değil, tersine aynı zamanda insanın kendi kendisini yarattığı, kendisini var ettiği eylem olarak; insanın doğayla olan, ama zorunlu olarak kaybolan ilk doğal bütünlüğünü doğayı insanlaştırarak/toplumsallaştırarak kendisinin kendi emeğiyle yeniden kurduğu üretim olarak; tarihsel olarak oluşmuş olan madde-düşünce ikilemini aşıp, onların birliğini oluşturduğu; belki bir bütün olarak ontolojinin değil, ama toplumsal varlığın ontolojisinin kuşkusuz baş kavramı olan üretken emek kavramını yalnızca *Felsefi Bilimlerin Ansiklopedisi*'nde bir defa kullanmaktadır. Şöyle der Hegel ilgili pasajda: "Fakat anlama yetisi ile şeye-bakışın birliği, tinin kendi içinde oluşu ve kendisinin dışsallığa karşı davranışı başlangıç değil, erek, bir dolaysız olan değil, üretilmiş bir birlik olmalıdır. Düşünmenin ve şeye-bakışın doğal (spontane –DG.) birliği çocukta olandır, hayvanda olandır –ki buna ancak duygu denebilir, fakat tinsellik denemez. Fakat insanın iyinin ve kötünün bilgisinin ağacından yemiş olması gerekir; kendisinin doğayla olan ayrılığının yalnızca aşanı olmak için bile işin (*Arbeit*) ve düşünüm etkinliğinin içinden geçip gelmiş olması gerekir..."[6]

Marx, geliştirdiği materyalist diyalektik kuram çerçevesinde doğa ile insan arasında olan ilişkinde belli bir uyumun gerçekleşebileceğinden yola çıkar ve pratiğin bunun gereklerine göre değiştirilip, düzenlenebileceğinden hareket eder. Yukarıda saydığımız bütün bu akımlardan farklı olarak Marx'ın geliştirdi-

[5] Frankfurt Okulu'nun kuramcılarından Adorno'nun geliştirmiş olduğu ve hareketin zorunlu olarak yıkıma yol açtığı düşüncesine dayanan, dolayısıyla hareketin kurucu yanını ihmal eden, bilimselliğin olmazsa olmaz koşulu olan sentezci bakışı reddeden "negatif diyalektik"i öznelci idealist düşünce çerçevesinde gördüğüm için burada ayrıca ele almıyorum.

[6] Bkz.: Hegel, G.W.F., *Enyzklopädie der philosophischen Wissenschaften*, c. 2, Werke in zwanzig Bänden, c. 9 içinde, yay. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1970, s. 18.

ği "materyalist bilgi teorisi, doğanın nesnel, kendi başına var olan ve sonsuz bir yaklaşım sürecinde tanınabilir olduğundan yola çıktığı için, insanı ve toplumu doğadan gelen, ona bağımlı olan ve kendisini ona dayatan yeni bir varlık biçimi olarak anlayan doğanın (yeni –DG) bir diyalektiğine götürür. Böylece doğal zorunluluklardan kurtuluşu ve doğaya bağlılığı bir bütünlük çerçevesinde düşünebilmektedir."[7]

Bir felsefi sorun olarak ele aldığımızda Marx'ın yaklaşımını tarihte eşine rastlanmayan, bilimsel olarak gerekçelendirilmiş özgün bir yaklaşım olarak görmek gerektiği kanısındayım. Şöyle ki: Marx kendisinden önceki ve çağdaşı olan düşünürlerden farklı olarak zenginliğin, ilerlemenin ve uyumlu toplumsal yaşamın, belirli toplumsal koşulların yerine getirilmesi durumunda, birbiriyle uyum içinde olabileceğinden hareket eder, bu koşulların yerine getirilmesinin de maddi ve manevi, teorik ve pratik gerekleri vardır. Yazdıklarımın bir iddia düzeyinde kalmaması ve Marx'ın tarihsel düşüncesinin önemini vurgulamak için konuyu biraz açmak istiyorum.

Platon, yapısalcı idealist yaklaşımı çerçevesinde formüle etmeye çalıştığı adalet düşüncesinde, insanlar arasında farklılaşmaya ve dolayısıyla çatışmalara yol açtığı için zenginliğin sınırlandırılmasını, toplumda uyumlu yaşamın sağlanmasının en önemli koşullarından birisi olarak görür.[8] Aristoteles, hocasının tersine, pratik ve bireyci düşünmektedir. Ona göre, insanlar günlük yaşamlarında ne kadar özgür olurlarsa ve birey olarak zenginleşmelerinin önündeki engeller ne kadar az olursa, çalışma istekleri de o oranda artacaktır. Aristoteles'e göre zenginleşen bireyler dolaylı olarak toplumu da zenginleştireceklerdir.[9] Her ne kadar çok yüzeysel olsa da, Ortaçağ felsefesini Platon ve Aristoteles'in düşüncelerinin (en azından mülkiyet konusunda yazdıklarının) özgün koşullarda yeniden formüle edilişi olarak tanımlayabiliriz.

Yeniçağda üzerinde düşünülen toplumun yapısı değişmiş, doğa bilimlerinde Newton ve Galileo Galilei gibi isimlerle ilişkilendirilen gelişmeler, hatta devrimler yaşanmış olsa da, Yeniçağ ve onun devamcısı olan Aydınlanmacı düşünürler, kaynak olarak antik Yunan felsefesine başvurmaktan geri durmazlar; bazen eleştirerek, bazen kabul ederek, kısacası hem onun karşısında hem de ona dayanarak yeni toplumu kendisine özgü olan bir toplumsal formasyon olarak açıklamayı amaçlayan yeni bir düşünce sistemi geliştirmeye çalışırlar. Örneğin, kabaca söyleyecek olursak, düşüncesi 1688 İngiliz devrimine kaynaklık etmiş olan John Locke (1632-1704) daha çok Aristoteles'in düşüncesinden hareket ederken[10], düşüncesi Fransız devrimine kaynaklık etmiş olan J. J. Rousseau (1712-1778) bireyin

[7] Holz, H. H., *Niederlage und Zukunft des Sozialismus*, Neue Impulse Verlag, 1982, s. 17.
[8] Bkz. Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, *Türkiye İşbankası Kültür Yayınları*, İstanbul, 2010, 4. kitap.
[9] Bkz.: Aristoteles, *Politik*, 5. kitap, Meiner Verlag, 1981.
[10] Bkz. Locke, J., *Two Treatises of Government*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, 2. kitap, 5. bölüm.

özgürlüğünün kaçınılmazlığını vurgulamasına karşın sosyal, politik ve hukuksal eşitliğin korunması için mülkiyetin eşit şekilde dağıtılmasını zorunlu bir koşul olarak görür[11] ki, o, bu düşüncesiyle Platon'a daha yakın gibidir. Locke *Hükümet Üzerine İkinci Deneme*'sinde Fakat Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'nde önerdiği toplum kuramına onun "genel irade" kavramından hareketle bakılırsa Rousseau'nun mülkiyete yaklaşımını pekâlâ 'ortak mülkiyetçilik' olarak tanımlayabiliriz. Platon ve Aristoteles ile tarihsel olarak ortaya çıkmış olan bu iki yaklaşım arasındaki zıtlaşmayı ciddi bir şekilde aşmayı ilk olarak deneyen İskoç Aydınlanmacılığının önde gelen isimlerinden birisi olan Adam Smith (1723-1790) olmuştur. Smith, rekabetçi kapitalizm döneminde, yani 18. yüzyılın ortalarından itibaren ilerlemeciliği temel alan düşünceden yola çıkarak formüle etmeye başladığı toplum düşüncesinde, uyumlu toplumsal yaşam düşüncesini zenginlik ve sınırsız bireysel özgürlük düşüncesiyle birleştirmeye çalışmıştır. Smith, toplum düşüncesini ona göre doğal olan özel mülkiyet üzerine kurmuştur. Smith *Ulusların Zenginliği*'nde özel mülkiyete ve ticarete dayalı bir toplumu sorunlarıyla ortaya koyar, hatta ona dair bazı ilkesel eleştiriler de geliştirir, fakat perspektifsel olarak özel mülkiyetin ve ticaretin çerçevesini aşan bir bakış sunmaz. Fakat insanlar arasında sürüp giden kavgaların büyük kaynağının da mülkiyet ilişkilerinden kaynaklandığını da belirtmekten geri durmaz. Ondan sonra gelen düşünürlerin toplum düşünceleri de Smith'in sunmuş olduğu düşünceleri çerçevesinde kalmıştır. Örneğin Fichte *Kapalı Ticaret Toplumu*'nda, Hegel *Hukuk Felsefesi*'nde ilkesel olarak Smith'in sunduğu çerçevenin dışına çıkmazlar. Kant, henüz Türkçeye çevrilmemiş olan *Ahlakın Metafiziği* adlı eserinde Smith'in *Ulusların Zenginliği*'ni özellikle para teorisi bağlamında uzun uzun aktarır. Kant'ın Smith'i alımlama tarzı, onun toplumun ontolojik durumunu ve ilişkilerini yansıtan ekonomik alanda genel otorite olarak kabul edildiğini göstermektedir. Fakat Smith'in toplum felsefesi çerçevesinde formüle ettiği ve ne yazık ki pek dikkate alınmayan bir de ütopyası vardır ki, Smith bu çerçevede toplumsal mülkiyeti savunur gibidir, hatta insanlar arasında "sempati" ilkesine dayanan ahlaki ilişkilerin kurulması için bunu zorunlu bir koşul olarak şart koşar gözükmektedir.

Marx ise Smith gibi zenginliğin, ilerlemenin ve uyumlu toplumsal yaşamın ilkesel olarak birbiriyle çelişmediğini, tersine birbirini koşullandırdığını düşünmektedir. Yalnız, bunun mümkün olabilmesi için, üretim araçları üzerinde toplumsal mülkiyet başta olmak üzere giderek toplumsal yaşamın bütün alanlarına yayılan toplumsal dayanışma koşullarının oluşturulması gerektiğini düşünmektedir. Marx'ın bunu görebilmesi sadece onun zeki bir düşünür ve iyi bir gözlemci olmasıyla ilgili değildir. Tarihsel ve toplumsal koşullar onun (böylece de insanın) bu düşünceye ulaşmasında önemli rol oynamıştır. Marx, doğa ve insan arasında

[11] Jean-Jeacques Rousseau'ya göre içtimai mevki ve mülkiyet konusunda toplumda mutlak eşitlik sağlanmadan hukuksal eşitlik sağlanması da mümkün değildir. Bkz.: Rousseau, J-J., *Toplum Sözleşmesi ya da Siyaset Hukuku İlkeleri*, çev. İsmail Yerguz, Say Yayınları, İstanbul, 2008, kitap 3, Bölüm 4.

süren ilişkiyi sosyal ilişki çerçevesinde ele alır. Ona göre emek, insan ve doğa arasında maddi değişimi sağlayan, düzenleyen ve denetleyen bir süreçtir.

İnsanın doğal bir varlık olması ona doğanın karşısına doğal bir güç olarak çıkma olanağı verir. İnsan, "vücuduna ait olan doğal güçleri; kollarını ve bacaklarını, kafasını ve elini doğal maddeyi kendi yaşamı için kullanılabilir duruma getirmek için harekete geçirir. Bu hareketi sonucu insan kendi dışında olan doğaya etki ederek değiştirirken, aynı zamanda kendi doğasını da değiştirir."[12] İnsan doğal bir varlık olarak doğayı işlerken ve kendi ihtiyaçlarına göre değiştirip düzenlerken, onu, deyim yerindeyse, aynı zamanda insanlaştırır ve tabi insanileştirir de. Ancak ilişki tek yönlü olmadığı için, insan, etkisiz sanılan ama hiç de öyle olmayan doğayı insanlaştırırken, Hegel'in deyimiyle onu "Benleştirir"[13], yani içselleştirir ve insan böylece değişen koşullarda değişmiş yeni doğal, toplumsal ve psikolojik bir varlık olur.[14]

Buraya kadar yazdıklarımız Marx'ı anlamak için gerekli ve Marksist açıdan ne kadar doğru olsa da, genel, belki de çok genel olan şeylerdir. Ancak Marx'ın bu düşünceleri kapitalist toplum koşulları bağlamında düşünüldüğünde asıl büyük anlamı görülür olacaktır. H. H. Holz'un dikkat çektiği gibi, insanın doğal ve toplumsal bir varlık oluşu doğrudur, ama bu çok genel bir doğrudur. İnsanın doğal ve toplumsal bir varlık olarak kapitalist toplumdaki doğallığı ve toplumsallığı özgün olandır.[15] Marx'a göre asıl mesele karşı karşıya bulunduğumuz insanlığı ilgilendiren sorunların kaynağına inebilmek ve çözüm önerileri geliştirebilmek için mevcut tarihsel özgünlüğümüzü kavramamız gerekmektedir.

Thomas Hobbes'un Rekabet İlişkilerinin Anlamının Kavranmasına Katkısı

Çağımızda insanın doğaya karşı tam bir savaş yürüttüğü, doğayı, yani aslında insanın kendisinin tüm yaşam kaynaklarını tahrip ve mahvettiği eleştiriler yaygınlaştı. Öyle ki, son yarım yüzyılda yalnızca ekolojik sorunları temel alan hareketler ortaya çıktı. Nedir insanın doğaya karşı yürüttüğü savaşın nedeni? İnsan kendisinin yaşam kaynaklarına karşı neden savaş açar? İnsanın doğayla ve diğer varlıklarla olan ilişkisi, toplum içinde hüküm süren ilişkilerin bir başka bağlamda dışa vurumundan başka bir şey değildir. Bundan dolayı, insanın

---

[12] Marx, K., *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, c. 1, *Marx-Engels-Werke*, c. 23 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1988, s. 192 (Marx, K., *Kapital: Kapitalist Üretimin Eleştirel Bir Tahlili*, c. 1, çev. Alaatin Bilgi, Sol Yayınları, Ankara, 2011, s. 180).

[13] Hegel'in insan-doğa ilişkisi üzerine yapmış olduğu ilginç tartışma için bkz. Hegel, G.W.F., *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Jenaer Schriften 1801-1807, Werke 2 içinde, Suhrkamp Verlag, 1996, s. 72/85.

[14] Marx ve Engels'in doğa ve insan ilişkilerine ilişkin düşünceleri için bkz.: Fetscher, I., *Überlebensbedingungen der Menschheit*, s. 106-176, Dietz Verlag, 1991. Ayrıca bkz.: Schmidt, A., *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Europäische Verlagsanstalt, 1993.

[15] Holz, H. H., "Menschheit, Natur und gesellschaftlicher Fortschritt", *Marxistische Studien, Jahrbuch des IMFS III* içinde, 1985, s. 50.

doğayla olan ilişkisini anlayabilmek için, toplumda hüküm süren insanın temel toplumsal ilişkilerini incelemek gerekir.[16]

Rekabet, kapsayıcı toplumsal ilişki biçimi olarak kapitalizme özgü bir kurumdur. Bu nedenle Hobbes modern toplumda insan ilişkilerini ve modern çağda insanlık halini anlamak için bir savaşma biçimi olarak rekabeti en başa koymuştur. Rekabeti ilkesel bir insan ilişkisi biçimi olarak, yani tüm ilişkilere temel oluşturan ve içerik kazandıran anlamda kapitalizm öncesi toplumlarda, ilkel meta üretiminin olduğu sınırlı alanlara sıkışıp kalmış olarak görürüz. Rekabetin toplumda neredeyse tüm ilişkilere hâkim bir tarz haline gelmesi, ancak kapitalizm koşullarında, insanların nerdeyse tüm ilişkilerini üretim alanı ve piyasa üzerinden örgütlediği koşullarda gerçekleşmiştir. Fizyokratların "bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler" (*laissez faire, laissez passer*) sözlerinde ifadesini bulan ve hem bir ideoloji, hem de pratik bir ilişki biçimi olarak anlaşılması gereken rekabet, tarihsel olarak devrimci, yani hem yıkıcı hem de kurucu bir rol oynamıştır. Köhneleşmiş feodal toplumu yıkmayı ve onun yerine kapitalist düzeni kurmayı amaçlayan bir slogandır bu. Rekabetin burada söz konusu olan her iki yanıyla anlaşılması gerektiğine ilk işaret eden, bildiğim kadarıyla Marx olmuştur. Bu tarihsel ve diyalektik yaklaşım onu birçok düşünürün yaptığı gibi rekabeti ebedileştiren veya onun yıkıcılığı karşısında korkuya kapılıp, onu aşmak için geriye dönüşü savunan romantik düşüncelere kapılmaktan da korumuştur.[17]

Yukarıda işaret ettiğim gibi rekabetin toplumsal ilişki açısından ne anlama geldiğini en iyi bir şekilde analiz eden ve tanımlayan İngiliz düşünürü Thomas Hobbes (1588-1679) olmuştur. 17. yüzyılın ortalarında henüz oluşmakta ve gelişmekte olan kapitalist toplumun sınırsız rekabet anlamına geldiğine ilişkin düşüncesini eserlerinde sistematik bir şekilde ortaya koymuştur. Hobbes, gerçekçi bir gözlemci olarak toplumda sınıfsal farklılaşmanın ve tabakaların varlığından haberdar olsa da, rekabeti, toplumdaki fertlerin sınıfsal konumlarından soyutlayarak ele almıştır. Hobbes'a göre, rekabet toplumda yaşanan kavgaların en önemli nedenlerinden birisidir ve bu "herkesin herkese karşı savaşı" anlamına gelmektedir. Rekabetçi toplumda insan, şiddet de dâhil olmak üzere her türlü yönteme başvurarak diğer insanlar üzerinde hâkimiyet kurmaya çalışır. Böyle bir toplumda insanın başka türlü, Engels'in deyimiyle 'insanlıktan çıkmadan' yaşaması mümkün değildir.

---

[16] İnsanın doğayla ve doğayı kendisiyle paylaşan diğer varlıklarla olan ilişkisini bir bütün içinde ele almamız ve bunların üzerine bir bütün olarak yeniden düşünmemiz gerektiğini Server Tanilli, Elisabeth de Fontenay'ın "Hayvanların sessizligi" adlı kitabını tanıtmak amacıyla yazdığı kısa bir yazısında şöyle dile getiriyor: "Doğaya, topluma ve insana bakışımızı yeniden gözden geçirmek; felsefemizi, bilim ve ahlakımızı, eğitim sistemimizi, yönetim biçimimizi, bu arada demokrasimizi yeni temeller üzerine oturtmak zorundayız." (Cumhuriyet Hafta, 2 Nisan 1999, Nr. 99/13). Kanımca Tanilli'nin önerdiği toplu ve köklü yenilenmenin temelini ancak Marksizm oluşturabilir, çünkü diğer akımların tersine toplumsal yaşam biçimlerine ilişkin gelişmeleri aynı zamanda doğal süreçler olarak kavrayan sadece Marksizmdir.

[17] Marx, K., *Grundrisse der politischen Ökonomie*, bkz. MEW, c. 42 içinde, Dietz Verlag, 1983, s. 549.

Hobbes 17. yüzyılın ortalarında var olan sınırlı tarihsel bilgilerin ışığında bile, rekabetçi yaşamın ezeli bir yaşam biçimi olmadığının bilincindedir. Örneğin ilkel toplumlarda mülkiyet kurumu henüz gelişmediği için, insanlar arasında rekabete rastlanmaz, ancak toplumların ilerlemesi, mülkiyet ve özel mülkiyet kurumunun oluşmasıyla birbirinden ayrı toplumlar ve devletler oluşmuştur. Bu koşullarda gerek insanlar gerekse devletlerarası ilişkiler giderek daha çok rekabete dayalı davranmak zorundadır.[18]

Hobbes, o günün koşullarında, gerek bilim ve felsefenin gerekse modern toplumunun gelişmişlik düzeyinden kaynaklansın, rekabet ilişkileri dışında başka bir ilişki biçimi görememiştir. Yani rekabet ezelden beri süren bir ilişki biçimi olmasa da muhtemelen insan yaşamının ayrılmaz bir parçası olarak sürecektir. Bu nedenle Hobbes toplum ve devlet kuramı çerçevesinde bu duruma ilişkin iki aşamalı bir çıkış ve çözüm önerisi geliştirmiştir. Bunlardan ilki acildir ve bu nedenle aslında geçicidir ve herkesin herkese karşı savaşının hüküm sürdüğü koşullarda toplumun kendi kendisine hâkim olup, yaşamı bir bütün olarak tehdit eden fiziksel yıkımı engellemeyi amaçlamaktadır. Bu nedenle o, rekabeti, güçlü mutlak bir devletin denetlediği, şiddetin fiziksel yıkıma yol açmasını engelleyen yasalar çerçevesinde kontrol edilmesini önermiştir, çünkü sürekli şiddet eğilimi gösteren rekabetçi bir toplumun özgürlük koşullarını yaratıp durumuna hâkim olması mümkün değildir. 17. yüzyılın ortalarında hüküm süren koşullarda Hobbes rekabete toplumun sınırlı üretim kapasitesinden kaynaklanan kıtlığın sebep olduğunu düşünmektedir.

Hobbes'a göre üretimden kaynaklanan kıtlık nedeniyle toplumda oluşan rekabetin kontrol edilip uzun erimli olarak aşılabilmesi için toplumun üretim kapasitesini artırıp bolluk toplumunu kurmasından başka bir çare bulunmamaktadır. Herkesin herkese karşı savaşın hüküm sürdüğü koşullara hâkim olmak, mülkiyet kavgalarından ve rekabetten şiddetin fiziksel yıkıcılığını engellemek, şiddeti hakkını devletin elinde toplayıp tekelleştirmek ve nihayetinde üretimi artırmak için güçlü mutlak devlet Hobbes'a göre kaçınılmazdır. İşte, Hobbes'un kıtlıktan kaynaklanan rekabet nedeniyle oluşan savaş durumuna ilişkin geliştirmiş olduğu ve "ölümsüz barış" kavramı ile betimlediği çözüm önerisinin ikinci aşaması bundan sonra devreye girer. Bu aşamada, oluşan toplumsal zenginliğin gerçekten kalıcı barış durumuna temel oluşturabilmesi için zenginliği herkesin özgürlüğünü mümkün kılacak şekilde paylaştırılması için gerekli koşulların oluşturulması gerekmektedir. Zenginliğin sağlanmasından sonra ancak bu koşul yerine getirilebildiği oranda rekabet yerini giderek dayanışma ilişkilerine bırakacaktır. Böylelikle savaş insan ilişkilerinden temelli kovulmuş olacaktır.

David Hume, Montesquieu ve Adam Smith gibi aydınlanmacı toplum ve devlet teorisyenlerinin feodalist mutlakiyetçi toplum ve devlet teorisine karşı

[18] Hobbes, T., *Leviathan*, özellikle bkz. bölümler 10, 11 ve 13, Cambridge University Press, 1996.

formüle ettikleri rekabetçi sistemin köklü ve kapsamlı ilk eleştirisi, 19. yüzyılın başlarından itibaren ortaya çıkan, ütopik sosyalistler olarak bilinen Saint-Simon, Charles Fourier ve Robert Owen gibi filozoflar tarafından yapılmıştır. Dayanışma ilkesine dayalı alternatif sosyalist toplumlar kurarak, insanlara dayanışma ve işbirliğine dayalı bir yaşamın mümkün olabileceğini kanıtlamaya çalışan Robert Owen'ın düşüncesi şu cümle üzerine kuruludur: "İnsanın kötü olduğunu söylemek, onun koşullarının kötü olduğunu söylemek anlamına gelir. Kötü olan insanı iyileştirmek istiyorsanız, onun koşullarını iyi insanlar yetiştirecek şekilde değiştiriniz, o kötü sandığınız insanın iyileşmeye başladığını göreceksiniz."[19] Diğer ütopik sosyalistler gibi Robert Owen da istediği toplumsal değişimin ve kurmayı amaçladığı uyumlu toplumun öznesi olarak devlet adamlarını ve diğer yöneticileri görmüştür. Onları projesini gerçekleştirmek için ikna etmeye çalışmıştır. Ama her seferinde büyük hayal kırıklıkları yaşamıştır. Kurtarmak amacıyla harekete geçirdiği işçi ve emekçilerin kendi kendilerinin kurtarıcı öznesi olabileceğini düşünememiştir.

Marx ve Engels'in Rekabetin Kökenine Dair Açıklaması

Modern toplumun gerçekçi ve eleştirel gözlemcileri olarak Marx ve Engels, bu toplumda var olan insan ilişkilerini tanımlamak için yukarıda Hobbes'tan aktardığım betimlemeden hareket eder. Onlara göre rekabete dayanan insan ilişkileri toplu "sosyal [bir] savaş" anlamına gelmektedir.[20] Ancak rekabeti ebedi bir ilişki biçimi olarak düşünmek mümkün değildir. Zira eğer rekabet toplumun gelişmesinin önünde engel olarak hissedilmeye başlandıysa, onu zorunlu kılan tarihsel koşullar da insanın gelişmesinin ve toplumun ilerlemesinin önünde bir engel olarak hissedilmeye başlanmıştır.

Marx ve Engels'e göre; rekabeti tekelden ve tekelleşmeden bağımsız, dolayısıyla özel mülkiyet kurumundan ayrı olarak düşünmek mümkün değildir. Rekabet her şeyden önce tekelleşmenin, yani özel mülkiyetin oluşumu sonucu oluşan tek ve yalnızca kendi başına kullanma hakkının ortaya çıkmasının bir sonucudur. Tekelleşmenin dolayısıyla rekabetin oluşması için, özel mülkiyet kurumunun kurulmuş olması gerekmektedir. Özel mülkiyet ve tekelin olmadığı yerde rekabetin olması düşünülemez. Engels erken yazılarından olan *Umrisse zu einer Kritik der national Ökonomie* (*Ulusal İktisattın Eleştirisine Dair Bir Çerçeve*) başlıklı çalışmasında konuya dair şöyle bir belirlemede bulunmaktadır: "Özel

[19] Robert Owen'in bildiğim kadarıyla Türkçeye yalnızca yukarıdaki düşüncelerini alıntıladığım *Yeni Toplum Görüşü* çevrilmiştir(Yapı Kredi Yayınları, 1995). Owen bu eserinde özel mülkiyeti henüz reddetmez. 1813-14 yılları arasında kaleme alıp, değişik Avrupa devlet adamlarına toplumda kitapta tanımlanan ilkeye göre reform yapılması amacıyla göndermiştir. Owen, özel mülkiyet kurumunu temel toplumsal sorunların asıl kaynağı olarak ilk defa, 1826-27 yılında yayınladığı *The Social System* adlı yapıtında tanımlamıştır.

[20] Engels, F., *Die Lage der arbeitenden Klasse in England*, bkz. MEW, c. 2 içinde, Dietz Verlag, 1985, s. 257.

mülkiyet herkesi kendi kaba *tekilleşmişliğine* indirger ve herkes komşusuyla aynı çıkarlara sahip olsa da, toprak sahibi toprak sahibine, kapitalist kapitaliste, işçi işçiye düşmanca davranır."[21] Bu bağlamda Marx ve Engels, öznel ve nesnel rekabet durumu arasında ayırım yapar. Onlara göre, öznel rekabet her bir sınıf ve tabakanının içinde yaşanırken, nesnel rekabet sınıflar arasında yaşanmaktadır.[22] Asıl kaynağı özel mülkiyet olduğu için rekabet, kapitalist toplumda öncelikle üretim araçlarının özel mülkiyetini elinde bulunduran burjuvazi içinde yaşanır. Onu, birbirlerine karşı baskı aracı olarak kullanırlar. Burjuvazinin denetimi altında işleyen toplumun üretim süreci, aynı zamanda, değişmiş koşullarda bile olsa, kapitalist toplumun genel koşullarının yeniden üretim sürecidir. Burjuvazi üretim araçları üzerindeki denetiminden kaynaklanan gücüne dayanarak üretim sürecinde yaşamını garanti eden baskıcı rekabet koşullarını yeniden üretir ve bunu bütün topluma yukarıdan aşağıya bir yaşam biçimi olarak dayatır.[23] Modern toplumu tüm rekabet kurumlarıyla yeniden yaratan ücretlendirme sistemi, işçileri ve emekçileri burjuvaziyle olan nesnel rekabetlerinde etkisiz kılmak için işçiler ve emekçiler arasında yapay tabakalar ve buna dayalı olarak yapay rekabet yaratır.

Kapitalist toplumun temelinde nicel zenginliğin artırılmasını amaçlayan meta üretimi yatar. Bir kapitalistin, sınıfının diğer fertleriyle arasında olan rekabetten başarıyla çıkabilmesi için sürekli artan oranda meta üretmesi gerekmektedir. Bu, onu, denetimi altında tuttuğu ve herhangi bir eşya gibi gördüğü işçileri bir üretim sürecinden diğerine sürükleyerek meta üretmeye zorlar. Üretim ilişkilerinden kaynaklanan meta merkezci bu bakış yalnızca insanı metalaştırmakla kalmaz aynı zamanda doğayı da basit bir şekilde metalaştırır. Bu, onun doğayı insanın yaşam kaynağı olarak görmesini engeller. Böylece toplumsal sistemin bir bütün olarak topluma dayattığı rekabet ilişkisi tüm insan ve doğa ilişkilerine de yansır. Toplumun kendi içinde yaşadığı sosyal savaş, doğanın vahşice tahribine yol açan, insan ve doğa arasında yaşanan savaşa dönüşür. Bu koşullarda doğa, insanın ihtiyaçlarını gidermek için gerekli olan doğal bir kaynak olarak değil, kendi aralarında kıran kırana rekabet eden kapitalistlerin şahsi nicel zenginliklerini artırmak amacıyla hoyratça kepçelenmesi gereken zenginlik denizi olarak görülür. Kapitalistlerin bu davranışı keyfi değildir. Bu davranış daha çok rekabetçi sistemin, insanın doğal ve toplumsal kaynaklarını tahrip eden kaçınılmaz sonuçlarından birisidir. İnsanın içine düşmüş olduğu bu girdaptan kurtuluşu yok mudur? Çözüm nerededir?

---

[21] Engels, F., *Umrisse zu einer Kritik der national Ökonomie*, bkz. MEW, c. 1 içinde, Dietz Verlag, 1988, s. 513 (vurgu benim).

[22] Bkz.: Meszaros, I., *Marx's Theory of Alienation*, Merlin Press, 1986, s. 140-146.

[23] Pazar ilişkilerinde "kapitalistlerin tekiller olarak birbirleri üzerindeki etkisi böylece kendisini bir bütün olarak koyuşu ve tekillerin sanılan bağımsız ve kendi başına duruşunun kaldırılması olmaktadır" (Marx, K., *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, bkz. MEW, c. 42 içinde, s. 549).

Ralph Miliband'ın 1994 yılında yayınlanan *Socialism: for a sceptical age* (*Kuşkucu Bir Çağda Sosyalizm*) adlı son kitabında, tüm tarihsel yenilgilere karşın sosyalist bir toplum için mücadelenin kaçınılmazlığını özellikle kapitalizmin temel çelişkisi olan zenginlik ile yoksulluk arasında var olan uçuruma dayandırmaktadır. Miliband'a göre, bu çelişkinin özel mülkiyet, piyasa ve rekabet ilişkilerine dayanan bir toplum koşullarında temelden çözülmesi mümkün değildir. Marx tarafından kapitalizmin en temel çelişkisi olarak tanımlanan üretim ilişkileriyle üretim araçları arasındaki çelişki, kapitalizm 19. yüzyılın ortalarından bu yana önemli değişiklikler geçirmiş olsa da hala sürmektedir.

Hiç kuşkusuz indirgemecilikten kaçınmak gerekir. Ancak herkesin herkese karşı savaşı anlamına gelen rekabet de dâhil olmak üzere karşı karşıya bulunduğumuz ırkçılık, doğanın tahribi, kadın sorunu, endüstri merkezlerinde yaşanan yığılma ve çarpık yapılanma gibi birçok sorunun kesin çözümü, üretim güçleriyle üretim araçları arasında var olan çelişkinin ortadan kaldırılmasına bağlıdır. Miliband'a göre, Marx tarafından tanımlanan ve kapitalizm koşullarında çözülmesi mümkün gözükmeyen bu temel çelişki, bugünkü değişmiş kapitalizm koşullarında da geçerlidir.[24] Ona göre insanlığın karşı karşıya bulunduğu temel sorunların köklü çözümü, bu temel çelişkinin çözülmesiyle mümkündür.

Kaynaklar

Aristoteles, *Politik*, 5. kitap, Meiner Verlag, 1981.

Engels, F., *Umrisse zu einer Kritik der national Ökonomie*, bkz. MEW, c. 1 içinde, Dietz Verlag, 1988.

Engels, F., *Die Lage der arbeitenden Klasse in England*, bkz. MEW, c. 2 içinde, Dietz Verlag, 1985.

Cumhuriyet Hafta, 2 Nişan 1999, Nr. 99/13 içinde.

Fetscher, I., *Überlebensbedingungen der Menschheit*, Dietz Verlag, 1991.

Hegel, G.W.F., *Enyzklopädie der philosophischen Wissenschaften*, c. 2, Werke in zwanzig Bänden, c. 9 içinde, yay. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1970.

Hegel, G. W. F., *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Jenaer Schriften 1801-1807, Werke 2 içinde, Suhrkamp, 1996.

Hobbes, T., *Leviathan*, Cambridge University Press, 1996.

Holz, H. H., *Menschheit, Natur und gesellschaftlicher Fortschritt, Marxistische Studien, Jahrbuch des IMFS III* içinde, 1985.

Holz, H. H., *Niederlage und Zukunft des Sozialismus*, Neue Impulse Verlag, 1982.

Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, yay. Jens Timmermann, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1998.

Locke, J., *Two Treatises of Government*, Cambridge University Press, 1993.

[24] Miliband, R., *Socialism for a Sceptical Age*, Polity Press, 1994, s. 7-42.

Long, A.A., „Das Anliegen der frühen griechischen Philosophie", *Handbuch: Frühe Griechische Philosophie* içinde, yay. A.A. Long, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart ve Weimar, 2001, s. 1-20.

Marx, K., *Das Kapital*, c. 1, Marx-Engels-Werke (MEW), c. 23 içinde, Dietz Verlag, 1988.

Marx, K., *Kapital: Kapitalist Üretimin Eleştirel Bir Tahlili*, c. 1, çev. Alaatin Bilgi, Sol Yayınları, Ankara, 2011.

Marx, K., *Grundrisse der politischen Ökonomie*, MEW, c. 42 içinde, Dietz Verlag, 1983.

Marx, K., *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, bkz. MEW, c. 42 içinde, 1983.

Meszaros, I., *Marx's Theory of Alienation*, Merlin Press, 1986.

Miliband, R., *Socialism for a Sceptical Age*, Polity Press, 1994.

Miller, J., *The Origins of the Distinction of Ranks*, Thoemmes Antifuarian Books, 1990.

More, T., *Utopia*, Penguin Classics, 1965.

Platon, *Der Staat*, Meiner Verlag, 1989.

Rousseau, J.-J., *Toplum Sözleşmesi ya da Siyaset Hukuku İlkeleri*, 2008.

Owen, R., *Yeni Toplum Görüşü*, Yapı Kredi Yayınları, 1995.

Schmidt, A., *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Europäische Verlagsanstalt, 1993.

Taureck, Bernhard H.F., *Die Sophisten*, Julius Verlag, Hamburg, 1995.

NIETZSCHE:
BİR ESTETİK FENOMEN OLARAK YAŞAM

Gül EREN*

Özet: Bu çalışmada Nietzsche'nin metinleri temel alınarak, Grek kültürüne duyduğu ilgiden hareketle estetik olanı bedenle bütünleştirmesi ve tinsel yüceliğin ardındaki Batı medeniyeti eleştirisi sorunlaştırılmaktadır. Bununla birlikte fizyolojik bir yapının yani bedenin, hakikat arayışı esnasında dünyayı yorumlayan bir güç istemi olarak açığa çıkması incelenmektedir.

Ulaşılan sonuçlar bakımından, dünyayı yorumlayan bu güçlerin yaşamı olumlayan bir tragedya ortaya koydukları belirlenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Batı medeniyeti, Beden, Sanat, Tragedya, Güç İstemi, Çoklu yorumlar.

NIETZSCHE: THE LIFE AS AN AESTHETIC PHENOMENON

Abstract: The aim of this study is to discuss the integration of the aesthetic with the body and criticism of Western civilization behind spiritual supremacy depending on Nietzsche's text and his interest of Greek culture. The appearance of the physiological structure, the body, as a will to power that interprets the world throughout its search of truth will also be analysed.

In conclusion, it can be said that these powers that interpret the world reveal a tragedy that affirms life.

Keywords: Western Civilization, Body, Art, Tragedy, Will to Power, Multiple interpretations.

Giriş

Bu çalışmada Batı medeniyetinin entelektüel gelişiminin 19. yüzyıldaki yansımalarını, Grek kültürünü ve toplumunu mihenk taşı kabul ederek eleştiren Nietzsche'nin metinleri, başvurulan temel kaynaklar olmuştur. Özellikle Nietzsche'nin Batı'nın entelektüel geleneğinin benimsediği tinselci yana tezat oluşturacak biçimde bedene geri dönüşü temsil eden aforizmatik yazımları ele alınmıştır.

* Dr. Öğr. Üyesi Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü guleren@atauni.edu.tr

Çalışmanın giriş bölümünde Nietzsche'nin antikite-modernite ikilemine bağlı kalarak kültürel bir kimlik yaratma çabasının Grek tragedyasıyla karekterize edilişi sorunlaştırılmıştır. Bu eksen çerçevesinde takip eden paragraflarda Batı medeniyetinin tarihi, sanatı ve aklı hakikat istemiyle zihnin birlikli yapısına bağlayan anlatıları değerlendirilmiştir. Bu doğrultuda Nietzsche açısından Batı kültür tarihine kaynaklık eden temel söylemlerin eleştirilerine yer verilmiştir. Yaratılmaya çalışılan hakikat sistemindeki estetik olanın yeri belirlenmeye çalışılmıştır. Sonuç olarak, Nietzsche açısından estetik olanın birlikli bir zihnin aksine, güç isteminin sonlu bir ifadesi olmayan bedenle bütünleştiği ifade edilmiştir.

Nietzsche'nin Düşüncesinde Sanat ve Medeniyet

19. yüzyılın çığır açıcı filozoflarından olan Nietzsche, Avrupa'da yerleşmiş olan büyük felsefi geleneği eleştirirken veyahut bu geleneği edebiyat, tarih, dilbilim, estetik ve ahlakla ilişkilendirirken esasen kültürün kökenine yönelir. Nietzsche, hem en yüksek insanları, hem de en sıradan insanları aynı ölçüde etkileyen içgüdüyü, kültürün kökenine yerleştirir. *Şen Bilim*'in birinci kitabında tarihi, sanatı ve aklı bedenin ihtiyaçlarının ve dürtülerinin birer ürünü olarak tanımlar. (Bkz. Nietzsche, 2003d.) Çünkü beden, insan varoluşunun komedisinde türün çıkarı uğruna çalışma dürtüsüne karşı, hınçla bir geri dönüşün ifadesidir.

Kendi kendisinin bilincinde olmayan insan varoluşu, ahlak ve din kurucularının, yaşamın ardında ve altında birşeyler arayan eylemlerinin peşine takılır. Oysa Nietzsche için "her hakikati beden üretir." (Eagleton, 2010; s. 286) . Yaşamı sevmek gerekir, çünkü-! insanın kendini, en yakınındakileri koruması gerekir, çünkü-!...bütün bu çünküler ahlak ve din alanında ortaya çıkan kahramanlar tarafından yaratılarak amaçsız olan kendiliklerin bir amaç uğruna hizmet etmesini sağlar. (Nietzsche, 2003d; s. 40-41) Çünküler insanların kafasına akıl diye, en son buyruk diye sokulur. Doğal koşulları tümüyle yadsıyan bir alıklık seviyesi yaratılır. Bu durum aynı zamanda zamandışı olduğu düşünülen bir hakikate sabitlenir. Hâlbuki hayatta kalmak ve ilerlemek insanın en temel dürtülerinin maddi bir göstergesidir. Zihnin kalıcı yanının değil de, bedenin geçici olan yanına bir göndermedir. Bedenin karmaşık bağlantılarında insan, trajik bir yaşamın bengi dönüşüdür. Şimdiki zamanda insan, kendi bedeninin yavaş yavaş düşlemsel bir hayvana dönüştürüldüğü tragedya sahnesidir. Tragedya da, türü korumanın araçları arasında yer alır. Aynı deneyimi tekrar tekrar yaşayan entelektüel vicdan, bu çok anlamlılıkta dünyayı yorumlamaya çalışır. Erdemlerin toplum için sonuçlarına bağlı olarak iyi diye adlandırılan şeylerin övülmesinin aksine entelektüel vicdan, içgüdülerin övülmesine meyleder. (Nietzsche, 2003d; s. 56) Zira Nietzsche, *Şen Bilim*'in ilerleyen kısımlarında yozlaşma belirtilerinin başına, tinsel kolonizasyanun gerçek sahiplerinin geleceğe dair erdem övgülerini koyar. (Nietzsche, 2003d; s. 61)

Estetik olan da çoklu anlamlar içerisinde zihnin birlikli formundan sıyrılıp, bedenin geçici birliğine göndermede bulunur. Öyle ki bu katışıksız bir fizyolojinin göstergesidir. Çünkü Nietzsche'de, hakikat duygusunun sınırı bile denemeye tabi tutulabilen bir bedenin kuşkuculuğunda gizlidir. İnsanın ancak kendisinde keşfedeceği şey, hayvan olarak geçmişinin farkına varmasıdır. O halde görünüş Nietzsche için "bilinmeyen bir x'e takılabilen ya da çıkarılabilen bir ölü maskı değil" dir. (Nietzsche, 2003d; s. 74-76) Tam tersine görünüş, etkin olanın, yaşayanın ta kendisidir. Varoluşunun şenliğine ait bir duyumsamadır. Batı kültür tarihinin çileci tinselliğini yerle bir eden bu düşünüş Nietzcshe'nin soykütük olarak adlandırdığı şeydir. Düşünce formlarının tek bir kalıba dökülmüş rerum concordia discors'unun (uyumsuz uyumunun) açığa çıkarılmasıdır. Tinsel yüceliğin ardındaki önceden hesaplanmış Yahudi intikamının ya da haç sembolünün azdırıcı, coşturucu gücüne eşit, çarmıhtaki Tanrı paradoksunun, -insanın kurtuluşu için Tanrı'nın kendisini çarmığa germesi muamması- diğer bütün ideallere karşı kazandığı sözde zaferin ifşa edilmesidir. Bu sözde zafer, *Ahlakın Soyküğü Üstüne*'de bir kan zehirlenmesi olarak değerlendirilir. Kuşkusuz bu zehirlenme, insan ırkının kurtuluşu sloganıyla insanlığın Yahudileşmesi, Hıristiyanlaşması ve yığınlaşmasına sebebiyet veren bir kan zehirlenmesidir. (Nietzsche, 2004; s. 45) Ahlaki değerlerin ardındaki bu hastalıklı durum problemin asıl kökenidir. Erdem diye adlandırılan bir yığın sistematize edilmiş davranışlar, itaat ettirmenin farklı bir türüdür. Çünkü insan giderek kendisine zorla dayatılan şeylerin hegemonyası altına girer. Bir süre sonra bu onda artık içgüdü halini alır ve sürü psikolojisi oluşturulur. Doğallıktan koparılmış içgüdülerine, toplumsal kopuş korkusuyla sırt çevirmiş bir öznellik yaratılır. Aslında Nietzsche için bu insanın ölümüdür. Her ne kadar ahlaksal olan toplumda insan, estetik kılınmış özgür bir özneymiş gibi görünse de; esasında kendi özüne yabancılaşmıştır. Hümanist özne, insanî hayvanın ölümünün işaretidir. Bu özne, kendi ruhuna ve kendi bedenine acı çektirerek estetik fenomenlerin kaynağı halini alır. Nietzsche, özellikle *Müziğin Ruhunda Tragedya'nın Doğuşu* adlı eserinde tanınan bu biricik estetik değerlerin hepsini yadsır. En aşırı anlamıyla, nihilistçe bir edayla bütün değerleri yerle bir eder.

Nietzsche yadsıdığı estetik değerlerin ışığında eşine az rastlanır psikolojik bir kavrayışa sahip olur. İyimserlik-kötümserlik karşıtlığı üzerinden yürütülen tartışmayı, biri Dionysosca bir coşku diğeri Apollonca bir tek biçimcilik olarak tanıttığı karşıtlığa dönüştürür. Böylece Dionysos-Apollon ikiliği üzerine kurulu olan 'istemin kendi kendine oynadığı oyundan duyduğu haz' üzerinden geniş anlamda musikiye dayalı sanatlar yükselir. (Nietzsche, 2003a, s. 109). Tragedyanın kendisinin ne olduğu sorusundan hareketle Hegel kokan Batı kültür geleneğinin entelektüel gelişiminin hastalıklı durumunun özsel sınırlarına sokulur. Nietzsche'nin düşüncesinin başlangıçlarında, müzik ve dil karşılığı içine Grek kültürünü yerleştirmesi de Grek kültürüne bağlı kalarak yeni bir kültürel kim-

lik yaratma çabasının bir yansımasıdır. Yaratmak istediği bu yeni kültürel kimliği, modern kültürü Grek tragedyasıyla karakterize ederek oluşturmaya çalışır. Bu açıdan bakıldığında tragedyanın sanatsal unsurlarıyla Greklerin mitolojik, çokluğu açıklamaya dayalı varoluşsal korkularını tek bir potada eritir. Diğer bir ifadeyle, Greklerin varoluşa dair yeni doğumlar yaratan korkularını, Batı metafiziğinin, dolayısıyla Hıristiyanlığın hayata karşı ölüm aldatmacasıyla insanlığa getirdiği vicdana dayalı korkularla karşılaştırır. Antikite-modernite ikilemine dayalı bu karşılaştırmalar sırasında kendisine estetik bir ufuk çizerek, Grek kültürüne yönelir.

Dionysos, Nietzsche'nin düşüncesinde, erken dönem Wagner'in etkisinde olduğu eserlerinde olduğu kadar Wagner'in etkisinden çıktığı geç dönem eserlerinde de temel kavramlarındandır. Coşkunun, kendinden geçmenin, bağ bozumunun, tragedyanın tanrısı, giderek Nietzsche'nin eserlerinde ağırlıklı bir anlam kazanır. Dionysos, hınca dayalı olumsuz bir felsefenin karşısına, etkin bir kuvvetin ebedi dönüşüne dayalı olumlu bir felsefeyi çıkarır. Böylelikle Nietzsche, Sokrates'in başlatmış olduğu yozlaşma sürecini devam ettiren Batı metafiziğinin Hegelci diyalektikle desteklenen tümel, tek anlamlı değerlerini dönüşüme uğratır. Bu amaçla Nietzsche'nin geri dönmek istediği kültür, Grek kültürü'dür; Hıristiyanlığın hıncına karşı hayatı koruyacağına inandığı güç, Dionysoscu müziksel esrimedir; modernitenin kutsallaştırdığı bilimin tek ve tümel hakikatlerinin karşısına çıkardığı çoğul hakikat, Greklerin kültürel etkinliği içinde trajik dünya görüşünün ortaya çıktığı Herakleitosçu bir zıtlıklar savaşımıdır. Nietzsche de estetik değer düzleminde karşımıza çıkan tragedya kavramının kendine özgü bir yeri söz konusudur. Nietzsche düşünce evreninde, sanata daima büyük bir yer vermiştir. Sanata dair söylemleri, onun ilk dönem yazılarına denk düşer. Özellikle *Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu*'nu bu amaca hizmet etmek için yazdığı açıktır. Daha ilk bölümde estetik bilimi konusunda sanatın sürekli gelişimini biri Apollonca diğeri Dionysosca olan iki yönlülüğü içinde ele alırken, trajik olanın yerini belirlemeye çalışır. Bu iki eğilimi daha yakından tanıyabilmek için sanatın yaratıcı gücü olarak Grek tragedyasının hangi kaynaktan geldiğini bulmaya çalışır. Bu arayış doğrultusunda, doğadaki sanat eğilimini anlayabilmek için Aristoteles'ten beri karşılaştığımız "özce estetik olmakla birlikte, çok kez o ya ethik bir nitelik içinde anlaşılmış ya da salt psikolojik bir olay olarak" (Tunalı, 2007; s. 234) görülmüş tragedyanın trajik korodan doğduğunu söyler. (Bkz. Nietzsche, 2005; s. 45) Aslına bakılırsa Nietzsche, kitabında tarihsel örneklerden hareketle, tragedyanın antikiteden beri müzik anlayışının yitmişliği içinde ne denli yerle bir olduğunu ve onun bu anlayıştan nasıl doğabildiğini açıklamaya çalışır. Bilhassa tragedyanın, Sokrates'le birlikte din ya da bilim adı altında insan varlığının üzerinde konumlandırılmış üstün usun yıkıcı gücü altında kalmışlığını eleştirir. O halde tragedya nedir? Apollonca olandan doğan biçimci sanatla, Dionysos-

ca sanattan kaynaklanan müzik, tragedyanın belirdiği bir sahnedir. Tragedya, Apolloncu bireyselleşme ilkesi (principii individuationis) ile Dionysoscu varlığın en derin özüne giden oluşun kaynaklarında belirmektedir. (Nietzsche, 2005; s. 101-102)

Erken döneminde Schopenhauer'dan etkilenmiş olan Nietzsche, *Ecce Homo*'nun *Tragedya'nın Doğuşu* adlı bölümünde Wagner'ciliği bir yükseliş belirtisi saydığı dönemde yazdığı *Tragedya'nın Doğuşu* adlı kitabının iki yeniliği olan Yunanlıların Dionysosca olayını anlayıp, bütün Yunan sanatının köklerini ortaya koymaya çalışmasını göstermesi ve Sokrates'i Yunan çöküşünün aracı, décadent'i olarak görüp tanıması (Nietzsche, 2003b; s. 59) durumunun birbirine karşıt olan Apollonca ve Dionysosca sanat güçlerinin hangi estetik etkiyle eylemde bulunduklarını *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'dan hareketle açıklar. Hatta bu etkinin kavramsal anlamda kalmadığı da açıktır. Sanatın, Grek büyüleyiciliği altındaki halini gözler önüne sererken simgeleştirdiği Apollon ve Dionysos gibi karşıt kavram ikizleri bile Schopenhauer'in izlerini taşır. Apollon biçimlerin ışıldayan tanrısı, tasarım olarak dünyayı temsil ederken, Dionysos her şeye rağmen hayatı istemesi bakımından istenç olarak dünyayı temsil etmektedir. Müziğin görünüm ve kavramla olan ilişkisi, yaşamın ve evrenin her olanaklı olayını, daha önceden kendi kendinde görmüş gibi belirir. "Bu nedenle, kendi kendine düşünebilen bir kimse, bu ses yansımasıyla önünden kayıp geçen, nesneler arasında bir benzerliğin bulunmadığını anlayabilir. Çünkü müzik, söylendiği gibi, bütün öteki sanatlardan, görünüş alanına çıkan olayın ya da istencin uygun nesnelliğinin değil de istencin dolaysız görünümü olduğundan ayrılır." (Nietzsche, 2005; s. 104) Bir bakıma görünümler salt müziğin açıkladığı gerçeklikle ortaya konur. Nesnelerin dış kabuğu olan kavramlar ise evrenin bütün değişik anlatımları içinde müzikle bir genel geçerlik taşır. İnsan yaşamının tek tek görünümleri içinde, müziğin açımladığı canlı evrende genel kavramlarla birlikte dolaysız bir dil yaratılır. Böylelikle görünüm ve kavram daha yüksek bir mertebeye çıkarılarak sanatın iki yanlılığında müzikle birlikte evreni biçimlendirir. Nietzsche, müziğin özünün bu en yüksek aşamasında Dionysosca bilgeliği, "trajik" kavramıyla ifade eder. Sanatın özünden bir kez bile ayrılmamış olan tragedya, bireyin yok edilmesiyle "müziğin özünden dışavurmuş bir sevinç"le belirir. Dionysosca sanatın ölümsüzlüğü tam olarak bireyselliğin yok edilişiyle görünür kılınır. Sanki bir tragedya sahnesindeymişçesine bireyselleşme zincirleri kırılarak, müziğin ruhundan Dionysosca bir sevinç, coşku ve esrime fışkırır. Bu esrime bir anlamda "içgüdüsel bilinçsiz Dionysosca bilgeliğin görünüm diline çevirisidir." İstencin bir görünümüdür. Burada Apollon, görünüşün ölümsüzlüğüyle bağlantılı olan bireyin tutkularını yenilgiye uğratır. Bu sayede üzüntü doğanın olaylarının dışına itilir. Olayların sonu gelmez değişimi içinde Dionysosca sanatla birlikte sonsuzca sevinen bir trajik kavramı oluşturulur. (Nietzsche, 2005; s. 106) Bireysel

varlığın korkuları içerisinde yaşamı olumlama sevinci olarak Dionysosca bir esrime doğar. Nitekim bu esrime, bireyler olarak değil de olayların sonu gelmez değişimi altında tek başına hayattaki acılara karşı bir duruş sergiler.

Yaşamın özüne girmeye çalışan tragedyaya özgü evren istenci görüşü, bilgi ve bilimin homojenleştirilmiş, tek tipleştirilmiş, baskı altına alınmış iyimser düzeninde yolundan çıkarılmıştır. Doğanın özünü anlamak ve bilgiyi evrenselleştirebilmek adına bilim, Sokrates'le birlikte başlayan hastalıklı bir süreç içine girmiştir. Nietzsche için özne, tam da bu hastalıklı durumun içine doğmuştur. Cartesian drama içerisinde, bağlamından koparılmış Tanrı, düşünen özneye yenik düşmüştür. Modernitenin kapsamlı bir öznelleşme sürecini imleyen, antikiteden kopuş, geleneği temsil eden hakikat standartlarının modern politik özneye geçişi gibi durumlar estetik denen disipline entegre edilmiştir. (Hünler, 2011; s. 68-69) Bilim ve dinin etkisiyle estetik kılınmış bir özne yaratılmıştır. Öznenin özgür içgüdülerini yok sayan, boyun eğdirmeye dayalı yöneten sınıf oluşturulmuştur. Bu hastalıklı durum, müziğin öz varlığını veyahut istenci kendiliğinden açıklayabilecek bir konumda değildir. Hatta Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*'de "aydınlar" ve "dar kafalılar" arasında şiir yazmak, resim yapmak, müzik yapmak, felsefe yapmak, hatta nasıl yönetmek gerektiği konusunda bir uzlaşıya varılarak, içsel olarak soysuzlaştırılmış bir durum yaratıldığını ifade eder. (Nietzsche, 2006, s. 32) Bunu da Sokrates'in sanatı öldüren eğilimine aldanarak gerçekleştirmişlerdir. Müziğin üstün usunu oratadan kaldırarak tragedyayı öldürmüşlerdir. Müzik, görünüşün tutsağı haline getirilerek baskı altına alınmıştır. Sanat, bireysel ve yapısal bir düzenleme içinde homojenleştirici bir yasanın ussallaştırılmış bilgisinin altında gölgede kalmıştır. Oysa sanat, décadence'ın herşeyden ölçülemez derecede yüksekte tuttuğu bir tasarımdan veyahut maddi dışsal bir kendinde-şey ile bağıntısından çıkarsanamaz. "Varoluş ve dünya ancak estetik olgular olarak ebedi gerekçelerini bulurlar." (Megill, 1998, s. 65) Tutkulu istenç olmadan yaşamı anlamak söz konusu değildir. Nietzsche tarafından Dionysosca diye adlandırılan şey de, trajik kavramının yaşama evet dediği, kendi mutluluğuna varan o yaşama isteminin, trajik ozanın psikolojisine varmak için kurduğu bir köprüdür. (Nietzsche, 2003b; 61) Bu anlamda Nietzsche, Hıristiyanlığın yaşamı olumsuzlayan yönlerine tezat oluşturacak şekilde yaşamı, sanatın yaratıcı gözüyle etkin bir kuvvet haline getirerek sanatın, Megill'in de değindiği gibi ontogenetik özelliğini ön plana çıkarır. Daha *Tragedyanın Doğuşu*'nun açılış bölümünde estetik bilimini ve sanatın sürekli gelişimine paralel olarak sanatı, anti metafiziksel bir karakterde eleştirirken sanatçı bir ruhun vermiş olduğu sanatsal dışavurumlarla erken dönem yazılarını, sanat üzerine kurgulamaya başlar. "Hatta sanattan uzaklaşmış gibi görünen konuları ele aldığında bile sanat, onun düşüncesinden asla uzakta değildir." Üst insanı, geleceğin filozoflarını ya da yaşanılması gereken esrimeye dayalı bir dünyayı yaratırken, özellikle

sanata yaptığı vurgu, Greklerin trajik dünyasında bir anlam bulur. Nietzsche'nin sanata olan ilgisi, Grekleri basit bir odak noktası olarak almanın çok daha ötesindedir. (Schact, 1983, s. 476) Bu özellik sayesinde sanatın dünyada yaratıcı bir unsur olması, artık insanlığın bu hayatta var olan şeylerin arkasında yatan bir ilk neden arama gereksinimini değersizleştirmiş olur. Ki böylesi bir belirleme Hıristiyanlığın insanlığa vaat etmiş olduğu öbür dünya hakkındaki söylemleri de değersizleştirir. Nietzsche'ye göre, *Ecce Homo*'nun ilk sayfalarında ifade ettiği üzere, gerçek dünya ile görünüşte dünya arasında yapılan ayrımın geleceğin insani hayvanının temayüllerini ele geçiren bir aldatmaca olduğu ortadadır. Çünkü "gerçek dünya" ile "görünüşte dünya",– açıkçası: Uydurma dünya ile gerçek... Ülkü denen yalan şimdiye dek gerçeğe bir ilenmeydi; bu yolla insanlık en derin içgüdülerine dek aldatıldı, yalana boğuldu; yükselişinin, geleceğinin, gelecek üstüne yüce hakkının güvenceleri saydığı ters değerlere taptı giderek. (Nietzsche, 2003b; s. 8)

İçgüdünün ölüp, öznenin doğumunun gerçekleştiği yerde insanlar, ahlak yasalarının altında ezilmektedir. Geleneğin açtığı yolda yürümeyen bireyin tek başına var olması mümkün görünmemektedir. Giderek ahlaki bir ideoloji eksininde, insanî hayvanın kendi içinde içselleştirmesini sağladığı bir öz-yönetim mekanizması gelişir. Böylesi bir oto kontrol içerisinde olan insan, daha yüksek bir estetiki öz yönetime sahip olmuş olur. Kuruluşu gereği öznellik sorunundan ayrılamayan estetik, bir tür içe yansıtma ile öznenin kendisini nesnelleştirmesine doğru meyleder. Yeni bir içgüdüsel yapının içerisinde cisimleştirilecektir. Öyle ki Heidegger, Gadamer'in aksine, Nietzsche'den alıntıladığı haliyle varolan üzerinde yargı merci'î haline gelindiği Aydınlanma çağının ürünü olan sanatın öznelleştirilmesi durumunun, öznellikten nesnelleşmeye doğru giden bir sürecin kilometre taşları olduğunu söyler. Tıpkı Nietzsche'de olduğu gibi Heidegger'de, sanata ilişkin estetik anlamların hepsini duyum ve duyguyu temele alarak metafiziki dönemeçlerden çok önce Grekler ile başlatır. (Hünler, 2011; s. 162). Giderek ters değerlere tapan insanlık, hayata yüklediği anlam dışında nesnel bir düzen ve bir mutlaklık aramaya çalışır. Oysa Nietzsche, dünyanın ardında mutlak ya da nesnel bir düzen olmadığını, Grek kültürünün değerleriyle Batı kültürünün değerlerini kıyaslayarak ve Grek kültürünü diğerine üstün tutarak anlatır.

Dionysosca olmayan anlayış yüzünden trajik olan evren görüşü yıkılmıştır. Batı'nın Sokrates'le başlayan dini yozlaşması, trajik evren görüşünü sanattan koparmıştır. Nietzsche'nin, *Güç İstenci*'nin *Sokrates Sorunu* başlıklı kısmında, zihniyeti; trajik zihniyet ve Sokrat'ın zihniyeti şeklinde iki karşıt kutup olarak karşımıza çıkarması bu yüzdendir. En yüksek akıllılığın temsilcisi olan Sokrates, duygusal heyecanların gayri mantıki olduğunu öne sürerken kendisini ahlaka kaptırmıştır. Nietzsche'ye göre Sokrates, en yüksek akıllılıkla erdemliliği bir ve aynı sayarak mantığın özdeşlik ilkesiyle insanları büyülemiştir. Akıllılık, erdemlilik

ve mantıklık içgüdülerin vahşiliğine karşı bir silah konumuna gelmiştir. Çünkü akıllı ve erdemli olma beraberinde mutluluğu getirecektir. Mantıksal olan; içgüdülerin vahşiliğinin ve anarşisinin yozlaşmanın bir belirtisi olarak kabul edilmesidir. Mutluluğa ulaşmada belirlenen ahlak yasası ise insani güçlerin yüceltilmesi için zorunludur. Geleceğin bireyi artık karamsar bir etiğin zor kullanımına maruz kalmıştır. Nietzsche için asıl, içgüdünün ölümü ve öznenin doğumuyla çürüme (décadence) başlamıştır. Bu ahlakçı tutum, kırılması gereken bir zincir gibi insanlığın üzerinde durmaktadır. İnsanların tüm eylemlerinin ardında bir amaç arama tutumu, mutluluğu ister. Mutluluğa götürecek olan araç ise ruhun bir niteliği olarak kabul edilen erdemlilikle mümkündür. Aklı bulanıklaştıran diğer tüm şiddetli heyecanlar ya da sevinci veren tüm ruhsal durumlar devre dışı bırakılır. En yüksek akıllılık her türden sarhoşluğu beraberinde getiren mutluluğun Dionizyak hissini vermekten uzak, tamamen soğuk bir ruh durumunu ifade etmektedir. Tıpkı Platon'un içgüdüleri, devletinden sanattan, güzellikten çıkarması gibi. (Bkz. Odabaş, 2018) Ahlakın ölümcül hale getirdiği şeyler, yozlaşmanın nihilizm, anarşizm, ahlak ve din karşıtlığı, hazcılık gibi biçimlerinin oluşmasına sebebiyet verir. Ruhun kurtuluşu fikriyle birlikte diyalektiğin ve aklın ne denli ahlaki önyargılara dayanmış olduğu ortaya çıkar. (Nietzsche, 2002, s. 228-229-230-231)

İnsanlar kendilerini boyunduruk altına alan bir ahlaki yasayı içselleştirerek kendilerine yabancılaşmış, tinselleşmiş bir halin içine düşerler. Bilincine varılabilecek olan dünyanın sadece yüzeyine odaklanan özne, genelleşir. İçgüdülerin gerilemesi olarak bilinçli bir ruh durumu yaratılır. Ki bu da Batı medeniyetinde zayıflatılmış içgüdülerin, soyut eşitlik ilkesi ekseninde zorunluluklara hapsedilmesidir. Ahlak ve dinin özellikle Hıristiyanlığın, hayvanî bilincin doğasına vermiş olduğu zarar, sıradanlaştırılmış, tek tipleştirilmiş bir dünyanın yansımasıdır. Ahlaken bozulmuş olan bir zeminde kök salan Hıristiyanlık, nesnelerin büyük tasarımlarını öncelerken yaşama karşı bir duruş sergiler. Bu yüzden Nietzsche, Batı medeniyetinin asıl filozoflarını Sokrates'ten önceki filozoflar olarak görür. Sokrates'ten sonra Batı medeniyetinin büyük filozofları, idealize edilmiş bir dünya görüşü ile yetkin hayatı aşkın bir dünyada aramaya çalışmışlardır. Nietzsche'ye göre tüm değerlerin kaynağı bu dünyadadır. Kabul edilmiş üstün us ile idealist bir çerçeve çizilerek, değişme, oluş, savaş, karşıtlık gibi bu dünyaya ait olan süreçler değişmeyen, tümel bir aşkınlıkta sabitlenir. Bütün bunlar Batı medeniyetinin birer kurgusundan başka bir şey değildir.

Mutlak bilgiye ulaşma yolunda üstün usun egemenliği devam ederken, yozlaşan bir zeminde Batı medeniyeti, gücünün ve kimliğinin ikamesi olan evrensel, aşkın ve merkezi yapısını ifade eden söylem kavramına başvurur. Modern düşünce biçimi, eşitlik, özgürlük, evrensellik gibi insanlığın ilerlemesi adına gerçekleşeceğini ümit ettiği beklentileri, aynı zamanda bir hâkimiyet ve baskı

mantığıyla içselleştirir. Aydınlanma düşüncesinde doğaya hâkim olma durumu, insana hâkim olma durumuna doğru meyleder. Modernite projesinin evrensellik ve değişmezlik iddiaları aynı zamanda Aydınlanma düşüncesinin ilerleme ve gelenekten kopma düşüncesine kucak açar. Bu sayede modernite, sanatın ve bilimin eşliğinde yalnızca doğanın denetlenmesini kendisine amaç edinmez; aynı zamanda dünyanın ve insanlığın anlaşılmasını, ahlaki bakımdan ilerlemenin sağlanmasını, hatta bu yapılacaklar çerçevesinde insanlığın daha da özgür olacağını iddia eder. (Bkz., Habermas, 1987) İstikrar ve düzen sağlayıcı bu toplumda özne, siyaset, din, ahlak ve sanat formlarının içinde daha erişilebilir bir hale gelir. Batı medeniyetinin özgürleşme sloganları altında aslında özgürlük temelinden sarsılır. Gerçeğe yönelik bireyin iradesinin elinden alınması beraberinde Nietzsche'nin nesnellik eleştirisini getirir. Daha ince bir akıl için yüksek ruh hallerinin evrensel, nesnel bir zeminde değerlendirilmesi, "duygusal heyecanlardan sevgi, nefret, intikamdan" (Nietzsche, 2002, s. 238) aldatıcıdır. Bağımlı olunan bu metafiziki temel, aslında nihilizmin eşiğidir. Özne içine düştüğü durumdan kurtulabilmek için kendisini aşmak durumundadır. Estetik özne toplumsal uyumu gerçekleştirmek adına kendini uyum içine sokmaktan vazgeçmek zorundadır. Çünkü Nietzsche için hem özne hem de nesne tahakküm edenin elinde kurgulanır. Tahakküm edenin etkinliğinde mübadeleye dayalı olarak bir güçler çatışkısı yaşanır. Güç isteminin fütursuzca gerçekleşeceği zemini bulmak aynı zamanda öznenin estetiki olarak yeniden bir yaratımını beraberinde getirir. Boyun eğdirilen, zorlanan, kurallar dayatılan estetiki özne karamsar bir tablonun içine itilir. Oysa Nietzsche için asıl anlaşılması gereken şey, antikite-modernite ikilemi ekseninde Greklerin kötümserliği sanatın dolayımsız ruhuyla yenişleri ve Dionizyak düşünce biçiminin sanatın temeline oturtulması gerekliliğidir. Dionizyak olanın anlaşılması aynı zamanda tüm karşıtlıkların, mübadelenin, güç istencinin anlaşılmasıdır. Nietzsche, Dionizyak sözcüğüyle anlatmak istediği şeyi, *Güç İstenci*'nin, *Beş Hayır'ım* adlı bölümünde net bir şekilde açıklamıştır. "Dionizyak sözcüğüyle şu ifade edilmiştir: Birliğe bir itilim, şahsı aşmak, günlük yaşam, toplum, realite, yok oluşun uçurumunun üzerinden aşış, daha karanlık, daha dolu, daha tereddütlü durumlara tutkulu acı verici bir taşış ..."(Nietzsche, 2002, s. 490) tır. Değişmez bir düzen kurgusunun estetiki bir yapıyla yer değiştirmesidir. Batı medeniyetinin kuramcı kültürünün karşısındaki Dionizyak estetiki bakış, Nietzsche'nin Batı medeniyetinin hastalıklı durumuna getirdiği sanatsal formülün bir dışavurumudur. Çoğu zaman, felsefe, psikoloji ve miti birleştirerek Batı toplumunu sağlıklı bir yaşama adapte etmeye çalışırken Batı'nın metafiziki temellerinin ve mutlak yapısının öznenin iç dinamikleriyle çatışkılı olduğunu belirtir. Yaşadığı çağda dâhil olmak üzere diğer tarihsel dönemlerde estetiki özne, (Altın Çağ olarak adlandırdığı presokratiklerin yaşadığı çağ hariç) iflah olmaz bir hegemonik tavırla tahmin edilebilir bir hale getirilmiştir. Tahmin edilebilir olması

toplumun düzenine girebilmek için estetiki özneyi, kuram ve pratiği birbirinden ayıran yaratılmış bir sürecin içine hapsetmiştir. "Yozlaşmanın içgüdüsü, ki o kudret iradesi olarak belirir...Şimdiye kadarki en yüksek değerler kudret idaresinin bir özel halidir ahlakın kendi ahlaksızlığının bir özel halidir." (Nietzsche, 2002, s. 244)

Bir kuvvetin diğeriyle temel ilişkisinde, kendisi olmayanı ötekileştirmesi özünde hazza varan duyguyu doğurur. Nietzsche'de kuvvet kavramı ancak başka kuvvetle ilişki içerisinde anlaşılabilir. Asıl sorun yöneten istencin itaat eden istençle olan ilişkisindedir. Böylelikle çoğulculuk, Nietzsche'nin istenç felsefesinde yerini alır. Zira Nietzsche'nin, Schopenhauer'dan ayrıldığı nokta tam olarak istencin çoğulluğu durumudur. Schopenhauer'ın kabul ettiği istencin, -bu dünyadan çileci, olumsuz, çelişik bir zihniyetle ayrılmasına sebebiyet veren- birliksi yapısını reddeder. Her kuvvetin diğer kuvvetlerle hiyerarşik ilişkisinde diyalektiğin karşısında yer alan, yaşamı olumlayan bir çoğulluk söz konusudur. Buradaki olumsuzluk kavramı öncelikli olarak varoluşun kendisinin bir ürünüdür. Hegelci diyalektiğin spekülatif bir öğesidir. Ötekiyle temel ilişkisi içinde Nietzsche, karşıtlığı, çelişikliği içinde barındıran diyalektiğin olumsuzluğuna karşı duygusal heyecanların içgüdüsel yapılanmalarını tercih eder. Pratik bir olumlama nesnesi olan istenç, diyalektiğin olumsuz yapısının karşısında, Dionysosca esrimesiyle hazzın duygusal dışavurumu olarak belirir. Gücün temsili olarak istenmesi karakterine dayalı Batı medeniyetinin köle-efendi diyalektiği, sanatın ontogenetik yapısıyla ampirik bir duyguya indirgenir. Burada insan, bizzat kendi yaşamını bir sanat eseri haline getirerek güç istencinin ve onun yanlış anlaşılmış doğasının kavranışı sağlanır. Sanatın yaratıcı yapısı ile birlikte, Batı medeniyetinin diyalektik varoluşunun karşısında, oluşun dayanılmaz ağırlığı altında ezilmeden hayatı çekilir bir hale getirmeyi başaran farklı bir portre çizer. Felsefeyle tragedya arasında yakın bir bağlantı kurarak Empedokles'in felsefesinde olduğu gibi, müzik ve tragedyanın aynı kuvvetin simgeleri olduğunu onaylayan Dionysos öğelerinin çıktığı Yunan şartlarını resmeder. (D'Iorio, 2018, s. 31)

"Nietzsche'nin tam da 'trajik olan' olarak adlandırdığı nedir o zaman? Trajik dünya görüşünü, diyalektik ve Hıristiyan dünya görüşlerine karşıt olarak düşünür Nietzsche." (Deleuze, 2016, s. 24) Bir yandan Sokratesçi diyalektikle birlikte Hıristiyanlığın yozlaşmasına diğer yandan Batı metafiziğinin Hegelci göndergesine ilişkin hakikat pathosuna karşıt bir duruştur. Tanımlanabilen bir alanın sözmerkezci bağlayıcılığının dışına çıkarak, yorumlar çokluğu içerisinde sabit özleri varsaymaz. Bundan ötürü Batı medeniyetinin epistemolojisinin yaşamı ölçme ve yargılama veyahut yaşamı bir amaca bağlantılandırma durumunu olağan dışı kabul eder. Çünkü yaşamın amacı; yargıcı konumuna gelmiş olan bilgi, yaşama karşıt, çelişik bir diyalektik geliştirir. Nihai anlamlar oluşturan bilgi, yaşamı sınırlayan kurallar ağı oluşturur. Bu çember içerisinde insanın, zincire vurul-

muşçasına hareket alanını sınırlandırılır. "Nietzsche'nin çoğul üslupları, hakikat *pathos*unun sözmerkezci buyruğunu kaldırır ve bu buyruğun yerine bir oyun davetini yerleştirir." (Derrida, 2007, s. 12-13) Sanatçı, Batı medeniyetinin yaratmış olduğu bireyselleşme zincirlerinin acısı içinde trajik olanı yaşarken, kendi yerini toplumun sınırlı olan alanından çıkararak kurtarmaya çalışır. Çünkü geçmişe ışık tutabilen, geçmişe geri dönebilen büyük yetenekleri sayesinde, zamana hükmedebileceğini düşünür. Ama kimi zaman öyle anlar gelir ki; tapmış olduğu sanatsal imgelemler ona zarar vermeye başlar. Sanatçının yaşamı için tehlikeli olmaya başlayan sanat, kişinin hayatını geçmişe geri götürür. Geçmişin şen şatırlığı içinde, kendini çocukluğuna ait bir oyunun içerisinde hisseder. Bu oyun bahçesinin masumiyeti artık onu esir almıştır. Böylece kendi dönemiyle uzlaşamaz bir çelişki içerisine girer. Nietzsche, psikolojik veya fizyolojik belirlenimlere indirgenemeyecek ölçülü kısıtlamaların imsegelliğindeki Apolloncu sanatçı ile Sokrates'in insan tinini felsefe yapmaya iten içgüdülerden arındırılmış ciddiyetinin karşısına tutkuların ve içgüdülerin özgür kaldığı Dionysoscu sanatçının oyununu koyar. Bu oyunda, Dionysoscu sanatçı "nesnelliği veya tarafsız kalma yetisini ortadan kaldırması ve muhteşem bir rüyayı, tuhaf bir yanılsamayı vücuda getirmesi"yle hırçın ve vahşi güçlerin oyuncağı olur. (Berkowitz, 2003, s. 87) Varoluşun en temel gerçekliği karşısında her defasında yaşamı olumlayan etkin bir oyuncak.

Kuvvetin etkinliğinin istençteki yansıması, istençteki olumlamanın ebedi dönüşüdür. Yalnızca bir kereliğine yapılabilecek bir olumlama ya da hayattan alınacak bir kerelik bir haz duygusu değildir. Her defasında ebedi dönüşünü isteyen tutkuların bir tepkimesidir. Varoluşa ilişkin Batı metafiziğinin doğanın yaratıcısı olma durumunun Nietzscheci bir estetizmle tersine çevrilmesidir. Güç istencinin, sanat ve kültür teorisiyle yeni bir varolma biçimine dönüşmesidir. Bu varolma biçiminin adı, Nietzsche'nin terminolojisinde üstinsandır. Değerlerin tersyüz olmasıyla birlikte üstinsan, Dionysoscu bir dönüşüm geçirir. Ki bu dönüşüm aynı zamanda etkin ve tepkisel kuvvetlerin, değerlerin dönüşümünün ebedi dönüşüdür. (Deleuze, 2016, s. 95) Ontolojik olarak ebedi dönüş öğretisi oluşun varlığını olumlar. İçinde yaşadığımız varoluşsal alan bir oluştur. Batı metafiziğinin oluşumsal sürecinin en temel görüşü halini alan Platon'un düalist dünya anlayışının aksine, yaşamın haklılaştırıldığı trajik oluşa dayalı bir anlayış söz konusudur. Apollon-Dionysos karşıtlığında kendini gösteren trajik dünya görüşü, çelişkinin öğeleri olarak etkin olanın üstün olduğu Herakleitoscu bir oluştur. Nietzsche'nin kendine özgü kültür teorisinde, yeryüzünde evrensel birlik ya da harmoni aramak zıtlıkların savaşımında mümkün değildir. Evrensel uyum bulma çabası sadece doğanın ve diğer insanların baskısını yaratır. Baskı beraberinde boyun eğdirilmiş, kin, hınç duyguları oluşturulmuş birbirine yabancı düşmanlar yaratır. Ancak sanat, doğanın ve insanlığın baskıdan kurtulmasını sağlayarak özgürleştirebilir.

Modern kültürlerde, yaşamın ahlaki olgulara dayandırılarak ideal bir insan prototipi oluşturma çabası ancak ucuz bir bilgeliktir. 'Bilgi eylemi öldürür, eylem de bir yanılsama maskesi gerektirir.' Oysa Nietzsche için Dionysoscu güçlü ve coşkulu bir kültür, güç kötümserliğine yaslanan bir kültürdür. Eski Yunanlılar varoluşun dehşet verici saçmalığını kabul etmeleri sayesinde, yaşamı estetik bir fenomen haline getirmişlerdir. (Pearson, 1998, s. 90-91-92) Sanatın zıtlıklarda yatan gelişimi, dünyada mutlak bir doğrunun ya da mutlak bir yanlışın olamayacağının da bir göstergesidir. Dolayısıyla bu dünyanın temelinde olgular değil yorumlar vardır, yorum ise çoğulluğu zorunlu kılar. Tek bir doğru ya da tek bir yanlış olamayacağına göre, tek bir perspektiften bakmakta yanlış olacaktır. Modern kültürlerin en büyük sorunu, Yunanlıların sanatsal yaşam görüşlerinin aksine yaşamı, bilgeliğin temellerine dayandırdıkları erdemli Sokratik düzlemde izah etmeye çalışmalarıdır. "Bu nedenle sanat, özleri tezahür ettirmesinden dolayı, bizim nafile yere hayatta aradığımız şeyi verebilecek tek şeydir: 'Hayatta, seyahatte nafile aradığım çeşitlilik…' (Deleuze, 2004, s. 49)

Modern insalık, trajik sanat sayesinde varoluş saçmalığının üstesinden gelebilir. Nietzsche'nin terminolojisinde devreye, yaşamı olumlayan, kökensel varlıkta çözülmekten ziyade, çoklu olumlamaları gerçekleştirebilen soybilimcinin sanatı devreye girer. Soybilimcinin sanatı, Batı metafiziğinin yozlaşmış içgüdülerinin, olumlayıcı istençle olumsuzlanmasını ortaya koyar. Eskatolojik bir din anlayışı yerine, anlam ve değerler üzerine inşa edilmiş trajik bir tasarım sunar. Soybilim aynı zamanda kökensel olarak değerlerin mutlaklığını reddedişine dayalı sergilediği tavırla sabit özler varsaymaktan kaçınan bir pratiğe işaret eder. Nietzsche'nin düşünme temelinde soybilim, evrensellik ilkesine karşı bir duruştur. Sadece bir değeri herhangi bir değere bağlamak ya da basit bir taklit olmaklıktan öte, değişim ve yokoluşa dayalı estetiki bir değerlendirmedir. Nietzsche, *İnsanca, Pek İnsanca'da* "estetik açıdan gelişmiş bazı üstün bireylerin kimliklerini kendi elleriyle biçimlendirip yaratabileceklerini" ifade ederken ard arda gelen birçok yorumu sanat haline getirebilmeyi meşrulaştırır. Estetiki bir fenomen olarak yaşam döngüsünü, öz ve görünüşün metafizik ikiliğinin mutlaklığının ötesinde, "hem kökenin değeri hem de değerin kökeni" (Deleuze, 2016, s. 15) anlamına gelen soybilim kavramını anlamlar çoğulluğuna dahil eder. Çok'un ötesinde bir yoktur. Oluşta hiçbir suçluluk yoktur. Öyleyse yaşam döngüsü, ahlaki veya dinsel bir fenomen değil, estetiki bir fenomen olarak kabul edilmelidir. Oluşta olumlanan varlığın estetiki bir yaratımı, zamansız bir oyunudur. Sanatçı, tıpkı bir ruh çağırıcısı gibi kaybolmaya yüz tutmuş olan düşünceleri canlandırmak için çağlar arasında bağ kurarak, cezbedici bir koku gibi çağlar öncesinden kalmış olan ruhları yeniden canlandırabilir. Düşsel imgelerden yola çıkarak, yaşamın kolay ikame ettiricisi olarak, geçmişe ışık tutarak, şimdiki zamanın yeni renklerine bürünmesini sağlayabilir. (Nietzsche, 2003c, s. 141-142) Böylelikle hem anın hem de zamanın döngüsü, oluşun tekrar tekrar onaylandığı ahlak-dışı estetik içgüdülere hizmet eden trajik bir yaşam döngüsü halini alır. Hem geçmiş kuşatılmış, hemde

geleceğe dair zorunluluk kavramı içinde eriyen varlık yerini raslantıdan doğan ebedi bir tekerrüre bırakmış olur. Bu yalnızca Nietzsche'nin felsefesindeki basitçe varolan bir dönüştürme değildir. Mevcut, mutlak, kesin, durağan olarak kabul edilen psikolojik bir belirlenimden çok daha ötededir. Baştan sona Batı medeniyetinin hınç, vizdan azabı, kurtuluş sanrısı türünden yaşamı değersizleştiren belirlenimlerinin bir eleştirisidir. Herşeyden önce varoluşun, aşkın bir dünya uğruna yok edilişinin metafiziki, tarihi, ahlaki, felsefi arka planının özdeşlik, nedensellik ve ereksellik ilkeleri ile bütünleştirilmesinin eleştirisidir. Bu sentezdeki kuvvetler, yaşam ve ölüm arasındaki çizgiyi yaşam enerjisini köreltecek biçimde kurtuluşa adanmış bir bilgeliğe dönüştürür. Nietzsche ise, Platon'un mağara alegorisindeki bilgi arayışını aşkın bir dünyaya atfetme düşüncesine dayalı Batı medeniyetinin metafiziki görüşünü, görünüşteki değişiklikleri içinde barındıran yaşamın trajik canlılığındaki metafizik bir teselliye dönüştürür. Yaşam, trajik bir içgörüyle, tüm saçmalıkları tüm acı ve kederleri bu dünyada kucaklar. Burada yaşamı, hem hakikatin kaynağını keşfetmeye çabalayan hem de hınca dayalı bir idealleştirme sürecinden yoksun bırakan ahlaki karşıtlıktan çileci çelişkiye meyleden meselesinin yanı sıra çağdaş kültürün biliminin yarattığı siyasetle içiçe geçmiş tarihsellik meselesi de vardır.

Hıristiyanlığın kendini yine kendi ahlakıyla yıkmasıyla birlikte Tanrı'nın ölümü gerçekleşmiş ve bu boşluğu doldurmak için hakikati dillendirecek mutlak bir iddia olarak bilim ortaya çıkar. Yaşamın bilginin hizmetine sokulmasıyla birlikte tarih-üstü bir düzen inşa edilir. Görüş ve pratikler ait oldukları zamansallıkta farklılaşmaya yer bırakmayacak biçimde yararcı ve eşitlikçi bir tutum sergiler. Nietzsche'nin yalnızca nesnel bir tarih içerisinde bilginin mutlaklığı ile tarih-üstü ahlaki iyilerin gerçekliği iddialarını eleştirdiğini söylemek yanlış olur. Çünkü "Nietzsche için kilit soru, nesnel tarihi bilginin, özellikle de profesyonel âlimler tarafından üretilen nesnel tarihi bilginin değeri veya ahlâki önemidir... Oysa, Nietzsche'nin tarihlerinin genel amacı, arzuların, insan tiplerinin ve yaşam şekillerinin sıradüzeni ve insanoğlunun doğası hakkındaki tarih-dışı ve değişmez bilgiyi keşfetmek ve sergilemektir... Çünkü iyi tarih 'doğru ama ölümcül' öğretilere ve insanoğlunun 'gerçek ihtiyaçlarına' dayanır. Nietzsche'nin usta veya 'gerçek tarihçisi' hem filozof hem de sanatçıdır: O, metafizik ve insan doğası bilgisini temel alarak, daha yüce insanların eğitimi için eğitici, tarihi şiirler yazar." (Berkowitz, 2003, s. 59-60) Bu sayede çağdaş kültürün aksine, yaşama güç ve hareket katarak mantıksal özdeşliğe ya da belli bir amaç doğrultusunda ilerleyen dengeli bir yaşama karşı farklılıkları olumlar. Zorunlulukla değil de, rastgele anlaşılan yaşama hizmet eder. Bu sayede yaşam, teolojik ya da nihilist bir perspektifle pasifize edilmekten ziyade Nietzscheci estetizmden hareketle insanoğlunun kendi varoluşunun temelindeki hakikati görerek Dionysoscu bir maskeyle etkinleştirilir.

Kökensel olarak bir logosa ya da bir hakikate bağımlı olmayan yaşam, Nietzsche'ye gelinceye kadar, geleneksel felsefenin hegamonik hakikat iddiaları içeri-

sinde varlığını ikame ettirmiştir. Oysa hegamonik hakikat iddiaları, dogmatik, metafiziksel, usa dayalı belirlenimlerin yanılsamacı maskesini takarak, çoğulluğun olumsuzlandığı bir uygarlık yaratır. Bu uğraş, Nietzsche açısından uygarlık kavramını Batı medeniyetinin simgesel bir figürü haline getirir. Nietzsche'nin kültür ve uygarlık üzerine söylemini yeniden değerlendiren Lemm'in de ifade ettiği üzere, Patrick Wotling ve Eric Blondel'in uygarlığı kültürle özdeşleştiren Nietzsche okumalarının aksine "eleştirel işlevi içerisinde kültür, uygarlığın 'gelişimlerinin' 'sahte aşamalar' olduğunu ifşa eden özgürleştirici bir kavramdır. (Lemm, 2018, s. 43) Nitekim teorik ve pratik kavranışı arasındaki ikiliği es geçilen uygarlık kavramı, Batı medeniyetinin hükmediciliğinin bir aşamasıdır. İhtiyaçların ve dürtülerin birer ürünü olan beden, uygarlıkla birlikte gerçek dünya ile görünüşte dünya arasında yapılan ayrımın geleceğin insani hayvanının temayüllerini ele geçiren bir aldatmacayı temsil eder. Bu suretle insanın hayvan doğası uygarlıkla birlikte ehlileştirilerek, hakikat dayatmasıyla tahakküm altına alınır. Kültür ise, Batı medeniyetinin mutlak hakikatinin bedenin içgüdülerini yok saydığı daha sonra insan olmaklık yönünde ehlileştirme süreci kapsamında insanın, hakikatin ahlaki ve rasyonel doğasını bulmak için ahlaki mükemmelliğe ulaşma amacının bir hata olduğunu gösterir. Herşeyden önce bu eleştiri, Batı medeniyetinin homojen yapılanmasına olanak tanıyan düzenin, umuda ve inanca dayalı bağını koparmaya yöneliktir. Nietzsche'deki, eleştirel ve soykütüksel bu motifler, kültürel olarak ussallaştırma ve ahlakileştirmenin insanın hayvanlığına karşı yöneltilen hükmetme tekniklerini reddederken, uygarlık olarak yaşam güçleri arsındaki antagonizmanın bir eleştirisidir. (Lemm, 2018, s. 43.)

Sonuç

Öyle görünüyor ki Nietzsche, yaşamı hem aktif hem de reaktif yönleriyle değerlendirir. Kökensel olarak logosa ve hakikate bağımlı olmadığını ilan ederken ideolojik akımlara, metafizik yapılara karşı varoluşu suçlamayan ve değersizleştirmeyen bir yaşama yönelir. Varoluşu değersizleştirme girişimi olarak nitelendirdiği nihilizmin her türünü, yaşamı suçlayan ve yargılayan aşkınsal ilkeleri Batılı medeniyetin söylemsel unsurlarında eleştirir. Bu yolla Nietzsche, logosa ya da hakikate ilişkin bağlantıların ötesine geçerek Batı felsefesinin metafiziğinin dışına çıkar. Kökensel bağımlılıklardan kurtularak düşünceyi, bağlı olduğu 'kendinde şey' ilkesinden uzaklaştırır. Hınç ve vicdan azabına dayalı çileci idealin yaşamın karşısında konumlandırdığı bilgi idealizmini soykütüksel bir dönüşüme uğratır. Diyalektiği ve Hıristiyan pathosunu tragedya kavramıyla estetiki bir düzlemde bozguna uğratır. Hakikat, bilgi, varlık, yaşam gibi kavramların yaratılmış ve egemen anlamlarını yok sayarak çoğulcu yorumlamalara yönelir. Bu sayede Batı medeniyetinin basmakalıplaştırdığı gerçek ve hakiki olanın özünde ne olduğu sorusunun birlikli yapısını reddeder. Söz konusu bu reddediş aynı

zamanda zorunlulukları, rastlantının muğlak zemininde kıracak biçimde nedenselliğe dayalı amaç bağlantısını yok sayar. Nietzsche, yaşamı estetiki bir fenomen olarak haklılaştırmak istercesine varoluşu bir oyun içgüdüsü içinde etkin bir kuvvet olarak olumlar. Dionysos-Apollon antitezinden hareketle tüm trajik zıtlıkları, çoklu ve olumlayıcı estetiki bir fenomen olarak yaşama bırakır.

Kaynakça

Berkowitz, P. (2003), *Nietzsche: Bir Ahlak Karşıtının Etiği*, Çev. Ertürk Demirel, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Deleuze, G. (2016), *Nietzsche ve Felsefe*, Çev. Ferhat Taylan, Norgunk Yayıncılık, İstanbul.

_____, (2004), *Proust ve Göstergeler*, Çev. Ayşe Meral, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

Derrida, J. (2007), *Nietzschelerin Şöleni*, Der. ve Çev. Ali Utku-Mukadder Erkan, Otonom Yayıncılık, İstanbul.

D'Iorio, P. (2018), "Bilim Ruhuyla Yaratılan Felsefenin Doğuşu", *Platon Öncesi Filozoflar* içinde, Pinhan Yayıncılık, İstanbul.

Eagleton, T. (2010), *Estetiğin İdeolojisi*, Ed. Bülent Gözkan, Doruk Yayımcılık, Ankara.

Habermas, J. (1987), *The Philosophical Discourse of Modernity*, Oxford.

Hünler, H. (2011), *Estetik'in Kısa Tarihi: Modern Kültür ve Sanat Üzerine Felsefi Bir Araştırma*, Doğu Batı Yayınları, Ankara.

Lemm, V. (2018), *Nietzsche'nin Hayvanları*, Çev. Volkan Ay, Gram Yayınları, İstanbul.

Megill, A. (1998), *Aşırılığın Peygamberleri*, Çev. Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.

Nietzsche, F. (2004), *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, Çev. Ahmet İnam, Say Yayınları, İstanbul.

_____, (2003a), *Dionysos Dityrambosları*, Çev. Oruç Aruoba, İthaki Yayınları, İstanbul.

_____, (2003b), *Ecce Homo*, Çev. Can Alkor, İthaki Yayınları, İstanbul.

_____, (2002), *Güç İstenci*, Çev. Sedat Umran, Birey Yayıncılık, İstanbul.

_____, (2003c), *İnsanca, Pek İnsanca 1*, Çev. Mustafa Tüzel, İthaki Yayınları, İstanbul.

_____, (2005), *Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu*, Çev. İsmet Zeki Eyuboğlu, Say Yayınları, İstanbul.

_____, (2003d), *Şen Bilim*, Çev. Levent Özşar, Asa Kitabevi, Bursa.

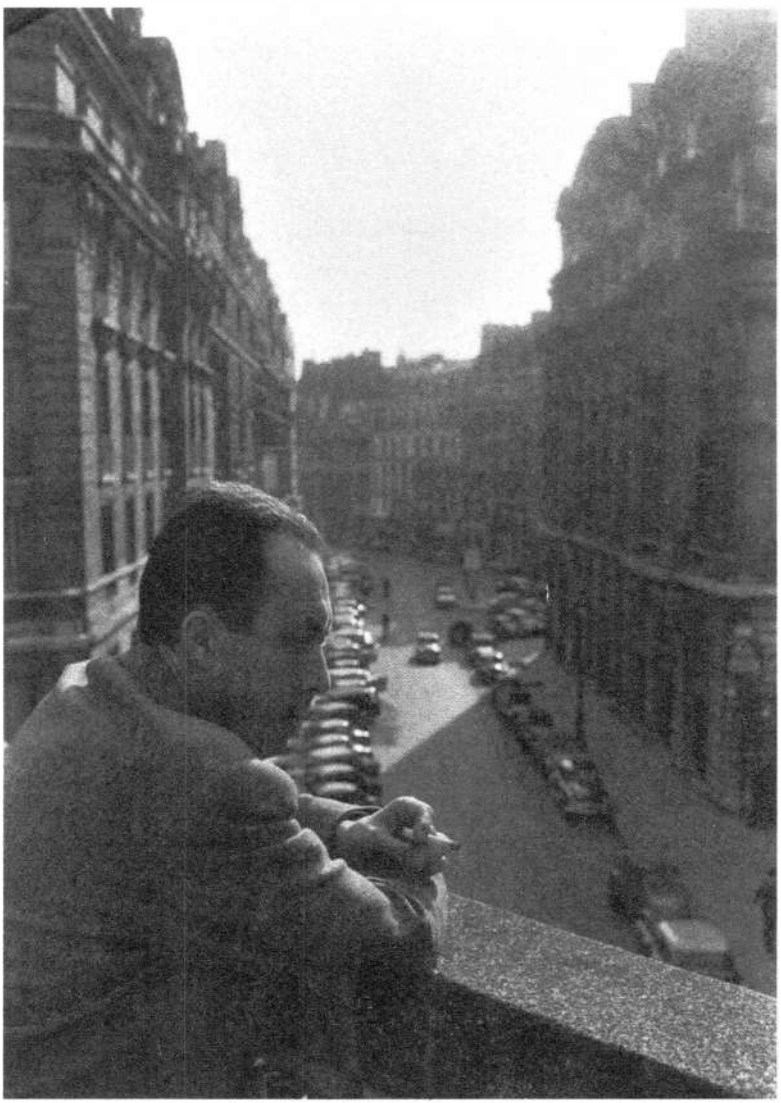
_____, (2006), *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, Çev. Gürsel Aytaç, Say Yayınları, İstanbul.

Odabaş, U. K. (2018), *Platon: Hayatı ve Felsefesi*, Araştırma Yayınları, Ankara.

Pearson, K. A. (1998), *Kusursuz Nihilist: Politik Bir Düşünür Olarak Nietzsche'ye Giriş*, Çev. Cem Soydemir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Schact, R. (1983), *Nietzsche*, Routledge & Kegan Paul, London, Boston, Melbourne and Henley.

Tunalı, İ. (2007). *Estetik*, Remzi Kitabevi, İstanbul.



Albert Camus

CAMUS, AVRUPA, UYGARLIK ve ÖTESİ

Mustafa GÜNAY

Özet: Bu makalede amacımız Albert Camus'nün uygarlık sorunlarıyla ilgili düşüncelerini ele almaktır. Camus, yaşadığı çağın, yirminci yüzyılın sorunlarıyla hem felsefi hem de edebi eserlerinde hesaplaşan bir sanatçı ve filozoftur.

Camus, Avrupa'nın yaşadığı sorunlara çözüm bulabilmek amacıyla, kendi insan ve değer anlayışı bağlamında, Antik Yunan felsefesine ve Akdeniz'e yönelir. Avrupa'nın bunalımlarını ve yıkımlarını aşma olanaklarını İlkçağ Yunan felsefesinin ve Akdeniz'in bazı değerlerinde bulmaya çalışır.

Çalışmamızda Camus'nün uygarlık sorunları karşısındaki tutumu ve ortaya koyduğu çözümlemeler ve öneriler incelenip değerlendirilecektir.

Anahtar Kavramlar: Camus, Avrupa, Akdeniz, uygarlık.

CAMUS, EUROPE, CIVILISATION and BEYOND

Abstract: The aim of this article is to discuss Albert Camus's thoughts on civilization problems. Camus who is an artist and philosopher has been dealing with the problems of the twentieth century in his philosophical and literary works.

Camus, -in the context of his human and value understanding- turns to ancient Greek philosophy and the Mediterranean in order to find solutions to the problems of Europe. He finds some values in ancient Greek philosophy and the Mediterranean Sea to overcome Europe's crisis and demolitions.

In our study, we will discuss the attitude Camus's towards the problems of civilization and the solutions offered by him.

Keywords: Camus, Europe, Mediterranean, Civilisation.

Albert Camus, sanatçı-filozof kimliğiyle kabul edilen ve daha çok ahlak, siyaset ve varoluş sorunlarıyla ilgilenen bir filozof olmakla birlikte, onun düşüncesinde/eserlerinde kültüre-uygarlığa ilişkin sorunların da önemli biçimde yer aldığını görebiliriz. Onun gerek felsefi gerekse edebi eserlerinde işlediği insanlık sorunları bir bakıma belli bir tarih ve kültür zemininde ortaya çıkmaktadır. Camus'nün de insan ve değerler konusunda yaptığı çözümlemeler ve eleştiriler, onun kültür ve uygarlık üstüne düşünmesine yol açmış görünmektedir. Bu bağ-

lamda onun özellikle modern dönemden bu yana şekillenen Avrupa kültürüne eleştirel bir tavırla baktığını söylemek mümkündür.

Camus'nün Uygarlık Anlayışının Ana Çizgileri

İnsan ve değerler sorununu ele alırken Camus'nün düşüncesinin tarihsel çözümleme ve eleştiri zemininde ortaya çıktığı görülür. Modern dönemin trajik olaylarını anlamaya ve çözümlemeye çalışan Camus'nün mitolojik düşünüşü ve kültürü de göz önünde tutması önemlidir. Bu bağlamda Camus bir Avrupalı düşünür olarak Avrupa'nın düşünce ve kültür tarihinde beslendiği gelenekleri de bir değerlendirme ve yorumlama süzgecinden geçirir. Özellikle Antik Yunan düşüncesi ve kültürü, Camus için modern dönemin ve yaşadığı çağın eleştiri ve değerlendirmesi için de neredeyse bir ölçüt ya da zemin olarak karşımıza çıkar. Ancak burada bir düşünsel ya da kültürel nostalji eğilimi söz konusu değildir. Camus, insanı, doğayı ve bu dünya içinde insanın varoluşunun anlamını sorgularken ve aynı zamanda kendi çağının eleştirisini yaparken, düşünce ve kültür tarihinin belli bir dönemi/evresi olarak Antik Yunan, ona göre bugün de anlam taşıyan yönleriyle hatırlanması ve yaşatılması gereken unsurlarla yüklüdür. Onun felsefesinin belli bir tarih ve kültür bilinci temelinde filizlendiğini söylemek mümkündür. Ancak Camus için önemli olan eski değerlerin ve düşüncelerin hatırlanması ve tekrarlanması değil, çağımızın koşulları içinde insanın anlam ve değer arayışında ona bir yol gösterebilmek ve bir yaşama ufku bulabilmektir. Bu noktada geçmişin anımsanması ve değerlendirilmesi güncel ve yaşamsal bir gerekliliktir. Bu nedenledir ki Sisiphos antik bir figür olmaktan çıkıp günümüz insanının varoluş mücadelesini simgeleyen bir karakterle karşımıza çıkar. Camus'nün antik yunan felsefesini ve mitolojisini olduğu gibi ele almaktan çok onu dönüştürmesi ve kendi düşüncesini işleyecek ve somutlaştıracak bir biçimde ele alması söz konusudur.

Çağının koşulları içinde ve çözümü zor sorunlar karşısında neler yapılabileceği konusunda, Camus'nün Antik bilgeliklere, değerlere/ölçülere ve sınırlara büyük önem verdiğini görebiliriz. Camus, 2. Dünya Savaşının etkilerini de yansıtan şu cümlelerinde 20. yüzyıl Avrupa'sı ile Antik Yunan arasında bir karşılaştırma yapar: "Eski Yunanlılar istenci (irade) akılla sınırlandırırken, biz onu aklın eline verdik. Bu yüzden akıl da elini kana boyadı. Yunanlılar için değerler, her türlü eylemden önce vardı ve onu sınırlandırıyordu. Yeni felsefe ise, değerleri eylemden sonraya koyuyor. Olan değil, oluşan değerler var ve biz onları bütünlüğü ile ancak tarih sona erince bileceğiz. Bu değerlerde sınır diye bir şey kalmıyor, gelecek üzerinde de görüşler değiştiği ve değerlerin frenlemediği bir savaş da alabildiğine genişleyeceği için bugünün gelecek inanışları birbiriyle çatışıyor, bağrışmaları imparatorlukların vuruşma gürültüsünde kaynayıp gidiyor, ölçü-

süzlük Herakleitos'a göre, bir yangındır. Yangın dört bir yanı sarıyor; Nietzsche çoktan aşıldı. Avrupa artık çiçeklerle değil, toplarla felsefe yapıyor."(Camus 1982: 29)

Camus, özellikle *Başkaldıran İnsan*'da, sonu devlet terörüne vardığı için tarihteki büyük devrimleri kınayan bir tavır sergiler. Camus'nün temel hareket noktası, 1789'dan bu yana Avrupa tarihinde etkisini gösteren *başkaldırma* olgusudur: baskıya, zulme, sömürüye başkaldıran insanın düşünüş biçimi. Camus'nün amacı, başkaldırma için felsefi bir ölçü, mantıksal bir tutarlılık ölçüsü getirebilmektir. Başkaldırma, bir şeye karşı gelirken, karşı gelme yolu, o yolla ulaşmak istediği amacı sarsıyorsa tutarsızdır. Bundan dolayı, her zaman için başlangıçta başkaldırmayı harekete geçiren değerlere, bütün insanlar için geçerli olması gereken değerlere bağlı kalmak gereklidir. Başkaldırmanın haklılık temeli ancak böylelikle söz konusu olabilir, yoksa kendisi de başka bir haksızlık kaynağı haline gelir. Haklılık temelini sürekli gözeten, yola çıktığı değerlere her zaman bağlı kalan bir başkaldırma: işte Camus'nün yeni bir hümanizmin temeli olarak gördüğü kavram budur.

Camus'nün Avrupa ile Antik Yunan arasında yaptığı karşılaştırmalar ve savunmaya çalıştığı değerler konusunda tarih ile doğa arasında dile getirdiği karşıtlık da önemlidir. Camus'ye göre, 20. yüzyılın en derin uzlaşmazlığı tarih ile doğa arasında karşımıza çıkmaktadır. "Tarih, artık ne kendinden önce var-olan doğayı anlıyor, ne onun üstündeki güzelliği, ne de kendinden üstün olan güzelliği. Onları yok saymak istiyor demek." (Camus 1982: 28) Camus, tarihin getirdiği yıkımlar karşısında doğanın sürekliliğine ve bize hatırlatması gereken anlam ve değerlere ilişkin olarak ise şunları söyler: "Ama doğa hep duruyor karşımızda ve insanların çılgınlığı üzerine kendi sessiz göklerini ve kendi mantığını geriyor, atomun günün birinde ateş alıp aklın utkusu ve insan soyunun tükenmesi ile tarih sona erinceye kadar. Ama, Yunanlılar sınır, hiçbir zaman aşılmaz, demediler. Onlar sınır vardır ve onu aşan belasını bulur, diyorlardı. Bugünün tarihinde onları yalancı çıkaran hiçbir şey göremiyoruz."(Camus 1982: 29) Camus için, sınır/sınırlama kavramı önemlidir. Onun felsefesi de başkaldırı ile değerler arasındaki sınıra/ölçüye dayanır. Camus, 20. yüzyılda unutulan bazı sınırları hatırlatmak ister. Bu noktada Antik Yunan düşüncesi onun uyarlık sorunlarını ele alırken dayandığı kaynakların başında gelir.

Defterler adlı notlar kitabında da şu cümlelerle karşılaşırız: "2000 yıldan beri, Yunan değerine, yılmadan ve sebatla iftira edilmesine tanık oluyoruz."(Camus 2003: 282) Yine aynı kitabına şöyle bir not düşmüştür: "Tarihteki tek ve esas dönemeç olan Helenizmden Hıristiyanlığa geçişi yeniden ele almalı."(Camus 2003: 286) Akdeniz'den kalan düşünce ve kültür mirasının en önemli yönlerininin modern dünyada değerli ve verimli olması gerektiğini düşünen Camus, Crui-

ckshank'ın ifadesiyle, "Hıristiyanlık mirasından çok eski Yunan yaşayış tarzına dönülmesini bugünkü Avrupa'nın en büyük umudu olarak öne sürer."(Cruickshank 2016: 51)

Camus, tarihin her zaman için kanla, haksızlıkla, zorbalıkla dolu olduğunu belirtir. Her türlü koşulda umutsuzluğu ve mutsuzluğu aşmanın yollarını arar. Bunu da herkesten daha üstün ruhlu olduğu için değil, içinde taşıdığı bir sezgi ışığına bağlı olduğu için yaptığını söyler. Bu bağlamda Camus, tarih ve doğa arasındaki çatışmada doğayı önplana çıkaran bir anlayışı savunur. "Alman düşüncesinin tüm çabası, insan doğası kavramı yerine insanlık durumu kavramının, Tanrı'nın yerine tarihi ve antik dengenin yerine modern trajediyi koymaya dayanır. Modern varoluşçuluk bu çabayı daha ileri götürüyor ve insanlık durumu kavramına, doğa kavramındaki aynı belirsizliği katıyor. Artık hareketten başka bir şey kalmıyor. Yunanlılar gibi doğaya inanıyorum."(Camus 2003: 149-150)

Ona göre tarihe karşı doğanın yeniden ayaklanması söz konusudur. "Avrupa gecesinin göbeğinde, güneş düşüncesi, çift yüzlü uygarlık şafağını" beklemekte ve "gerçek yetkinliğin yollarını şimdiden aydınlatmakta"dır.(Camus 1985: 275-276)

Camus, Antik Yunan kültürü ve felsefesinin bazı değerlerinin günümüzdeki anlamı ve işlevini irdelerken aynı zamanda söz konusu değerlerle kurulacak bağın, Avrupa'yı yeniden inşa etmek için gerekli olduğunda ısrar eden bir tavır sergiler. Onun bu bağlamda "karanlıklar felsefesi"ne karşı "güney düşüncesi"-ni/"güneş düşüncesi"ni önerdiğini görürüz. "Bilgisizliğimizi bildik mi, yobazlığı attık mı, dünyayı ve insanı sınırlandırdık mı, bir sevdik yüzü, kısaca, güzelliği bulduk mu, eski Yunanlılarla bir yerde buluştuk demektir. Bir bakıma, yarınki tarihin yolu sanıldığından çok başkadır." (Camus 1982: 31)

Yarınki tarihin yolunun açılması doğrultusunda Camus'nün Avrupa'ya yönelik değerlendirmeleri ve eleştirileri çağından sorumlu bir aydının duruşunu da ortaya koyar. Yaşamın ve yaratmanın kaynaklarını kurutan Avrupa'ya karşıdır Camus. Onun karşı çıktığı ve eleştirdiği Avrupa, bir tükenme ve yıkım süreci içindedir, trajik bir çağı yaşamaktadır. Ancak bütün bunlar umutsuz olmayı gerektirmez. Camus'ye göre trajik ile umutsuzluk birbirine karıştırılmamalıdır. (Camus 1982: 40)

Camus'nün Avrupa'yı Eleştirisi

Camus'nün ortaya koyduğu özgür Avrupa-özgür olmayan Avrupa ayrımı önemlidir. Camus'nün "Bir Alman Dosta Mektuplar"ı, özellikle üçüncü mektubu, onun Avrupa'yı nasıl gördüğünü açıklar. Onun Avrupa'ya yaklaşımında tarihsel serüvenlerin de göz önünde tutulması dikkat çeker. "Sizin için Avrupa denizlerle, dağlarla kuşatılmış, barajlarla kesilmiş, maden ocaklarıyla didiklen-

miş, ürünlerle donatılmış bir yaşam alanıdır ve bu alanda Almanya yalnız kendi yazgısının üstüne bir oyun oynamaktadır. Bizim içinse, Avrupa yirmi yüzyıldan beri insan kafasının en şaşırtıcı serüvenini yaşayageldiği bir ülkedir. Öyle mutlu bir arenadır ki Avrupa bizim için, orada batılı insanın dünyaya, Tanrılara karşı giriştiği savaş bugün en çalkantılı anına varmıştır."(Camus 1982: 120-121)

Camus'nün kendi Avrupa düşüncesi bir itiraz ve eleştiri temelinde yükselir: "sizin Avrupa'nız değildir asıl Avrupa. Sizinkinin birleştiren, ya da coşturan hiçbir yanı yok. Bizim Avrupa'mız ortak bir serüvendir. Bu serüveni, size inat, zekanın rüzgârında sürdüreceğiz."(122)

Camus için, "çaba yüklü, tarih yüklü yaman bir topraktır Avrupa."(s.122) Camus Avrupa'ya yönelik ayrım ve belirlemelerini yaparken, ortaya bir sınır ve ölçü koymaya çalışan tavrıyla da dikkat çeker. "Batının bütün büyük dehalarının ve otuz ulusunun bizimle birlik olduğunu düşünmem yetmiyor bana: Toprağı bir yana bırakamazdım."(s. 123) Ve biliyorum ki, bütün Avrupa'da, doğa ve aklı çılgınca bir kine kapılmadan, utkuların sessiz gücü ile yok sayıyor sizi. Avrupa kafasının size karşı kullandığı silahlar, bu toprağın ekinleri ve çiçekleriyle durmadan tazelenen silahları, aynı silahlardır. Bizim savaşımız, ister istemez, utkuya ulaşacak, çünkü, ilkyazların inadı var onda."(s. 124)

Burada edebi/şiirsel bir üslupla konuşan Camus, uğradığı ve yaşadığı yıkımlar karşısında yeni bir yaratıcı çabaya da vurgu yapar. "Yenildiğiniz zaman her şeyin düzelmeyeceğini biliyorum. Avrupa'nın yine de kurulması gerekecek. Onun her zaman kurulması gerek zaten. Ama hiç değilse, yine Avrupa olacak, yani size şimdi anlattığım Avrupa. Hiçbir şey yitmeyecek."(Camus 1982: 124) Camus'nün umutsuzluğa karşı bir direnç ve umut aradığını görebiliriz. Bu noktada onun insanın anlam arayışı temelinde uygarlık sorunlarına yönelirken sürdürdüğü hümanist yaklaşımın çağdaş bir savunucu olması söz konusudur.

Yaşadığı çağın trajik gerçekliği ile hesaplaşan bir filozof olarak Camus, özellikle nihilizm sorunu karşısındaki tavrıyla dikkat çeker. Nihilizm ve değerler sorunu, onun hem felsefi hem de edebi eserlerinde yer alan sorunların/temaların başında gelir. Bu bağlamda başkaldırma ve değer ilişkisini ele alma ve yorumlama tarzı, Camus'nün hem Avrupa eleştirisinin hem de Akdeniz'e yönelişinin temelini oluşturur. Avrupa'nın (ve kendisinin de vurguladığı şekliyle Fransa'nın) kendini yenilemesi ve yeni bir uygarlık yaratmasının zorunlu olduğunu söyleyen Camus, bu noktada akıldan, yaşamdan, insandan ve bu dünyadan yana bir tavır sergiler. Tarih karşısında doğanın ön plana çıkarılması ya da başka deyişle tarihsel olanın kötülüklerine ve yıkımlarına karşı doğal olan güzelliklerin ve aydınlığın önerilmesi söz konusudur. Bu noktada özellikle "güneş"le simgelenen bir düşünme tarzına Camus'nün bağlı olduğu görülür. Güneş ya da güney düşüncesi ile simgelenen şey aynı zamanda Eski Yunan ve Akdeniz ruhu olarak karşımıza çıkar. Bu bağlamda kültür ve uygarlık sorunlarıyla ilgili olarak Akdeniz'i temel

almasıyla da Camus'nün tutumu ve anlayışı kendine özgüdür. Kültür/uygarlık tipleri olarak Batı'yı Doğu ile kıyaslamadan çok Batı'yı kendi tarihsel serüveni içinde ele alır. Ancak bunalımlarla karşı karşıya olan ve yaşama kaynaklarını kurutmuş Avrupa'nın kendini yenilemesi/yeniden yaratması için gerekli olanakları ve birikimi Akdeniz'de bulmaya çalışır.

Camus'de Akdeniz İmgesi

Akdeniz, bir doğal iklim olduğu kadar bir kültür iklimidir. Bir kültür iklimi olarak Akdeniz düşünce ve kültür tarihinde sıkça işlenen bir temadır. Akdeniz kavramı ve imgesi hem felsefede hem de şiirde karşımıza çıkar. Akdeniz ya da Akdenizlilik nedir? Bu soruya ilişkin çeşitli cevaplar ve görüşler dile getirilmiştir. Bunlardan birkaçına değinmek yerinde olur.

Kültür kavşağı olarak Akdeniz: tarih boyunca çeşitli medeniyetlerin karşılaşma ve etkileşme alanıdır. Zihniyet ve duyarlık olarak Akdeniz, yazarların ve düşünürlerin duyuş, düşünüş ve hayatı algılama şekilleri/tarzları üzerinde etkilidir. Akdenizlilik bir zenginliktir: çeşitli ırkların/toplumların sürekli etkileşim içinde olması, üç kıta ile çevrili olması nedeniyle. Siyasal açıdan ise Akdeniz, huzurlu ve dingin değil, daima çalkantılı bir ortam olagelmiştir. Kimlik açısından Akdeniz, çeşitli ırk, din ve kültürlerden öğeler taşıması nedeniyle melez bir kimliğe sahiptir. Edebiyat açısından Akdeniz, siyasi çalkantılar, savaşlar, mitoloji, sömürgecilik, çok kültürlülük, melez kimlikler ve kimlik arayışları Akdeniz coğrafyasından esinlenen eserlerin ortak temaları olarak dikkati çeker. Mekan olarak Akdeniz, karmaşık yapılı ve gizemlidir. Edebiyat böylesi bir mekanın en uygun ifade araçlarından biridir. Sınırlar açısından Akdeniz, belirsizdir, kesin sınırlar yoktur. Sınırları belirlemede zaman ve mekan da yeterli değildir. Akdenizlilik kimliği kıyı bölgelerinde olduğu kadar kıyıdan uzak bölgelerde de görülmektedir. Burada karşımıza çıkan soru şudur: Akdeniz nedir, sınırları nedir? Bu ve benzer sorulara ilişkin olarak Braudel şunları söyler: "Nedir bu Akdeniz? Binbir şeyin hepsi birden. Bir peyzaj değil, sayısız peyzajlar. Bir deniz değil, birbirini izleyen birçok deniz. Bir uygarlık değil, birbiri üzerine yığılmış birçok uygarlık. Akdeniz'de gezen, Lübnan'da Roma dünyasını, Sardinya adasında tarihöncesini, Sicilya'da Yunan kentlerini, İspanya'da Arap varlığını, Yugoslavya'da Türk İslamı'nı bulur."(Braudel 1990: 7) Bradudel, Akdeniz'in çok eski bir yol kavşağı olmasına dikkat çeker: "Binyıllardan beri, her şey ona koşmuş, tarihinin altını üstüne getirip onu zenginleştirmiştir."(Braudel 1990: 8)

Camus için de Akdeniz'in özel bir anlamı vardır. Avrupa'nın içine düştüğü nihilizm karanlığından ve bunalımdan çıkış yolunu Akdeniz'in güneşine ve aydınlığına yönelmekte görür Camus. Yaşadığı çağın sorunlarından olduğu kadar doğup büyüdüğü coğrafyanın etkisiyle de Camus'nün Akdeniz'e tutkulu bir

yönelimi göze çarpar. Gündoğan'ın da dikkat çektiği gibi, özellikle *Düğün* ve *Yaz* gibi kitaplarında Camus, "Cezayir'in güneşine, denizine, kısacası tabiatına ve kültürüne duyduğu hayranlığı dile getirir ve Avrupa'daki tarihin çirkinliği karşısında Akdeniz'in güzelliğini savunur."(Gündoğan 2018: 39)

Camus, bir denemesinde şöyle der: "Akdeniz'in tragedyası güneşe bağlı, Kuzeyinki gibi sislere değil. Kimi akşamlar, denizin üstünde, dağların eteğinde, gece, küçük bir koyun pürüzsüz kıvrımı üzerine iner ve o zaman sessiz sulardan acı bir olgunluk yükselir. İnsan buralarda anlayabilir ki, Yunanlıların tanıdıkları umutsuzluk, hep güzellik içinden, güzelliğin insanı ezen yanından varılmış bir umutsuzluktur. Bunaltıcı altın sarısı içinden, tragedya yükselir. Bizim çağımızsa, tam tersine, umutsuzluğu, çirkinlikler, kıvrantılar içinde besledi. İşte, onun için, Avrupa korkunç olabilirdi; bereket versin acı, hiçbir zaman çirkin olmuyor."(Camus 1982: 25)

Tahsin Yücel "Akdeniz Havası" başlıklı yazısında kendi yaşama deneyimlerinden de yola çıkarak şunları söyler: "Albert Camus, daha ilk yapıtlarından başlamak üzere, hep ışığı, öğleyi, Güney'i, güneşi göklere çıkardıktan, daha da iyisi, Akdeniz'i ve güneşini tüm doluluğu, tüm yoğunluğuyla yaşadıktan sonra, olgunluk çağının unutulmaz yapıtlarından *L'Homme révolté*'de (*Başkaldıran insan*'da), tüm insanlığın özgürleşmesini Akdeniz'in ışığında (ya da öğlesinde) Akdeniz düşüncesinin özümsenmesine bağlar. Bu arada, Kuzey düşüncesini "yalnız düşünce" diye nitelerken, Akdeniz düşüncesinin öncelikle bir birlik düşüncesi olduğunu vurgular."(Yücel 2011: 172)

Kendi çağını Antik yunan kültürünün değerleriyle kıyaslayarak ele alan Camus, Akdeniz'i bir kültürel ilkim olarak göz önünde bulundurur. Camus, kültürü ve tarihi değerlendirirken doğadan yola çıkan bir yaklaşıma sahiptir. Cruickshank da Camus'nün Yunanistan'a karşı büyük bir tutkusundan söz eder. Ona göre, "Akdeniz erdemlerinin en eksiksiz anlatımını" bu ülkede bulan "Camus eski çağ Yunanistan'ının pastoral uygarlığı ile modern Avrupa'nın çirkin kent rahatsızlığını karşılaştırır. Modern düşünce saltıkçılığı dediği şeyi yererken, eski Yunan düşüncesinin kendi yorumuna göre şüpheci olan ılımlılığını över."(Cruickshank 2016: 50)

Avrupa'nın içinde bulunduğu durum ve sorunlar da Camus'nün ilkçağ dünyasının değerlerine yakın bir ilgi duymasının en önemli etkenleri arasında sayılabilir. "20. yüzyılın tutkusunu kölelik olarak gören Camus, Avrupa'nın medeniyetidense, Akdeniz'in güzelliğini ve özellikle de Eski Yunan düşüncesini yeğler."(Gündoğan 2018: 49) Bu bağlamda ilkçağ felsefesi ve kültüründe karşılaştığımız değerler ve sınır düşüncesiyle yaşadığı çağın gerçekliğini karşılaştıran ve önemli değerlendirmeler ortaya koyan Camus'de doğa ile tarih arasında bir karşıtlık dikkat çeker. Bu noktada Avrupa tarihi temsil eder, aynı zamanda kötülüğü. Akdeniz ise doğayı temsil eder. Tarihin çıkmazları, aporileri Camus'yü doğaya yöneltir.

Camus'nün Avrupa'ya yönelik eleştirileri ve Akdeniz'e olan yöneliminden söz ettikten sonra, son olarak da onun eserlerine ve duruşuna yönelik bazı eleştirileri ele almak yerinde olur.

Camus'ye Yönelik Bazı Eleştiriler

Edward W. Said, *Kültür ve Emperyalizm* kitabının "Camus ve Fransız Emperyal Deneyimi" başlıklı bölümünde Camus'nün edebi eserlerinin Fransız Emperyal gerçekliğiyle ilişkisini değerlendirir ve eleştiriler yöneltir. Said, Camus'nün Fransız Cezayir'inden çıkan ve dünya düzeyinde tanınan bir yazar olduğunu ancak eserlerinde emperyal gerçekliklerin gözden kaybolduğuna dikkat çeker. (Said 2016: 227) Aynı durum Jane Austen, Joseph Conrad, George Orwell için de söz konusudur. Camus'nün yazılarının sömürgeci bir duyarlığın etkisinde olduklarını söyleyen Said'e göre, Camus, Cezayir'de bir Fransız genci olarak büyümüş olsa ve çevresinde her zaman Fransa-Cezayir savaşımının işaretleri bulunsa da, o bunların çoğundan kaçınmış görünmekte ve Cezayir'in yerli Müslüman sakinlerine karşı Cezayir üstünde hak talep eden tuhaf Fransız iradesinin diline, imgelemine ve coğrafi algılamasına bağlı olmayı seçmiştir.(Said 2016: 235)

Said'in Camus'nün edebi eserlerine, başta *Yabancı* ve *Veba* olmak üzere yönelttiği eleştiriler olarak şu hususlar dikkat çeker: Avrupamerkezci geleneğin, varlığını dirençle sürdürmesi, Camus'nün son yıllarında Cezayir'in bağımsızlığı için öne çıkarılan ulusçu taleplere kamu önünde ve hatta şiddetle karşı çıkması, Camus'nün anlatılarında Cezayir coğrafyası üzerinde varlıkbilimsel açıdan öncelikli hak talepleri ileri sürülmesi, Camus'nün roman ve öyküleri çok net olarak Fransa'nın Cezayir'i kendine mal etmesiyle ilgili geleneklerden, deyimlerden ve söylemsel stratejilerden damıtılması.(Said 2016: 235-242) Said'e göre, günümüzde Camus'nün okurları ve eleştirmenleri bu tür iddiaları ve eleştirileri unutmakta ya da hiç öğrenmemekte, çoğu da onun yapıtlarını "insanlık durumu"na ilişkin yapıtlar olarak yorumlayıp işin kolayına kaçmaktadır."(Said 2016: 236)

Camus, faşizme ve nazizme yönelen Avrupa'yı eleştirmekte ve bu bağlamda Antik Yunan felsefesinin ve kültürünün bazı değerlerini hatırlatarak bir çözüm aramakta ve Avrupa'nın(ve Fransa'nın) kendini yeniden inşa etmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bu noktada Akdeniz kavramı, onun uygarlık bunalımı karşısında bir çıkış yolu arayışını temsil eder. Ancak Camus'nün Avrupa'yı eleştirisi Batı'nın paradigmasının sınırları içinde karşımıza çıkar. Said'in de vurguladığı gibi Camus ne Fransız emperyalizmini ne de genel olarak dünyada hüküm süren emperyalist politikaları eleştirisinin konusu olarak görmez. Kendi doğduğu ve yetiştiği coğrafya olarak Cezayir sorunu karşısında Fransa'nın tarafında yer alması, onun bu ülkeye, diline ve kültürüne aidiyetini ve bağlılığını ortaya koyar. Bu durum ise bizi Camus'nün değer felsefesini eleştirel bir değerlendirme yapmaya yöneltmelidir.

Camus'nün nihilizm sorunuyla hesaplaşması ve çağın koşulları içinde bir hümanist tavrı geliştirip sürdürmesi oldukça önemlidir. Fakat onun gerek felsefi gerek pratik ve politik tavır alışlarında Avrupa'nın emperyal tarihini ve gerçekliğini göz ardı etmesi kabul edilemez. Bu durum aslında Batılı birçok filozofun içine düştüğü bir çelişkidir.(Heidegger ve Levinas gibi…) Avrupa kültürü ve felsefesi içinde yer alan bir filozofun eleştirel tutumunu ortaya koyması yine de mümkündür. Nitekim buna ilişkin verilebilecek pekçok örnek de söz konusudur. Camus ise kendi coğrafyasında yıkımlarla karşı karşıya kalan Avrupa'nın dünyanın başka coğrafyalarında yol açtığı yıkımları ve bu konudaki sorumluluğunu unutan bir tavır sergiler. Emperyalizm ve sömürgecilik dışta bırakılarak uygarlıkla ilgili sorunların ve bunalımların ele alınması uygun değildir. Günümüzde emperyalizm, kültür ve uygarlık alanında da kendi tinselliğini ve zihniyetini yaygın ve egemen kılma girişimlerini bütün gücü ve araçlarıyla sürdürmektedir.

Camus'nün, düşünce ve kültür tarihinde kurucu bir yeri bulunan Akdeniz'e ilişkin düşünce ve değerlendirmelerinin, Avrupa kültürü karşısında bir çıkış yolu arayışının da göstergesi olduğunu belirtilmişti. Bu arayışın başarılı olduğu söylenebilir mi? Cruickshank, Camus'nün bir Avrupalı olduğu kadar bir Güneyli ve bir Akdenizli olarak İlkçağ dünyasına ve özellikle eski Yunanistan'a özgü birtakım değerlere bağlı olduğunu belirtir. "Camus'nün düşüncelerine başkalık ve kişilik veren düşünüşünün bu yanıdır. Bence bu gerçek aynı zamanda başkaldırma konusunda onun hem gücünü hem de güçsüzlüğünü açıklar."(Cruickshank 2016: 280) Cruickshank, Camus'nün düşüncesinde ılımlılık ile aşırılık arasında bir çatışmanın bulunduğuna dikkat çeker. Camus, Akdeniz ve güney düşüncesi ile ılımlı bir yaklaşım ortaya koyar, çağının aşırılıklarına başkaldırır. Ancak onun düşüncesi aynı zamanda eskimeyen/değişmeyen değerler temeline dayandığı için bu kez oluşa karşı bir duruş da sergiler. Bu noktada Camus'nün felsefesinde güç ve güçsüzlük birlikte bulunur.

Cruickshank'ın eleştiri ve yorumlarında Camus'nün filozofluğundan çok edebiyatçılığını önemseyen bir tavırla karşılaşırız. Cruickshank, insan ve değerlerle ilgili sorunları ele almada Camus'nün edebi eserlerinin daha bütünlüklü, tutarlı ve güçlü olduğunu vurgular.

Sonuç ve Değerlendirme

Camus, yaşadığı çağın, yirminci yüzyılın sorunlarıyla/bunalımlarıyla hem felsefi hem de edebi eserlerinde hesaplaşan bir sanatçı ve filozoftur. Onun insan ve değerler sorununu ele alırken, uygarlık sorunlarını da tartıştığını görürüz. Bu bağlamda Camus, Avrupa'nın yaşadığı sorunlara çözüm bulabilmek amacıyla, kendi insan ve değer anlayışı çerçevesinde, Antik Yunan felsefesine ve Akdeniz'e yönelir. Camus, Avrupa'nın bunalımlarını ve yıkımlarını aşma olanaklarını İlkçağ Yunan felsefesinin ve Akdeniz'in bazı değerlerinde bulmaya çalışır. Ca-

mus'nün uygarlık sorunları karşısındaki tutumu ve ortaya koyduğu çözümlemeleri ve önerileri önemli olduğu kadar tartışmalıdır da. Avrupa aklının bir temsilcisi olarak görebileceğimiz Camus, yine de Avrupalı aklın sınırlarını Akdeniz'e doğru genişletir. Onun geçmiş kültür ve felsefe değerlerini/kavramlarını çağın koşulları içinde hatırlatması ve düşünsel ve kültürel bir yakınlık kurma çabası da önemlidir. Ancak bu noktada Camus'nün tarihsel bakışı Antik Yunan felsefesi ve kültürü ile sınırlıdır. Yunan öncesi kültür ve uygarlıklar söz konusu değildir. Bu bağlamda Avrupa'nın kültür ve tarih atlasında yer almayanlar ya da göz ardı edilenler Camus tarafından da o şekilde benimsenir. Ancak bununla birlikte Camus'nün düşüncesinde Hıristiyanlık karşısında Antik Yunan felsefesini, Kuzeyin karanlığı karşısında Akdeniz'in güneşini, öte dünya ve aşkın olan karşısında bu dünyanın ve doğanın çıkarılması önemlidir. Yine Camus'nün ortaya koyup işlediği doğa ve tarih arasında, sınır/ölçü ile ölçüsüzlük arasındaki karşıtlıklar da önemli sorunlar durumundadır.

Her filozof gibi Camus'nün de yeterince cevabını bulamadığı sorular vardır. Aynı şekilde bir filozofun çağının sorunlarına yönelik kesin çözümler üretmesi de pek mümkün değildir. Ancak Camus'nün Avrupa'nın uygarlık sorunları karşısında yüzünü Akdeniz'e dönmesi yine de onun Hıristiyanlık öncesi Avrupalı kimliğini hatırlatması, hem bir eleştiri hem de kültürü yenileme ve yeniden yaratma doğrultusunda önemli bir adımdır. Bu noktada bir bakıma Akdeniz'in Avrupa'ya göre insana, yaşama ve doğaya önem vermede daha ileride olduğu düşünülebilir.

Camus, edebiyat eserlerinde olduğu kadar felsefi eserlerinde ele aldığı uygarlık sorunları günümüzde de varlığını sürdürmektedir. Onun kimi düşünce ve tutumlarını kabuk etmesek ve eleştirsek de, Camus'nün geçmişle çağımız ve geleceğimiz arasında kurmaya çalıştığı düşünce ve kültür bağının işlenmesi bugün de yaşamsal bir önem taşımaktadır.

Camus'de de karşılaştığımız gibi, filozofların Avrupa akılsallığını yeniden inşa etme girişimleri önemlidir. Ancak bu bağlamda Avrupa akılsallığının ve kültürünün hegemonyasına dayanak olabilecek bir paradigmanın oluşumuna dolaylı da olsa katkıda bulundukları unutulmamalıdır. Avrupa'yı aydınlanma ile bir tutmak doğru olmadığı gibi, akılla, akılsallıkla özdeşleştirmek de doğru değildir. Aklın her insanda, her toplumda ve kültürde farklı biçimlerde kendini göstermesi söz konusudur. Elbette Doğu'da da Batıda da aklı inancın buyruğuna ve güdümüne verme girişimleri her zaman olmaktadır. Ancak aklı ve akılcılığı yalnızca Avrupa kültürüne ait bir unsur olarak görmemek gerekir.

Bu nedenle aydınlanma döneminden bu yana insanlığın ortak değerlerine dönüşmeye başlayan değerlerin, günümüzde bizzat Batı tarafından hiçe sayıldığını da görmek ve bunun bilincinde olmak gerekir. Kültür ve tarih bilinciyle, uzak bir ideale (bir dünya uygarlığı) yapılacak katkılar, günümüzdeki bunalımın

aşılması konusunda da bir umut kaynağı olacaktır. Yaşadığımız dünyanın/hayatın krizi/bunalımı, başka bir dünya/başka bir yaşama tarzı düşünmek için de bir vesile olarak anlaşılırsa, karşılaşılan bütün olumsuzluklarına karşın, krizin yaratıcı/dönüştürücü bir doğrultuda aşılmasına katkıda bulunabilir.

Uygarlık sorunları bağlamında Avrupa derken, hangi Avrupa'dan söz ettiğimizi bilmek durumundayız. Hangi çağdaki Avrupa, hangi yüzü Avrupa'nın? Yoksa tek başına Avrupa kavramı bir kurgudur, bir tasarıdır. Tarihsel bir kültür olarak Avrupa, bugün kendi çıkmazlarına çözüm üretmeye çabalarken, bize düşen kendi kültürel olanaklarımız doğrultusunda kendi gerçekliğimizi değerlendirmek ve yeniden yapılandırmak değil midir? Elbette, bu yapının oluşturulmasında Avrupa kültürünün taşlarına (unsurlarına) yer verebiliriz. Ama biz Avrupalı değiliz, olmamalıyız. Asyalı ya da Doğulu olmayı da önermiyorum. Önerim, kendi tarihsel-kültürel gerçekliğimizi herhangi bir başka kültürü model alarak çarpıtmamak, kendi kültür yaratıcılığımızı gerçekleştirebilmektir.

Kaynakça

Fernand Braudel, *Akdeniz: Mekan ve Tarih*, Çev. Necati Erkurt, . Metis Yayınları, 1990.

Albert Camus, *Denemeler ve Bir Alman Dosta Mektuplar*, Çev. Vedat Günyol, Say Yayınları,1982.

Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, Çev. Tahsin Yücel, Kuzey Yayınları, 1985.

Albert Camus, *Defterler 2 - Ocak 1942-Mart 1951*, Çev. Ümit Moran Altan, İthaki Yayınları, 2003.

John Cruickshank, *Albert Camus ve Başkaldırma Edebiyatı*, Zepros Yayınları, 2016.

Ali Osman Gündoğan, *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*, Öteki Yayınevi, 2018.

Edward W. Said, *Kültür ve Emperyalizm*, Çev. Necmiye Alpay, Hil Yayınları,4. baskı, 2016.

Tahsin Yücel, "Akdeniz Havası", *Kimim Ben* içinde, Can Yayınları, 2011.

Edvard Munch

HUNTINGTON'IN MEDENİYETLER ÇATIŞMASI ÜZERİNE*

Arş. Gör. Feyruze CILIZ**

Özet: Medeniyetler çatışması denildiği zaman akla ilk gelen isim şüphesiz ki Amerikalı siyaset bilimci Samuel Huntington'dır. Onun ortaya koyduğu "medeniyetler çatışması" tezi kısaca Soğuk Savaş döneminin ardından ortaya çıkan yenidünya düzeninde belirleyici olan unsurun ekonomi, siyaset ve ideolojilerin değil medeniyetlerin olduğu yönündedir. Artık küresel siyaset ve ekonomide güç dengeleri ve sınırlar kültür çizgileri boyunca çizilmeye başlamıştır. Ortaklık ve düşmanlıklar kültürel kimlikler temelinde oluşmaktadır. Dolayısıyla bu yeni düzende dünyayı bekleyen tehlike medeniyetler çatışması boyutunda olacaktır.

Bu çalışmada Huntington'ın medeniyet, kültür, kültür-din bağlantısı, yenidünya düzeni gibi kavramlarına açıklık getirilecek, ardından medeniyetler çatışmasının ne olduğu, bu çatışmada din faktörünün önemi üzerinde durulacaktır. Son olarak medeniyetler çatışması fikrinin temel argümanlarında ne gibi problemli noktalar olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Böylelikle medeniyetler çatışması iddiasının aslında örtülü bir amaç barındırıp barındırmadığı üzerine bir değerlendirmeye varılacaktır.

Anahtar kelimeler: Medeniyet, Kültür, Din, Batı, Çatışma

ON HUNTINGTON'S CLASH OF CIVILIZATIONS

Abstract: When the clash of civilizations is mentioned, the first name that comes to mind is undoubtedly the American political scientist Samuel Huntington. His clash of civilizations thesis briefly is that the toward of decisive factors in the new world order after the Cold War are not the economy, politics and ideologies but civilizations. In global politics and economy, power balances and boundaries have begun to be drawn along the lines of culture. Partnerships and hostilities occur on base of cultural identities. Therefore, the danger that is waited world in this new order will be the clash of civilizations.

In this study, Huntington's concepts such as civilization, culture, relation of culture-religion, new world order will be clarified, and then what the clash of civilizations is and the importance of religion in this conflict will be emphasized. Finally, it will be tried to show the problematic points in the main arguments of the idea of clash of civilizations. Thus, whether the claim of a clash of civilizations actually includes an implicit purpose will be evaluated.

Keywords: Civilization, Culture, Religion, West, Clash

---

* Bu çalışma yazarın yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** Mersin Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, feyruzeciliz@gmail.com

Giriş

Huntington'ın "Medeniyetler Çatışması" tezi Soğuk Savaş döneminin ardından yenidünya düzeninin ses getiren bir tasviri olarak önemli bir etki yaratmıştır. En basit ifadelerle Soğuk Savaş II. Dünya Savaşı'ndan galip çıkmış ABD ile Sovyet Rusya ve bu devletler etrafında toplanmış diğer devletlerin arasında meydana gelen anlaşmazlık ve çatışmanın silaha dayalı olmayan bir şekilde sürdürüldüğü bir dönemin adıdır. Oluşan ikili blok arasında diplomasi gerçek işlevini sürdürmemesi bakımından ortadan kalkmış ve yerini güç ilişkilerine bırakmıştır (Sander, 1989: 224,225). Soğuk Savaş'ın sona ermesi ile birlikte toplumların hayatlarında din ve kimlik açısından yeni bir canlanış ortaya çıkmıştır. Bu çalışmada görüleceği üzere din-kültür bağlantısı medeniyetler üzerinde yeni bir etki ve belirleyicilik kazanmıştır. Örneğin, Soğuk Savaş sonrası küresel bir kimlik patlamasına dünya tanık olmuştur. İnsanlar "Biz kimiz?", "Nereye aidiz?" ve "Bizden olmayanlar kimlerdir?" şeklinde sorular sormuşlardır. Neticede Yugoslavya gibi yeni ulus devlet kurmaya çalışan halklar arasında değil, dünyanın birçok ülkesinde kimlik sorunu yaşanmıştır. (Huntington, 2005: 173).

İlk olarak kültür, medeniyet ve modernleşme kavramlarına kısaca değinmek yerinde olacaktır. Huntington, kültürü; bir toplumu, bir grubu ya da bir milleti bir diğerinden ayıran dil, din, gelenek, tarih gibi bağlayıcı ve birleştirici öğeler topluluğu, medeniyeti ise kültürün en kapsamlı ve en yüksek formu olarak tanımlamaktadır. Ona göre medeniyet kültürel bir varlıktır. Köyler, bölgeler, etnik gruplar, milliyetler, dini gruplar, kültürel çeşitliliğin farklı seviyelerinde ayrı kültürlere sahiptir. Örneğin, Güney İtalya'daki bir köyün kültürü, Kuzey İtalya'daki bir köyün kültüründen farklı olabilir. Fakat her ikisini de Alman köylerinden ayıran ortak bir kültürü vardır. Bu bağlamda medeniyet, insanların sahip olduğu en yüksek kültürel gruplaşma ve en geniş kültürel kimlik seviyesidir. O halde medeniyetler dil, tarih, din, âdet, kurumlar gibi ortak unsurların yanında, insanların öznel olarak kendilerini teşhis etmeleriyle de tarif edilir. İnsanlar çeşitli kimlik seviyelerine sahiptirler. Örneğin, Roma'da oturan bir kişi kendini bir Romalı, bir İtalyan, bir Katolik, bir Hıristiyan, bir Avrupalı, bir Batılı olarak tanımlayabilir. İnsanlar kimliklerini yeniden adlandırabilirler ve bunun neticesinde medeniyetlerin içeriği ve sınırları da değişir (Huntington, 2006: 25).

Huntington'ın, kültürü merkeze almış olduğu bu tezinde modernleşmenin önemli bir yeri vardır. Modernleşme kavramı, Batılı olmayan toplumlarda değişim sürecini açıklamak amacıyla, modern ve geleneksel olarak nitelendirilen iki toplum tipinin karşılaştırılması imkânını yaratmıştır. Bu belirlenimde modern toplum tipinin ne olduğu ortaya konmuş ve modern olmayan toplum biçimi de şekillenmiştir. Modern toplum, belirli bir insan tipini, belirli bir insan-doğa ilişkisini veya belirli bir kültürü, belirli bir iktisadi ilişkiler sistemini ve siyasal yapıyı içermektedir (Köker, 2005:39,40). Dolayısıyla yeni kimlik arayışı modernleşme ile birlikte daha kaotik hale gelmiştir.

Huntington'ın medeniyetler çatışması düşüncesi aslında Bernard Lewis tarafından "Müslüman Öfkenin Kökenleri" adlı yazıda kullanılmıştır ve dolayısıyla yeni bir fikir değildir. Lewis, şöyle der: "şu an daha net görülüyor ki, biz meselelerin ve politikaların ve bunları takip eden devletlerin düzeyini oldukça aşan bir ruh hali ve hareketle karşı karşıyayız. Bu medeniyetler çatışmasından aşağı kalır değil" (Lewis, 1990: 60). Her iki düşünür, ulus devletlerin siyasi yapılanmalarını kapsayan ve aynı zamanda aşan, bütün dünya toplumlarının sahip olduğu kültür düzeyine dikkat çekmiştir. Lewis'ten de önce medeniyetler çatışması tezini telaffuz eden Toynbee'dir. O, medeniyetler ve dinler arasında çatışma fikrini yüz yıl kadar önce ortaya atmıştır. Medeniyetlerin tarihi temelinde dinler vardır fikrini ileri sürmüştür ve bu fikre Türk bağımsızlık Savaşı'nı gözlemleyerek ulaşmıştır (İnalcık, 2006: 9).

***

Huntington Soğuk Savaş'ın ardından ortaya çıkan ve şekillenmekte olan yenidünya düzenini medeniyetler bağlamında düşünür. Ona göre, medeniyetler birbirinden tarih, dil, gelenek ve en önemlisi de din yoluyla farklılaşmaktadır. İdeolojilerin, ekonominin ve siyasetin geri planda kaldığı medeniyetler arasındaki ilişkilerin odak noktasını din merkezli kültür oluşturmaktadır. Medeniyetler insanlığı birleştirmekte ve bölmektedir. İnsanların kendilerini tanımladıkları ve uğrunda ölümü göze alıp savaştıkları şeyler siyasi ve iktisadi çıkarlar değil, inanç, gen ve ailedir (Huntington, 2006: 26,88). Dünya politikası yeni bir aşamaya girmiştir ve bundan sonraki süreç hakkında tarihin sonu, rekabetin geri dönüşü ve milli devletlerin gerilemesi türünden bir takım görüşler ileri sürülmektedir. Fakat bütün bunlar, gelecek yıllarda muhtemel olan dünya politikasının hayati ve merkezi bir yönünü gözden kaçırmışlardır. Yenidünya mücadelesinin esas kaynağı öncelikle ekonomik ve ideolojik olmayacaktır. Coğrafyalar arasındaki büyük bölünmeler ve egemen mücadele kaynağı kültürel olacaktır. Milli devletler yine en güçlü aktörler olmaya devam edecek; fakat asıl mücadele farklı medeniyetlere ait gruplar ve milletler arasında meydana gelecektir. Medeniyetlerin çatışması dünya politikasına hâkim olacak ve medeniyetler arasındaki fay hatları geleceğin çatışma hatları haline gelecektir (Huntington, 2006: 23).

Dolayısıyla yenidünya düzeninde farklı kültürel yapılar uluslararası ilişkileri belirlemede etkin rol üstlenmiştir. Dünya sahnesinde artık medeniyetler ve aralarındaki ilişkiler boy göstermektedir. Huntington'a göre, "ulus devletler dünya olaylarında temel aktörler olarak kalmaktadır. Ulus devletlerin geçmişte olduğu gibi güç ve servet aynı zamanda da kültürel tercihler, ortaklaşa sahip olunan şeyler ve farklılıklar tarafından biçimlendirilmektedir. En önemli devlet gruplaşmaları artık Soğuk Savaş'ın üçlü bloğu değil, dünyanın yedi veya sekiz temel medeniyetidir" (Huntington, 2005: 25). Bunlardan ilki, Ortodoks Rus medeniyetidir. Diğeri Çin kültürünü, Güneydoğu Asya'daki ya da Çin'in dışındaki

başka yerlerin, Vietnam ve Kore'nin kültürünü de kapsayan Sinik medeniyetidir. Bir diğeri Japon medeniyetidir. Bir diğer medeniyet ise Hindu medeniyetidir. Arap yarımadasında doğup Kuzey Afrika, İber yarımadası, Orta Asya, Hindistan ve Güneydoğu Asya'ya yayılan İslam medeniyeti de günümüz medeniyetlerindendir. Batı medeniyetinin ise, M.S 700 ya da 800 yıllarında doğduğu kabul edilir. Bu medeniyetin Avrupa, Kuzey Amerika ve Latin Amerika şeklinde üç kolu olduğu çoğu bilim adamı tarafından kabul edilmektedir. Son olarak da Afrika medeniyeti eklenebilir (Huntington, 2005: 53-57).

Medeniyetler arası mücadele gerekçesi olarak Huntington, altı farklı neden sıralamaktadır. Bunlardan ilki, medeniyetler arasındaki farklılıklar gerçek olmakla birlikte esaslıdır. Medeniyetler birbirlerinden tarih, din, kültür, gelenek ve en önemlisi de din yoluyla ayrılmaktadır. İkincisi, farklı medeniyetlerin insanları arasındaki etkileşim gittikçe artmakta ve bu medeniyet bilinci, ortaklıklar ve ayrılıkların fark edilmesini ve güçlenmesini sağlamaktadır. Üçüncü olarak, ekonomik gelişme ve sosyal değişme, insanları çok uzun süre sahip oldukları yerel kimliklerinden koparmakta ve kimlik kaynağı olarak ulus devletleri zayıflatmaktadır. Bu durum sonucu oluşan kimliksel boşluğu dinler doldurmaya aday görünmektedir. Dördüncüsü, medeniyet bilinci Batı medeniyetinin üstlenmiş olduğu rol tarafından güçlenmiştir. Batı, gücünün zirvesindedir ve Batılı olmayan yollarla dünyaya yön vermek isteyen diğer ülkelerle karşı karşıya gelmektedir. Beşincisi, kültürel nitelikler ve farklılıklar daha az değişme gösterir ve bu farklılıkların uzlaşması siyasal ve ekonomik olanlara göre daha zordur. Son olarak, ekonomik bölgeselcilik artmaktadır. Başarılı olan bir ekonomik bölgeciliğin medeniyet bilinci oluşacak ve bu ancak ortak bir medeniyet içinde kök saldığında başarılı olacaktır (Huntington, 2006: 26-29).

Kolaylıkla fark edileceği üzere Huntington, çatışmaları din ve kimlik ekseninde gruplandırmıştır. O, bir medeniyetin kendine özgü tarih, gelenek, din ve dil gibi unsurlarının farklı bir medeniyet ile kesişme noktasında tarih, gelenek ve dilden ziyade dini ön plana çıkarmıştır. Bu bağlamda medeniyetlerin sınırını belirlemek için derin bir tarih bilgisi ya da araştırmasına ihtiyaç kalmaz. Peki, medeniyet denen olgu bu denli basit yapıda olup, kolaylıkla gözlenebilen bir organizma mıdır? Medeniyetleri çatışmaya götüren en önemli kutup noktalarının bir ucunda hep Batı vardır. Oysa Batı teknolojik ilerleme, ekonomik gelişme, demokrasi ve insan haklarının doğmasında ve daha birçok unsurda önder ve üretken olmuştur. Gelinen bu aşama, her ne kadar dillendirilmek istenmese de Batı'yı kaçınılmaz sona doğru yaklaştıran tehditler olarak algılanır. Ona göre, bu tez şu hipotezleri içinde barındırır:

"Medeniyetler arasındaki farklar ciddi ve mühimdir; medeniyetler şuuru artıyor; medeniyetler arası mücadele, hakîm global mücadele tarzı olarak ideolojik ve diğer mücadele biçimlerinin yerine geçecek; tarihi olarak Batı medeniyeti

içerisinde oynanıp bitmiş bir oyun milletler arası münasebetler artan bir biçimde Batılılaşmışlıktan çıkacak ve Batılı olmayan medeniyetlerin, basit objeleri değil aktörleri olduğu bir oyun haline gelecek; milletler arası sahada başarılı siyaset, güvenlik ve ekonomi müesseseleri medeniyetler arası olmaktan ziyade, muhtemelen medeniyetler içerisinde gelişecek; farklı medeniyetlere mensup gruplar arasındaki mücadeleler, aynı medeniyete mensup gruplar arasındaki mücadelelerden daha sık, daha kuvvetli ve daha şiddetli olacak; farklı medeniyetlere mensup gruplar arasındaki şiddetli mücadeleler global savaşlara yol açabilecek en muhtemel ve en tehlikeli tahrik kaynağıdır; dünya siyasetinin hakîm mihveri "Batı ile geri kalanlar" arasındaki münasebetler olacak, Batılı olmayan bazı bölünük ülkelerdeki elitler memleketlerini Batı'nın bir parçası yapmaya uğraşacaklar fakat bunu başarma konusunda ekseriye büyük manialarla karşılaşacaklar; orta vadeli gelecekte, merkezi bir mücadele mihrakı Batı ve muhtelif İslâmî-Konfüçyen devletler arasında vücut bulacak" (Huntington, 2006: 50).

Huntington, medeniyetler arası savaşın yaşanmış ilk örneği olarak Bosna Savaşı'na işaret etmektedir. Ona göre, Bosna'da özellikle Müslüman cemaatinde kültürel kimliklerin yükselişine tanık olunmuştur. Tarihsel olarak Bosna'da Sırplar, Hırvatlar ve Müslümanlar bir arada barışçıl bir şekilde yaşamışlardır. Ama Yugoslav kimliği parçalandığında bu arızi kimlikler yeni bir şekle bürünmüş ve savaş patlak vermiştir. Çok toplumculuk ortadan kalkmış ve her biri giderek kendini kültürel cemaatlerle özdeşleştirmeye ve dinî terimlerle tanımlamaya başlamıştır (Huntington, 2005: 403).

Ayrıca medeniyetler çatışması sadece iki ya da ikiden fazla medeniyet arasında olacak değildir. Huntington'a göre, medeniyetler arası çatışma yerel veya mikro düzeyde ve küresel veya makro düzeyde olmak üzere iki şekle bürünür. İlki, farklı medeniyetlere mensup komşu devletlerarasında, bir devletin içinde farklı medeniyete sahip gruplar arasında ve eski kalıntılar üstünde yeni devletler kurmaya çalışan gruplar arasında gerçekleşen fay hattı çatışmalarıdır. İkincisi, farklı medeniyetlere sahip büyük devletlerarasındaki çekirdek devlet çatışmalarıdır. Küresel gelişmelerin ve uluslar arası büyük kuruluşların etkinliklerinin şekillenmesindeki göreli etki, silahsızlanma, silah denetimi ve silahlanma yarışlarında ortaya çıkan göreli askeri güç, ticaret, yatırım vb. konularda ortaya çıkan ekonomik güç ve refah bir medeniyet içinde başka bir medeniyetin soydaşlarını koruma ya da ayrımcılık yapma veya topraklarından çıkarma çabalarına maruz kalan halklar, bir devlet kendi değer ve kültürünü başka bir medeniyetin insanına dayatma ya da benimsetmeye kalktığında ortaya çıkan çatışmalar, ülke sınırları çekirdek devletler nezdinde fay hattı çatışmalarına yol açabilmesi uluslar arası politikanın çatışma meselelerindeki klasik sorunlarındandır. Çekirdek devletlerarasındaki meseleler iki durumda patlak verecektir. İlki soydaş grupların yerel savaşçıların desteğini toplarken yerel gruplar arasındaki fay hattı çatışma-

larının tırmanmasından ortaya çıkabilir. Bu durum, muhalefet eden medeniyetlerde çekirdek devletlerin fay hattı çatışmasını kontrol altına alma veya çözüme bağlama yönünde istek yaratmaktadır. İkincisi, medeniyetler arasındaki küresel güç dengesinde meydana gelen değişikliklerden kaynaklanabilir. Güçlü tarafın yanında yer alma daha çok Asya medeniyetlerinin tipik özelliğidir. Çin'in gücünün artmasına karşın, ABD, Rusya ve Hindistan karşıt denge oluşturma çabasına girer. İslam'ın dinamizmi pek çok fay hattı savaşının nedenidir. Çin'in yükselişi de medeniyetler arası savaşın potansiyel kaynağıdır (Huntington, 2005: 306-308).

20. yüzyılda Batı ile İslâm arasındaki çatışma artmıştır. Huntington, bu gelişmenin nedenlerini şu şekilde sıralamıştır. Birincisi, İslâm'ın nüfus artışı, İslâmcı davalara katılan, komşu halklara baskı yapan ve Batı'ya göç eden çok sayıda işsiz ve hoşnutsuz genç insan üretmiştir. İkincisi, İslâmî Diriliş, Müslümanlara kendi medeniyetlerinin ve değerlerinin ayrıcılığı ve önemi konusunda güven tazelemelerini sağlamıştır. Üçüncüsü, Batı'nın kendi değerlerini evrenselleştirme, askerî ve ekonomik üstünlüğünü koruma ve Müslüman halklar arasındaki çatışmalara müdahale etme çabası, Müslümanlar arasında öfke yaratmıştır. Dördüncüsü, Komünizmin çökmesinin ardından İslâm ve Hıristiyanlık birbirlerini büyük tehlike olarak algılamaya başlamışlardır. Beşincisi, Batılılar ve Müslümanlar arasında giderek artan ilişki ve kaynaşma her ikisinde kendi kimlikleri ve farklılıklarına dair bir hassasiyet uyandırmıştır. Müslüman ve Hıristiyan toplumlarda karşılıklı hoşgörü anlayışı gittikçe azalmıştır (Huntington, 2005: 312). Örneğin, 2009 yılında İsviçre'de onaylanan minare yasağı Batılı bir toplumun farklı bir dine karşı hoşgörüsüzlüğünü yansıtmaktadır. İsviçre halkı referanduma gitmiş ve çoğunluk minareye hayır oyu kullanmıştır. Çeşitliliğe hoşgörünün, insana verilen önemin vurgulandığı Batılı bir ülkede böyle bir eğilim düşündürücüdür. Ya Huntington'ın ifade ettiği gibi Batılılar ve Müslümanlar arasında yakınlaşma kültürel kimliklere dönme ve koruma açısından bir hassasiyet yaratmakta ya da İslâm'ın yayılmacı karakterine karşı korku yaratmaktadır.

Huntington'a göre, Batı ile çatışma ihtimali olan bir diğer kültür Doğu Asya kültürleridir. Asyalı toplumlar ve ABD arasında iletişim, ticaret ve yatırım gibi ilişkiler, çıkar çatışmalarına ve çatışma konularının artmasına neden olmuştur. Bunun sonucunda eskiden birbirlerine zararsız ve egzotik görünen davranışlar ve inançlar artık birer tehdit unsuruna dönüşmüştür. Doğu Asya ülkelerinin ekonomik gelişimi, ABD ile aralarındaki güç dengesini tamamen değiştirmiştir. Asyalılar kendi değerlerinin ve kurumlarının geçerliliğini ve üstünlüğünü daha fazla dile getirmeye başlamışlardır. Diğer yandan ABD, kendi değer ve kurumlarının evrensel olduğunu ve Asyalı toplumların iç ve dış politikalarını şekillendirme gücünün ellerinde olduğunu iddia etmiştir. Bu değişim, Asya ve ABD medeniyetleri arasındaki temel kültürel farklılıkları ön plana çıkarmıştır. Konfüçyusçu yaşam felsefesi, otorite ve hiyerarşinin değerini, birey hak ve çıkarlarının tabi kı-

lınmasını, uzlaşmanın önemini, karşılaştırmadan kaçınılmasını, saygınlığın korunmasını ve devletin toplum karşısında, toplumun da birey karşısındaki üstünlüğünü vurgulamaktadır. Bu düşünceleri uzun yıllara yayma ve kazanımları en üst düzeye çıkarma eğilimi hâkimdir. Bütün bu tutumlar, Amerikan inançlarında özgürlük, eşitlik, demokrasi ve bireyciliğin önceliğiyle ve hükümete güvensizlik, otoriteye karşı çıkma, denetim ve dengeleri destekleme, rekabeti teşvik etme, insan haklarını kutsama ve mevcut kazançları en üst seviyeye çıkarma şeklindeki Amerikan eğilimi ile tezatlık oluşturmaktadır (Huntington, 2005: 333,334).

Huntington'ın bahsettiği medeniyetler arası çatışmanın bir şekli olan yerel çatışmalar İslâm'ın da içinde bulunduğu sınır savaşlarıdır. Bu tarz çatışmalar, farklı medeniyetlerin devletleri veya grupları arasında, devletler ile hükümet dışı gruplar arasında şiddet içeren çatışmalardır (Huntington, 2005: 378). Huntington'a göre, İslâm kan dökmeyi seven bir medeniyettir; çünkü İslâm dünyasının etrafı Müslüman ve Müslüman olmayanları içeren bir dizi çatışmalar alanıdır. Örneğin, Bosna, Kosova, Kafkasya, Çeçenistan, Tacikistan, Keşmir, Hindistan, Endonezya, Filipinler, Kuzey Afrika ve Filistin-İsrail çatışmaları. Diğer medeniyetlerden daha fazla Müslümanlar kendi içlerinde çatışmaktadır. Dünyada Doğu yarımküreden Batı Afrika'ya, Endonezya'ya kadar yayılmış 1 milyar Müslüman yaşamaktadır ve diğer halklarla iletişim içindedir. Dolayısıyla Müslümanların diğerleriyle çatışma koşulları daha fazladır (Aydın, 2003: 138,139).

Huntington'ın Düşüncesindeki Açmazlar

Huntington hakkındaki eleştirilere, onun medeniyet tanımındaki tutarsızlığı ile başlamak yerinde olacaktır. O, kesin ve net bir medeniyet tanımı ortaya koyamamıştır. Müller'in ifade ettiği gibi, Huntington Alman geleneğinde "kültür" olarak kullanılan kavramı "medeniyet" olarak ifade etmiştir (Müller, 2001: 33). Huntington ilkin medeniyeti oluşturan unsurları tarih, din, dil ve gelenek gibi kültürel kimlik öğeleri ile özdeşleştirmiştir. Sonrasında din, eğitim, sanat, felsefe, teknoloji ve ekonomi gibi unsurları da içerdiğini belirtmiştir (Huntington, 2005: 482). Böylelikle, medeniyet kavramının içerisine toplumların tarihleri, ataları, inançları, ritüelleri gibi onları bir diğerlerinden ayıran özelliklerin yanı sıra ekonomi, ticaret, bilim, eğitim gibi alanların varlığına ve medeniyet olgusunda yaşamsal bir öneme sahipliğine atıfta bulunmuştur. Öncesinde Alman geleneğine dayalı bir kültür anlayışını medeniyet çatısı altına toplarken, şimdi Fransız ve İngiliz geleneğinde olduğu gibi insanın yapıp etmelerini kapsayan olgulara da atıfta bulunmaktadır.

Huntington'nın medeniyet sınıflamasını neye dayanarak yaptığı da muallâktır. Daha çok dinî sınırlar ve coğrafî temelleri ele almıştır. Fukuyama'nın ifade ettiği gibi, medeniyetler birbirlerinden kolayca ayrılamayacak kadar iç içe-

dir. Medeniyetler birbirlerinden etkilenir ve birbirlerine yakınlaşırlar (Fukuyama, 2006: 206). Medeniyetlerin sınırlarını ya da bir diğer medeniyetler ile temas noktalarının kuş bakışı tahlilini yapmak mümkün değildir. Oysa Huntington'ın medeniyet sınıflamasında bir gelişigüzellik yatmaktadır. Örneğin, Protestan ve Yahudi medeniyetini sınıflamaya katmamıştır. Diğer yandan Afrika kıtasında yaşayan farklı dinleri göz ardı etmiş, orada baskın bir din varmış gibi düşünüp Afrika medeniyetinden söz etmiştir. Dikkat çekici bir diğer nokta, İtalya, Fransa, Avusturya, İspanya gibi Katolik ülkeleri Katolik olan Latin Amerika'dan ayırmıştır. Ve böylece zengin Katolik ülkeleri, zengin Protestan ülkelerle aynı sınıfa yerleştirmiştir. Anlaşılan o ki, Huntington, Batı medeniyetine en zengin ve demokrat görüntüsü verme ve Protestan çoğunluğu en yüksek seviyede tutma savaşı vermiştir (Aktürk, 2007: 160,161).

Ajami'nin ifade ettiği gibi Huntington, Batı medeniyetini bütün ve bozulmamış, ezelî ve ebedî bir gökyüzünün altında su geçirmez olarak bulmuş gibidir. Soğuk Savaş dönemi adeta canlı canlı gömülen İslam, Slav-Ortodoks, Batı, Konfüçyen, Japon ve Hint medeniyetleri üzerlerindeki ağırlık kalkar kalmaz, silkinip tozlarını atmışlar ve birbirlerine olan sadakati elde etmeye girişmişlerdir. Tarih ve kültür içeren medeniyet her daim karmakarışık varlıklar olarak görünmektedir. Oysa Huntington, dünyanın çarpık ve dolambaçlı geçitlerini düzleştirmiş ve bir medeniyetin sona erdiği ve diğerinin başladığı yeri çizmiştir (Ajami, 2006: 52,53).

Huntington, Batı toplumları ve diğerleri arasındaki münasebetlerde diğer toplumları hep alıcı kültür konumuna yerleştirmiştir. Fakat bu, doğru bir tespit değildir. Örneğin Batı, hiç farkına varmadan son 20 yıl içinde Japonya'dan çok sayıda kültür öğesi almıştır; putonlar, tamagoçi, gameboy, walkman, bilgisayar oyunları ve cep radyosu, notebook gibi minyatürleştirme tekniği, iş ortamlarındaki lojistik ve çalışma gruplarına ait endüstriyel organizasyon formları gibi. Dolayısıyla Batı, diğer kültürlerle tek yönlü olmayan bir alışveriş süreci içindedir (Müller, 2001: 103). Bu konuda Huntington'ın aksine Toynbee'nin, şu ifadeleri toplumlar arası alışverişin varlığını gösterir: "toplumlar, başka toplumların meydana getirici öğeleri olmayan ilişki sistemleridir, ama benim görüşümce, Leibniz anlayışına uygun Monad'lar da değildirler. Bütün toplumlar sürekli olarak birbirlerini etkilerler. Türün yaşayan bütün temsilcileri, sadece hayatta kalan çağdaşlarının değil, aynı zamanda gelip geçmiş bütün toplumların miraslarının da etkisi altındadır" (Toynbee, 1978: 46). Yazar Oliver Mongin'e göre, medeniyetlerin vuku bulmasında ve gelişmesinde, birbiri ile etkileşim ve alışveriş içinde olmalarının önemi büyüktür. Örneğin, İslâm ve Batı gibi büyük medeniyetler çevreleriyle alışveriş içinde olmaksızın ortaya çıkamazlardı. İslâm medeniyeti, bazen Pers mirasından, bazen Bizans ve Roma'dan, Türk-Moğol mirasından ya da Batı dünyasından bir takım unsurlar almıştır. Diğer yandan, Batı'nın Arap

dünyasından aldığı şeyler azımsanmayacak düzeydedir. Ayrıca en gözü kara kültürel kimlik unsurları genellikle başkalarından ödünç alınan şeylerle ilgilidir. Örneğin, Fas denilince akla gelen naneli çay, 19. yüzyılda İngiliz tüccarlar aracılığıyla yaygınlaşmıştır. Ayrıca Akdeniz beslenme kültürünün simgesi olan domates, Latin Amerika kökenlidir. Portekiz'in simgesi olan azulejos denen seramik sanatı, Çin yolu ile Pers'ten gelmiştir (Mongin, 2006: 359,360).

Huntington, günümüzde yedi ya da sekiz medeniyetin varlığından bahsetmiş fakat çatışmalar ve savaşları bütün bu medeniyetler dâhilinde değil, sadece Batı ve İslâm medeniyetleri ekseninde değerlendirmiştir. Batı ile İslâm arasına çekmiş olduğu sınırın özünü din oluşturmaktadır. Huntington şu sözleri ile bu sınırı neye göre belirlediği daha net anlaşılacaktır: "Avrupa, Batı Hıristiyanlığının bittiği, İslâm ve Ortodoksluğun başladığı noktada biter"(Huntington, 2005: 232). O halde medeniyetler Stowasser'in de ifade ettiği gibi esasen din tarafından karakterize edilen mitsel sistemler gibidir (Stowasser, :311). Aynı zamanda Huntington, kültürler arası sınırları kabaca tanımlamalarla ortadan kaldırmıştır (Aguirre, 2006: 294). Örneğin, Arap Yarımadasında doğan, Kuzey Afrika, İber yarımadası, Orta Asya, Hindistan ve Güneydoğu Asya'ya yayılan bir İslam medeniyetinin varlığında söz etmektedir. Bu kadar geniş bir coğrafyaya yayılmış olan insanları dil, gelenek, düşünce ve en önemlisi din bakımından müşterek bir hayat yaşadıklarını iddia etmektedir. Oysa Kuzey Afrika'da yaşayan insanlar ile örneğin İran'da yaşayan insanların yaşam tarzlarını, hayata bakış açılarını, geleneklerini, aile yaşantılarını gibi birçok durumu din çatısı altında giriftleştirmek, bir bütün gibi algılamak her kültürün kendine özgü yaşam alanının sınırlarını ortadan kaldırmak olacaktır. Büyük oranda İslâm dinini ortak paydada yaşıyor olmaları aynı dünya görüşü, düşünce yapısı, düşman algılayışı gibi birçok öğede müştereklik sağlamayacaktır.

Huntington'a göre, Batı için sorun bizzat İslâm'ın kendisidir. Başka deyişle, halkı kendi kültürünün üstünlüğüne inanmış ve yeterli güçleri olmayışını takıntı haline getirmiş farklı bir medeniyettir. İslâm'ın sorunu ise Batı'dır. Batı ise, kendi kültürünün evrenselliğine, azalmakta bile olsa üstün güçlerinin varlığına ve bu kültürü dünyaya yayma sorumluluğuna inanmış farklı bir medeniyettir. Bunlar, İslâm ve Batı arasındaki çatışmayı körükleyen temel bileşenlerdir (Huntington, 2005: 322). Huntington özgürlüğün ve dinsel hoşgörünün sadece Batı toplumuna ait olduğu ve özellikle İslâm ülkelerinin bu özellikten yoksun olduğu lanse edilmektedir. Bütün bunların sonucunda dünyada meydana gelen saldırılardan ve çatışmalardan Müslümanlar sorumlu tutulmaktadır. Dünya üzerindeki Müslümanları tek ve özdeş bir kültürün taşıyıcıları olarak görmesi, Batı medyasıyla yayılan ortak bir kanının ifadesidir. Batı medyasında İslâm ile ilgili haberlerde dünyanın değişik ülkelerinde farklı koşullarda yaşayan 1 milyar Müslüman homojen ve birbirinden farklı düşünmeyen bir topluluk gibi gösterilmektedir (Çarhoğlu,

:210). Huntington'ın dünya üzerinde yaşayan bütün Müslümanları bir ve aynı kültürün sahibi olarak görmesi ve benzer düşünce ve eylem sergileyebilecekleri kanaatine varması kültürün doğasına aykırıdır. Din gibi güçlü bir ortak unsurun büyük bir coğrafya tarafından paylaşılıyor olması, kültürün diğer unsurlarını fonksiyonel görmemek olur ki, buda kültürü bütünüyle görmemek, sadece bir yönü ile algılamak olacaktır. Örneğin, Anadolu'dan kalkıp İran'a giden bir insan, benzer ya da ortak yaşanan bir takım - ibadet tarzı, büyüklere saygı, mutfak alışkanlığı, giyim kuşam biçimi gibi - kültürel unsurların varlığını ilk etapta fark edecektir. Fakat sırf bu gibi benzerlikler hayata bakış, duyuş, düşünüş, gelecek tasarımı, yöneten-yönetilen ilişkisinin biçimi, hukuk sistemi gibi birçok olgu üzerinde hemfikir olmayı veya bir şeyin doğruluğu üzerine müşterekliği zorunlu kılmaz.

Huntington'a göre ise, medeniyetlerin dünya üzerinde her alanda söz sahibi olduğu bir döneme girilmiştir. Devletlerarası gruplaşmalar, ilişkiler ve çıkarlar, tarih, kan bağı, gelenek, dil ve en önemlisi de dine göre şekillenmektedir. İdeolojiler ve siyasî kaygılar medeniyetlerin kimlik vurguları ile geri plana atılmıştır. Dolayısıyla gelecekte devletlerarasında ideoloji, siyaset ve ekonomik çıkarlara dayalı çatışmalar değil, kültüre ve özellikle dine dayalı çatışmalar olacaktır. Dünya üzerinde mikro boyutta bir medeniyetler savaşı, Bosna'da yaşanmıştır. Bu savaşta, Katolik Hırvatlar, Ortodoks Sırplar ve Müslüman Bosnalılar kendilerini kültürel kimlikleri ile tanımlamaya ve dini farklılıklarını vurgulamaya başlamışlardır. Huntington'a göre, savaşın esas nedeni bu halkların farklı medeniyetlere mensup olmalarıdır. Bu halkların Ortodoks, Katolik ve Müslüman olmaları öncesinde bir takım olayların tetiklemesi ile farklılığa dönüşmüş ve karşı kutuplarda yerini almıştır. Dünyaca ünlü siyaset bilimci Fukuyama'ya göre ise, Bosna'da yaşanan Katolik Hırvatlar, Ortodoks Sırplar ve Müslüman Bosnalılar arasında meydana gelen ve medeniyetler çatışmasının ilk örneği olarak nitelendirilen savaş, mercek altına yatırıldığında durum bambaşkadır. Bu halklar, tarih ve gelenek bakımından ortak bir Balkan kültürünü paylaşmaktadırlar. Bu müştereklik dini karşıtlıklardan daha güçlüdür (Fukuyama, 2006:206). Bu farklı iki görüşte, dinin çatışmaya yol açan yönü ile dinden daha önemli olabilecek tarih ve gelenek gibi unsurların kültür üzerindeki etkisine değinilmiştir. Din, her daim barışı sağlayan bir güç olmasa da doğrudan çatışmalar ya da savaşlar çıkaran bir güç de değildir.

Ajami, Huntington'ın medeniyetleri baş aktörler olarak nitelendirdiği yaklaşıma karşıdır. Ona göre, medeniyetler ve medeniyetlerin bağlılıklarında şaşırtıcı bir süreklilik hâkimdir. Medeniyetler devletleri kontrol etmezler, devletler medeniyetleri kontrol ederler. Devletler, çıkarlarına geldiğinde kan bağlarını unutur, gerek gördüklerinde ise, kardeşlik, iman ve akrabalığı hatırlarlar (Ajami 2006:61,62). Bu görüşten hareketle Huntington Batı menfaatlerini koruma endi-

şesi ile kültürün can damarları olan gelenek, tarih, din gibi unsurları çatışmaların odak noktası haline getirmiş olabileceği sonucuna varılabilir. Öncesinde Batı Hıristiyanlığı ve İslâm dinî arasında meydana gelen çatışmaların büyük oranda dinden kaynaklandığı mesajını veren Huntington, medeniyetler tezi hakkında sözlerine son verirken ters bir istikamete saparak dinlerin ortak yönlerine, barışçıl ve huzurlu bir gelecekte ki etkin rollerine vurgu yapmıştır. Ayrıca dinler tarafından yön verilen dünya siyasetinde, Çin ve İslâm ülkelerini Batı için büyük tehdit olarak algılayan Huntington, modernleşmenin getirdiği ahlâkî ve manevî çürümeyi görmezden gelmeyerek daha önce düşman olarak gördüğü bu kültürlere dost elini uzatmaktadır. Ona göre: "temel bir "ince" ahlâk düzeyinde, Asya ile Batı arasında kimi ortak yönler bulunmaktadır. Ayrıca, birçok kimsenin dikkat ektiği gibi, insanlığı ayırdıkları ölçü ne olursa olsun, dünyanın büyük dinleri ... kimi kilit değerleri ortaklaşa paylaşırlar. Gayet insanlar evrensel bir medeniyet geliştirecek olsa, bu medeniyet söz konusu ortaklıkların keşfedilmesi ve yayılması aracılığıyla tedricen türeyecektir" (Huntington, 2005: 482).

Tarihçi Emre Kongar'a göre, Huntington'ın Toynbee'den ödünç aldığı tezde, her medeniyet ancak bir meydan okuma ile karşılaştığında ve bununla başa çıktığında gelişir ve devam eder, yoksa gevşer ve yok olur gider fikri barınmaktadır. Soğuk savaş öncesinde, Doğu Bloku Batı için böyle bir tehdit oluşturmakta, bu da onu uyanık, dinamik ve gelişme çizgisinde tutmaktaydı. Sovyetler Birliği çöktükten sonra, Batı rehavete kapılmış ve dinamizmini yitirme tehlikesiyle baş başa kalmıştır. Batı'nın kendini uyanık ve dinamik tutabilmek ve gelişmeyi sürdürebilmek için yeni düşmanlara ihtiyacı vardır, işte bunlar da İslâm ve Çin medeniyetleridir (Kongar, 2004). Çöküşün kaçınılmazlığı gerçeği karşısında kıvranan Huntington, bu durumu tersine çevirmek için bir mucize peşindedir. Oysa her medeniyet büyük değerlerden bir ya da bir kaçını hayata geçirmiştir. Yunan medeniyeti "güzel"i, Roma medeniyeti "hukuk"u, Çin "faydalı"yı, Hindu "hayal" ile "tasavvuf"u, Avrupa medeniyeti "ilmi" değeri gerçekleştirdiği gibi Huntington ise, Batı'nın ne yapıp ne yapmaması konusunda tembihlerde bulunarak Batı'nın kaybettiği ihtişamını geri kazandırma yollarını aramıştır.

Sonuç

Huntington'ın geleceğin dünya konjektörünü belirleyeceği yönündeki din merkezli medeniyetler arası çatışmalar düşüncesi, "medeniyetler çatışması" tezinin çıkış noktasını oluşturmaktadır. Ancak yenidünya düzeninin ideolojilerden, ekonomik ve siyasi güçlerden de öte kültür, kimlik ve din odaklı olacağı düşüncesi ciddi problemlerin habercisi gibi görünmektedir. Batı ve diğerleri şeklinde bir kutuplaşma Huntington'ın perspektifinden "Batı'nın yararına nasıl bir yol kat edilir" kaygısıyla örtüşmektedir. Huntington Batıyı yenilmez, canlı, dinamik, üretken, güçlü, saygın ve ilerlemeci karakteriyle yüceltmektedir. Böyle

bir gücün karşısına İslam medeniyetini büyük bir tehdit olarak koymaktadır. Bu tarz düşüncenin öncelikle hoşgörü ve empatiden yoksun toplumlararası ilişkiler doğuracağı aşikardır. Din vurgusu üzerinden ayrıştırıcı, yıkıcı ve ötekileştirici bu düşünce medeniyetler arasındaki verimli ve yapıcı bağları da zedelemektedir. Huntington'ın bu tezi Batı'nın her daim üstünlüğünü, gücünü pekiştirme ve kaybettiği ihtişamını geri kazandırma yönünde stratejiler barındıran bir kılavuz olarak da görülebilir.

Kaynakça

Aguirre, M. (2006). "21. Yüzyıl 'Medeniyet Savaşları'nın Yüzyılı Olarak Anılacak", Medeniyetler Çatışması, Der: Murat Yılmaz, Vadi Yay., Ankara.

Ajami, F. (2006). Davet: "Fakat Dediler ki Kulak vermeyeceğiz", Medeniyetler Çatışması, Der: Murat Yılmaz, Vadi Yay., Ankara

Aktürk, Ş. (2007). *"Braudel'den Elias'a ve Huntington'a 'Medeniyet' Kavramının Kullanımları"*, Doğu Batı Dergisi 41, Doğu Batı Yay., 1. Baskı, Ankara.

Aydın, M. (2003). Onların Savaşı, Kutup Yıldızı Yay., İstanbul

Çarhoğlu, B. (2007). *"Medeniyetler Çatışması ve Batı Medyasında İslam Söylemi: Almanya Örneği"*, Doğu Batı Dergisi 41, Doğu Batı Yay., 1. Baskı, Ankara.

Dallmayr, F. (2006). *"Medeniyetler Çatışmasının Ötesinde"*, Medeniyetler Çatışması, Der: Murat Yılmaz, Vadi Yay., Ankara 2006,

Emre Kongar, "GOP Neyi Amaçlıyor, Neyi Gerçekleştirebilir?", Genişletilmiş Ortadoğu ve Kuzey Afrika Projesi Sempozyumu, Kasım 2004, İstanbul, Erişim: 15 Mart 2005, http://www.kongar.org/makaleler/gop_neyi_amacliyor.php

Fukuyama, F. (2006). "Savaşların Geleceği", Medeniyetler Çatışması, Der: Murat Yılmaz, Vadi Yay., Ankara

Huntington, S. P. (2005). Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması, Okuyan Us Yay., İstanbul.

Huntington, S. P. (2006). *"Medeniyetler Çatışması mı?"*, Medeniyetler Çatışması, Derleyen: Murat Yılmaz, Vadi Yay., Ankara.

İnalcık, H. (2006). "Tarih ve Politika", Kılavuz Aylık Kültür Dergisi, Mayıs 2006, Sayı: 38

Köker, L. (2005). Modernleşme Kemalizm ve Demokrasi, İletişim Yay., İstanbul

Lewis, B. (1990). *"The Roots of Muslim Rage,"* The Atlantic Monthly, pp. 47-60

Mongin, O. (2006). "Jean-François Bayart ile Mülakat: İdeoloji Olarak Kültürcülük Üzerine", Medeniyetler Çatışması, Der: Murat Yılmaz, Vadi Yay., Ankara.

Müller, H. (2001). Kültürlerin Uzlaşması, (Çev: Ali Çimen), Timaş Yay., İstanbul.

Sander, O. (1989), Siyasi Tarih 1918-1994, İmge Kitapevi, Ankara

Stowasser, B. (2006). "Medeniyetler Arası Diyalog Üzerine", Medeniyetler Çatışması, Derleyen: Murat Yılmaz, Vadi Yayınları, Ankara.

Toynbee, A.J. (1978), Tarih Bilinci Cilt-1, Çeviren: (?), Bateş Yayınları, İstanbul

HEIDEGGER MUAMMASI: "YENİ" HEIDEGGER

William BARRETT*

Çeviren: Selim ÇÖREKÇİ**

"ONDOKUZUNCUSU, yüzyılların en karanlığı", Heidegger bir yerde böyle der. Bu çerçevede, böyle bir yargıya ulaşmak için hangi sebepleri belirttiğine değinmeyeceğim. Fakat, bu yargının gerekçesini bulup, ortaya çıkarmak, bizim için hiç de zor değildir. Eğer, bu yüzyılın J. S. Mill ve Nietzsche gibi birbirine son derece zıt iki düşünürünü ele alırsak; onların karanlığı, bize, bu kadar aradan sonra en az aydınlıları kadar önemli görünmektedir: Faydacılığın azizi Mill, kendi aydınlanmış karmaşalarının dolambaçlı yollarında kaybolmuştu. Nietzsche ise, kendi kavrayış parlaklığının derinliği ile kör olmuş bir şekilde, "Biz kendimizi bilmiyoruz, biz bilme iddiasında olanlar" diye çığlık atarken, kendisinden başka hiç kimse için bu kadar doğru konuşmuyordu. Ondokuzuncu yüzyılın karanlık olduğu hakkında konuşmak, onun büyüklüğünü yok saymak anlamına gelmez ki, Heidegger, bu yüzyılı genişçe ele alıp değerlendirmiş bulunmaktadır. Ancak, en azından sormak zorunda kalırız: Eğer ondokuzuncusu karanlık ise, peki, bizim kendi yüzyılımız nasıldır? Filozof Kant üzerine bir kitabında Heidegger şu sonuca ulaşır:

"Şimdiye kadar hiç bir zaman, bizim zamanımızdaki gibi insanın bu derece fazla ve çeşitlenmiş bilgisine sahip olunmadı. Şimdiye kadar hiçbir zaman, insanın bilgisi böylesine etkileyici ve göz alıcı bir yolla ifade edilmemişti. Şimdiye kadar hiçbir zaman, bu bilgi, böylesine hızla ve kolaylıkla artırılamıyordu. Fakat diğer taraftan, şimdiye kadar hiçbir zaman, insanın ne olduğu bizimkisinden daha az bilinmedi. İnsan, asla bizim zamanımızdaki gibi böylesine bilinmez ve sorgulanabilir olmamıştı."

Eğer, Heidegger'in yukarıdaki yargısında ifade edildiği gibi ondokuzuncu yüzyıl en karanlık bir yüzyılsa, o zaman yirminci yüzyıl da yüzyılların en karmaşığı olarak görülebilir. Burada da, belirtilen bu ifade, tarihi anlamı ve büyüklüğü belki de sadece bu karmaşıklığı yaşamakla gerçekleşecek olan yüzyılımızı önemsiz saymak şeklinde anlaşılmamalıdır.

---

* Bu tercüme şu kaynaktan yapılmıştır: William Barrett, "The Puzzle of Heidegger: The "Late" Heidegger" in **What is Existentialism?,** 2nd. Ed., Grove Pres Inc., 1964, pp. 113-125.

** Selim ÇÖREKÇİ: Hacettepe Üniversitesi Sosyoloji Doktora Öğrencisi, slmcorekci@gmail.com

Çok yerinede olarak denilebilir ki, Heidegger'in kendisi de bu karmaşıklığa belirli bir katkıda bulunmuştur. Çağdaş filozoflar arasında onun etkisi öylesine geniş bir şekilde yayılmaya başlamıştır ki, artık en düşman eleştirmenler tarafından dahi hesap dışı tutulamamaktadır. Bu etki, şimdiye kadar filozofumuzun kendi karmaşık karakterinden de bir şeyler içermiştir: Etki, çağdaş kültürün umulmadık alanlarında boy göstermektedir; diğer taraftan da, güçlü bir şekilde nüfuz etmek zorunda olduğu düşünülebilecek yerlerde ise tamamen ortadan kalkmaktadır. Heidegger'in en büyük etkisi, şüphesiz, Sartre ve Merleau-Ponty kuşağının düşünce çizgisini büyük ölçüde şekillendirdiği Fransa'da oldu. Bununla birlikte bu düşünürler, Heidegger'i sonlarda bir noktaya kadar izleyemediler ve yaklaşım açıları da, "Sonraki Dönem" (veya "Yeni") olarak adlandırdığımız Heidegger'e ulaşmazdan oldukça önce onunkinden kopmaktadır. Etkisi, İtalya, Latin Amerika ve Japonya'da da güçlü olmuştur. Başka yerlerde etkisinin bu kadar güçlü olduğu söylenemez. Şimdiye kadarki Anglo-Amerikan felsefesi düşünülürse, Heidegger'in tanınmış olduğunu söylemek bile zordur ve filozofların dikkatini çekebilmiş olan yazılarından birkaç bölüm ise, genellikle yanlış anlaşılmaların hoşgörüsüzlüğü içinde sınırlı bir kabul görmüştür.

Bu filozofların haklı olmaları da ihtimal dahilindedir, yani Heidegger'in tüm düşünce yolu yanlış ve sonuçta ulaştığı nokta anlamsız ve değersiz olabilir. Lâkin bizzat Heidegger, bir çeşit korkusuz bir kararlılıkla bu ihtimale izin vermektedir: Benimsemiş olduğu düşünce yoluyla ilgili Heidegger'in bize söylediği, bu yolun topyekün bir hata içinde olabilecek türde bir yol olduğudur. Söz konusu hata, bu veya şu kavram veya argümanın dışta bırakılmasıyla düzeltilebilecek bir hata değil; fakat düşünce yolunun üzerinde inşa edildiği temelin tam kendisinde bir hatadır. Karanlığın içine doğru ilerleme riskini göze alan düşünce, koyu karanlıkta da son bulabilir.

Buradaki problem kısmen, bizatihi bütün bir Alman felsefe geleneğinin, cari Anglo-Amerikan anlayışları açısından oldukça şüphe uyandırır bir felsefe olarak kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır. Birkaç yıl önce, Bertrand Russell, Kant ve Hegel'in tarihi felaketler olduklarını ilan ederek bu moda anlayışın esasını ortaya koymuştu. Olabilir; ama o zaman, bu "felaketler"den ayrı olarak son iki yüzyıl içindeki Batı entelektüel tarihini anlayabilmek ve yerli yerine oturtabilmek zor olacaktır. Alman felsefesi, Avrupa halklarının en sorunlusu olan bu kabına sığmaz milletin son derece kendine has tarihine bakılmaksızın anlaşılamayacak biçimlenişiyle, Alman kültürünün nadide bir ürünüdür. Karakteristik itibariyle tam bir Alman ürünü olan bir felsefenin, içinden çıkılması çok zor görünen bir şey olarak dikkatimizi çekmemesi muhtemel değildir. Heidegger, kendisini, kendinden çok emin bir şekilde –ve çok radikal olarak- bu Alman geleneğinin ortasına yerleştirir. Kant ve Hegel üzerine yazmakla, aynı kaideler üzerindeki biri olarak, kendinden önceki bu filozoflarla bir diyalog sürdürmektedir. Bu tür bir diyalog her ne kadar biraz fazla iddialı gibi görülebilirse de, Heidegger'in bu

ölmüş filozofları, başka hiçbir çağdaş yorumcuda sahip olmadıkları bir yaşama geri döndürdüğü de doğrudur. Bu anlamda, onların gerçek mirasçısı ve kandaşı olarak görünen bir isim olarak Heidegger, belki de bu kendine has ilginç soyun son temsilcisidir. Alman felsefesinin tadını nerdeyse hiç tatmamış olup, bu felsefeyi "sağduyunun" fazlaca çarpıtılmış şekli gibi görenler için Heidegger, kendi özgün felsefi dilinin birçok güçlükleriyle hiç de kolay yutulur bir lokma değildir. Ve belki bu noktada, diğer birçok konularda olduğu gibi, daha önce hiç tadılmamış ve hakkında hiçbir fikir sahibi olunmayan şeyi bir kenara bırakmak daha iyidir.

Fakat, meslekten felsefecilerin sınırlandırıcı değerlendirmelerinin ve bir bütün olarak Alman felsefesinin sorgulanabilir karakterinin ötesinde; Heidegger'in üzerinde kafa yorduğu mesele, zamanımız kültürünün genel belirsizliği bağlamında ortaya çıkar görünmektedir. Avant-garde kültürün niteliği odur ki, ne kadar doğru olduğu iddia edilirse edilsin, hiçbir kabulün sonsuza kadar sorgulanmama garantisi yoktur. Her ne kadar, modern hareketin devleri, kendilerini sorgulanmadan azade tutmak isteyen bir tutum benimsemişlerse de; biz, her geçen gün Joyce, Stravinsky ve Picasso'yla ilgili ve bu sanat kreatörleri hakkındaki yargılarımızı kökünden değiştirecek yeniden değerlendirmelerle karşılaşıyoruz. Belki de bu belirsizlik, devrimci dönemlerdeki sanat hayatı için her zaman yaşanmak zorundadır. Tabii ki, içinde bulunduğumuz dönemin, devrimci bir çağ olduğunu söylemek, klişe bir ifade olur. Asıl önemli olan, devrimin nerede gerçekleştiği nelerden meydana geldiğidir. Eğer devrim, sadece daha hızlı bir değişim oranı olarak anlaşılırsa; o zaman, yeni sanat eserlerini, transistorlü televizyonları ve uzaya gönderilen füzeleri, bir gazetenin Pazar-ilavesi ile kutlamaktan öteye gidememişiz demektir. Modern sanatın gerçek devrimci niteliği, halis hikâye formları kreasyonunda değil; ancak sanatçıların, kendi sanatlarını kaynaklarına gitmelerinde ve sanatlarının temel kabullerini sorgulamalarında bulunur. Devrim, geleneğin kalıbını parçalamış bulunmaktadır ama bu yerle bir ediş, sanatı, çok yeni ve önceden hiç tahmin edilemez biçimlere doğru sürüklemiştir. Kendi sanatının kaynaklarına dönerek, karanlıkta bir şeyleri elleriyle yoklarcasına bulmaya çalışan sanatçı, Arthur Honegger'in, "Sanatları gerçekten kaybettik mi?" sorusunda ifadesini bulan, kendi-kendinden şüphede olan bir halet-i ruhiye içinde dahi kalabilir. Bu sebeple, en büyük çağdaş sanatçıların en görkemli eserlerinin bile, nihai anlamda nasıl bir katkı sağladıkları konusunda, bizi, zorunlu bir şüphede bırakmaları tabiidir. Çünkü bu eserlerin hazırladığı geleceği asla tam olarak kestiremiyoruz veya bilemiyoruz.

Avant-garde hakkındaki, bu belirsizlik, bir ölçüde, bizzat Heidegger'le ilgili değerlendirmelerin de bulanmasına yol açmaktadır. Bu belirsizlik, aynı zamanda, felsefede çağdaş sanattaki avant-garde başarılara eş bazı radikal çabalar görmek isteyenler için, Heidegger'e çekicilik kazandıran bir durumdur. Düşünce dünyasında Heidegger'in, kendi alanlarında bir Joyce, Picasso veya erken dönem

Stravinsky'nin eşiti olup olmadığı sorusu, belki biraz gereksiz olsa bile, sorulmuş bir sorudur; ancak şu da oldukça açıktır ki, bu sanatçılar gibi Heidegger de, bir geleneğin kalıplarını parçalamaya çalışıyordu ve bu yoldaki gayretiyle, kendisinden başka ancak bir iki diğer filozofun başarabildiği ölçüde yüzyılımıza damgasını vurmuştur. Örneğin, eğer yaşayan en ünlü filozof denilebilecek Bertrand Russell ile karşılaştırılacak olursa; Russell'in, "modern" değerini nerdeyse tamamen yitirdiği gerçeğiyle şaşkına dönülür. Russell, matematiksel mantığın modern araçlarını kullanma yoluna gider, ama bütün düşünce çerçevesi Descartes ve Hume'dan bu yana değişmeden aynı kalan çerçevedir. Russell'in bıraktığı izlenim, bazı çok bilinen nota düzenlemeleriyle cerbezeli hale getirilmiş mükemmel bir geleneksel sesli senfoni sunan bir bestecininkine benzemektedir. Diğer tarafta, Heidegger, Batı düşüncesinin onyedinci yüzyıl ve Descartes'ten beri –bununla birlikte, gerçekte çok daha büyük bir hedef olarak Eski Yunan'da Batı düşüncesinin doğmasından bu yana- içinde geliştiği çerçevenin bizatihi kendisini değiştirmeyi hedeflemektedir. Böylesine cesurane bir düşünce macerası, düşünürümüzün kendisinin, bu çerçeve dışında kalmaya hazır olduğuna delâlet etmekteydi.

"Sonraki dönem" veya "Yeni" Heidegger söz konusu olduğunda, karşılaşılan en büyük muammalardan birisi, kısaca, Heidegger'in bu Batılı çerçevenin dışında ne kadar mesafe kat etmiş olduğuna veya bir ihtimal de olsa bilmeden mi, bu yoldan saptığına karar verebilmektedir. Bu sonraki safha, hiçbir akademik anlamada artık felsefe diye adlandırılmaz. Heidegger, İngiliz kuzenlerimizin severek ifade etmeyi isteyecekleri tarzda felsefe yapmamaktadır; *düşünmektedir*, bizzat kendisinin belirttiği gibi, muğlak bir kavramsal yapı üretmekten daha çok; Varlığın kaynaklarına açık durmaya çalışmaktadır.

Böyle bir düşünme tarzının, herhangi bir kullanım değerine veya hakikaten herhangi bir anlama sahip olup olmadığı sorusu –bu noktada cevabı verilmemiş olan bir soru- bir yana; şu oldukça açıktır ki, bu düşünme biçimi, bütün Batı felsefesi geleneğinden açıkça farklılaşmaktadır.

Bu konuda, Heidegger'in 1959 ylında son kitaplarından biri olarak basılan, *Dile Varan Yol Üzerinde (Unterwege zur Sprache)* adlı eserinde, kendisiyle bir Japon arasında geçen çarpıcı ve çok açıklayıcı bir diyalog parçacığı vardır. Bizatihi kitabın başlığı, kendi düşünce yapısının bir anlamda el yordamı ile yolunu arayan ve çeşitli denemelere açık niteliğini bize sürekli hatırlatan sonraki dönem Heidegger'in tipik karakteristiğidir: Kitap, Heidegger'in konuya tam ve kesin bir izah getirmesi anlamında dilin mahiyeti hakkında değildir; fakat sadece dilin derin özelliklerinden bir ikisini gün ışığına çıkarabilmeye uzanan bir yol üzerindedir. Diyalogdaki taraflardan adı, "Sorgulayan" olan konuşmacı Heidegger'in kendisidir, o, bazı sorular sormakta ve cevap peşinde koşmaktadır ancak, gayesine ulaşamamaktadır.

İki konuşmacı, geçmiş yıllarda Heidegger'in öğrencisi olmuş *Count Kuki isimli* ve şimdi ölmüş bulunan ortak bir dostlarını anarak söze başlarlar. Japon,

Kuki'nin Avrupa'dan döndükten sonra kendisini Japon sanatı ve şiiri üzerine verdiği derslerine adamış olduğunu söyler: "Kuki, Japon sanat ve şiirini Batı estetiğinin imkân ve vasıtaları ile izah etmeyi denemişti."

Heidegger hemen şüpheci ve eleştirel bir bakışla sorar: "Bunu yapmak zorunda mıydı? *Estetiğe* dönmek zorunda mıydı?"

"Fakat neden olmasın?", diye bir soru ile karşılık verir Japon. "Çünkü" der Heidegger ve şöyle cevap verir: "Estetik, Avrupa düşüncesinin içinde, felsefenin bağrında boy atmış ve serpilmiş bir şeydir ve bu düşünce ile felsefe, Doğu düşüncesine yabancı kalmış olmalıdır."

Japon'a göre ise, Avrupa düşüncesi ve felsefesinin bir ölçüde yabancı oldukları kabul edilebilirdi, ancak, buna rağmen Doğulu, bunlardan gerektiği gibi faydalanmasını da bilmelidir.

"Fakat niçin?" diye sorar Heidegger ve ısrarla devam eder: "Niçin, Batı estetiğine sahip olmak zorunda mısınız?"

Evet diye cevap verir Japon, "çünkü estetik, kendi sanat ve şiirimizi daha iyi anlayabilmemiz için gerekli kavramları bize verebilir."

"*Kavramlara* sahip olmak mecburiyetinde misiniz?"

"Evet, gerçekten bunlara sahip olmak zorundayız" diye cevap verir Japon ve ekler: "Çünkü Batı düşüncesi ile irtibata geçtiğimizden bu yana, dilimizin kavramlaştırma gücünü yitirdiğinin farkına vardık. Dilimizin yitirdiği güç, nesneleri, kesin sınırlarını çizerek belirleyebilmek ve onlardan birini diğeriyle belirsiz olmayacak bir şekilde ilişkilendirebilmek gücüdür."

Bu noktaya gelindiğinde, Heidegger'in söylediklerinden sabrının öfkeyle taştığını nerdeyse duyacak gibi oluruz: "Bu durumu, cidden dilinizde bir eksiklik olarak mı görüyordunuz?"

Ve konuşma bu noktadan sonra, Doğu ve Batılıların birbirlerini yanlış anlamalarının yol açtığı belirsizliklerin sorgulanması yönünde devam eder gider.

Bu küçük konuşmadaki en çarpıcı ve aynı zamanda dikkate değer husus, şudur ki, Batılı olan Heidegger, bütün bir Batı felsefesi örgüsüne karşı Doğu tarafını tutmaktadır. Benzer biçimde dikkati çeken diğer bir nokta da, konuşmada baş suçlu olarak bir felsefe branşının, estetiğin mahkûm edilmesidir ki, estetik, zaten kendi yolu üzerinde taş kesilmeye doğru gitmiş buluna bir felsefe telakkisinden türetilmiş son kemikleşmiş üründür. Felsefe içinde ayrı bir disiplin olarak estetiğin *raison d'être*'si (*varlık sebebi*), geleneksel Hakikat, İyi ve Güzel üçlemesinden kaynaklanmıştır; eğer, mantık ve metafizik hakikat ile ahlak da iyi ile ilgileniyorsa, güzel ile ilgilenen bir felsefe alanı da olmalıdır. Ve Baumgerten bu alan için, Yunanca algısal kavrayış kelimesinden türetilen estetik kelimesini uygun gördü. Böyle bir gelişmenin, felsefi gelenek içinde meydan çıkması oldukça tabii, hatta tam anlamıyla mekanik olmuştur denilebilir. Bununla birlikte, işaret edilmesi gereken nokta şudur ki, daha önceki devirlerinde, Batı düşüncesinde

ayrı bir estetik alanın ortaya atılması söz konusu olmamıştır. Ve Platon'dan bu tarafa büyük filozoflar, bağlam, politika, ahlak, metafizik veya sadece teknik her ne olursa olsun, sanat incelemelerini bu veya şu belirli bağlam içinde yapıyorlardı; bağlam içinde olan sanattı, ayrı ve *sui generis* olarak kendi kendine bir bağlam oluşturmuyordu.

Önceki dönemlerde filozoflar tarafından sadece belirli bağlamlar içinde tartışılmış olan sanatın, estetik denilen ayrı bir deneyim alanı içinde değerlendirilmeye başlanması basit bir tarihi tesadüf değildi. Bilhassa onsekizinci yüzyılda gerçekleşen bu anlayış değişikliği, Baumgarten açısından, sadece bir kavramsal netleştirme konusu olarak gündeme getirilmiş değildi. Ondan önceki büyük filozoflar da, kendi klasik, Hakikat, İyi ve Güzel üçlemelerinin sonuçlarını izlemek hususunda, yeterince titiz olmamış değillerdi. Hayır asıl sebep, sanatın tarihi konumunun ve insanın sanatla olan ilişkisinin değişmesinde yatmaktadır. Grek veya Orta Çağın insanı için, ayrı bir estetik saha olamazdı, çünkü onların sanat tecrübesinden anladıkları şey, bu değildi. Bir Grek tragedyası, Tanrı'nın varlığının ve gizeminin kutlanmasıydı. Bu Varlığı idrâk etmiş olan Yunanlı izleyiciler, oyunu (hakiki anlamda uygulanan bir şey bir ritüel), estetikçinin kendini ondan ayırarak seyrettiği gözle görmezlerdi. New York'ta Daniel'in bir Orta Çağ oyununun sahnelenmesini seyreden modern kültürün insanının, Orta Çağ insanının yaşadığı tecrübeye sahip olması çok zordur. Orta Çağ insanı için bir katedralde icra edilen bu oyun, kutsal bir mekânda gerçekleştirilmektedir ve estetik tasavvurun değil; tersine, tam manasıyla kutsal yazılı emrin tarihi hakikatinin ifadesidir. Onsekizinci yüzyıl, bugünkü nihai biçimiyle müze müessesesinin ortaya çıktığı yüzyıldır. Bütün bu müzelerin, filozofların ayrı bir estetik disiplin geliştirdikleri bir zamanda ortaya çıkması, tamamen tesadüf değildir. Bu iki olgu, başlangıcından sonuna kadar içinde tüm insan düşüncesinin yönlendiği insanın tarihi şartlarına bağlı konumundan neşet etmiştir. Müzede, en heterojen türdeki sanat eserlerini araştıran estetik özne ve dıştan bakan seyirci rolündeyizdir. Buradaki sanat eserleri de, orijinal mekânlarından koparılıp bir araya toplanmıştır. Bir kiliseden, dini bakımdan öneme sahip değerli binaların koridorlarından veya dünyanın yaratılmasına kadar geri giden ve aile resimleriyle tanzim edilen uzun soy kütükleri şecerelerinin bulunduğu eski kale duvarlarından koparılıp getirilmiştir. Müzede, bakış biçimimizin ne kadar incelikli veya zarif olduğu önemli değildir; seyirciyizdir, sadece donuk bir zihinle ve bir tasavvur gezintisi yoluyla, sanat eserini kuşatmış ve özünden koparmış olan bir ortama iştirak ederiz. Bu anlama, biz modernler, hepimiz, estetiğin kurbanları olan "estetikçileriz". Modern insanın Varlık'ı içinde temel bir gerçek olan sanatla ilgili bu değişikliğe uğramış ilişki, tabii olarak, modern insanın sanat hakkındaki düşüncesine de nüfuz etmiş ve bu sebeple, Kant'tan Croce'a kadar modern filozofların tüm estetik tahlillerini de biçimlendirmiştir. Filozoflar bir resmin parçalarına ayrılınca daha iyi görüleceğini varsaymak gibi, önce estetik deneyimin kendisine has niteliği-

ni belirlemeye çalışmaktadırlar: Olması gereken estetik deneyim, hep ulaşılmaz ve neticesiz kalan bir merak, kavramsız bir yargı, bir kavramdan ayrı olarak bir sezgi, yaşantı veya deneyim olmaktan daha çok teorik bir hissi andır, vs. vs. Filozoflar böylece, bilince ait bir gerçeklikten hareket etmektedirler ve düşünceleri felsefi sübjektivizmin çerçevesinin ötesine asla geçememektedir. Bu durum, Kartezyen felsefi dönemde ayrı bir felsefi disiplin olarak ortaya atılması açısından modern estetiğin mahiyeti ile mükemmel bir uygunluk arz etmektedir. Descartes'ten sonra bütün felsefi düşünce, bilincin önceliği bazında temellendirilmiştir. Bir yanda zihin, yani bilinçli özne; öte yanda ise, bu bilincin nesnesi vardır. "Estetik deneyim" terimini kullanır kullanmaz, bu bilinci bir yana ve bir nesne olarak sanat eserini onunla bir bütün oluşturacak biçimde karşısına yerleştiren bir düşünce yoluna, kendimizi kolayca fark edemeyeceğimiz bir tarzda bağlamış oluruz. Artık düşüncemiz, özne ve nesne ikiliğinden hareketle işlemektedir.

Hiçbir şey, Doğuluların sanat deneyimlerinden daha ileri geçemez. Onlar için sanat eserinin temaşası, özne-nesne ikiliğini aşmayı içerir. Klasik Çin ressamı, sübjektifliğin bütün engellerinden kendini arındırmadıkça, kendisini çizeceği karmaşık manzara içinde kaybolmaktan alamaz; ancak tüm bunları arkasında bıraktıktan sonra, özne ve nesne ayrılığının ötesinde olan Tao'yu gerekli şekilde idrak ederse resmini sanki kendiliğinden vücuda getiriverir. Sanat eserinin seyredilmesi de, bu sürecin tekrar edilmesi demektir: İzleyici, kendisinin seyreden olduğunu tamamen aklından çıkarıp unutana kadar, nesneyi algılayan sübjektif bir bilinç olmadığını algılayana kadar ve *Varlık*'ın birliğini özne ve nesne arasındaki suni ayırımla parçalara bölmemeyi kavrayacağı ana kadar, sanat eserine kendisini teksif etmelidir. Çelişkili olarak ifade edilirse, Doğulu yalnız estetik deneyim denilen şey ortadan kalktığı zaman, hakiki bir estetik deneyime ulaştığına inanır. Sübjektif bir bilincin terimleriyle ifade bulan Batı estetiğinin kavramları, mutlak bir sübjektif bilinci aşmayı gerektiren *Varlık*'ın birliği anlayışını izah etmekten uzaktır.

Burada Heidegger'in Batı estetiğine karşı duyduğu rahatsızlık, onun, genel olarak Batı "felsefesini" reddetmesinden -daha sonra aşağıdaki sayfalarda göreceğimiz gibi- daha öteye geçecek biçimde anlaşılmamalıdır. Baumgarten'den bu yana Batı estetikçilerinin göstermiş olduğu çabalar değersiz değildir: Bu sahada modern felsefenin diğer alanlarında ulaşılan başarılara eş parlaklıkta çalışmalar yapılmıştır. Kant'ın üç büyük eleştirisinden en büyüğü olarak, estetiği konu alan, *"Yargı Gücünün Eleştirisi"*ni kabul edenler vardır. Bu kimselerin bazı haklı gerekçeleri de yok değildir. Fakat ne kadar büyük olursa olsun estetik teorisinin bütün başarıları, Heidegger'e göre, filozoflar, Varlık'tan değil de, bilinçten başladıklarından ve böylece kendi düşüncelerini Kartezyen sübjektivizmin çerçevesi içine hapsettiklerinden, daha baştan yanlış bir adım atmaktadırlar. Heidegger tarafından önemle üzerinde durulan bu sübjektivizm, modern düşüncenin başına musallat olmuş acayip ve garip bir heyuladır ve Heidegger'in kendi düşüncesi

ise, bunun tam karşısında yepyeni ve kökten farklı bir tarihi döneme yol hazırlamaya dönük bir gayrettir.

Yukarıda belirtildiği gibi, Heidegger'in "felsefe"den -özellikle Batı mantıksal metafiziğinden- duyduğu rahatsızlığın, metafiziğin pozitivist bir açıdan reddedilmesiyle hiçbir ilişkisi yoktur. Pozitivist için, bütün Batı metafiziği büyük bir gramatik (felsefi) yanlıştır ve bu hatanın kaynağı da, kendi kötü gramerleri ve yanlış dil kullanımlarının kurbanları olan filozofların yaptığı aldatmacada ve yine böylece kendi kendilerini aldatmalarındadır. Bu tür bir yargıya varılmasına yol açan saik, açık-seçikliğe ulaşmak için hiçbir kural tanımayan bir istek olsa da; pozitivist reddediş, en azından Henry Ford'un ünlü sözü "Tarih palavradır" kadar savunulmaz ve düşüncesizce görünmektedir. Heidegger'in geçmişe olan saygısı, onun böyle bir *kultur -bolschewismus* eylemine kapılmasına meydan vermeyecek kadar büyüktür. Heidegger'e göre felsefe, insan tecessüsünün kemale erdirmiş olduğu çok büyük şeylerden bir tanesidir. Fakat, üzerine kazınmış olan insan sonluluğunun bütün sınırlamaları ile geçmiş, ne olursa olsun geçmiştir ve geçmişin anlamını araştıran düşünürün diğer bir görevi de, sona ermiş olan geleneğin yeni imkân kapılarına uzanan yeni bir yol açmaktır.

Bu tarih konusu ve özellikle Batı düşüncesi tarihini, daha sonra geniş olarak ele alacağız. Eğer yukarıda bir Japon'la gerçekleştirilen söyleşi parçacığı, sonraki dönem Heidegger düşüncesinin, Batı geleneğinin ötesine geçtiği gerçeğini ve sonuç olarak da, modern kültürdeki işe yarar birçok diğer benzeri çaba gibi, bu geleneğin bizzat kendisini sorgulama altına aldığını açıkça göstermiş ise bu şimdilik yeterlidir.

Yukarıdaki diyalog, başlığı filozofumuzun dil problemiyle aşırı derecede meşgul olduğunu gösteren bir kitaptan, *Dile Varan Yol Üzerinde'*den alıntılandı. Yalnız bu ilgi bile, başka açılardan çok ayrı olan birçok diğer çağdaş felsefe okuluyla Heidegger'i biraraya getirmektedir. Yirminci yüzyıl felsefesinin alâmet-i farikalarından biri, dil problemi etrafındaki yeni ve esaslı meşguliyettir. Ne var ki bu ortak ilgi, her geçen gün daha fazla sayıda pozitivist-zihinli felsefeciyi sadece mantık ve bilimi incelemeye yönlendirirken; Heidegger tarafından şiir ve sanat dilinin mükemmelliğine doğru yükseltilmektedir. Heidegger'in anladığı biçimiyle şiir, sadece kültürün süsü değil, dilin asıl ve olması gereken biçimidir. Bu açıdan, kendini şiire veren düşünür, şiir aracılığıyla Varlığın anlamını, kendi ölçülerinin biricikliği ile yakalama ayrıcalığını elde edebilir. Bu sonuncusu, Heidegger için problemlerin problemi olduğundan ve biz de onun düşüncesini bir bütün olarak anlayabilmek için bazı esasları belirlemeyi deniyor olduğumuzdan, Heidegger'in şairlerle olan enteresan macerasına bir göz atmak faydalı olabilir.

'UYGARLIK' OLGUSU BAĞLAMINDA 'EKİN' ÜZERİNE BİR DENEME

Tan DOĞAN

Ekinsel ve düşünsel yaşamıma sunduklarından ötürü,
sevgili hocalarım (tanıştığım biricik çağdaş düşünür) Uluğ Nutku'ya
ve (tanıştığım biricik ekin insanı) Nermi Uygur'a
yürek borcumla...

SUNU yerine...

Özce **Uygarlık/Medeniyet**, bir ulus ya da toplumun, özdeksel ve tinsel varlıklarının, **'Ekin/Kültür'** bağlamınca, düşün, sanat, yazın, bilim, uygulayımbilim, ürünlerinin tamamının dile getirilişidir.

Zaman, uzam ve tarihsel süreç doğrultusunda 'Uygarlık' kavramının, binlerce yıl süren gelişim, değişim ve dönüşümlerin uzantısında, insan usunun-duygusunun ve yaratılarının katkısıyla oluşan ürünlerin/eserlerin evrenselliği, yadsınamaz bir gerçektir. Bu gerçeğin özü, çıkış imi, tohumu/kökü 'Ekin'den geçmektedir. Eşdeyişle, 'Uygarlık' olgusunu anlamanın, adlandırmanın, algılamanın ve özümsemenin olmazsa olmazı, *belki de* biricik koşulu, 'Ekin' olgusunu betimlemekten, ayrıntılı olarak sunmaktan geçer.

'Uygarlık' olgusunun özüne, içeriğine, dahası ayırtına varmak için, derinlikli bir 'Ekin Yolculuğu' kaçınılmazdır. Söz konusu 'yolculuk' için, önceliğimiz **'Ekin/Kültür Deyince'** ne/neyi anladığımız, sonralığımızsa **'Ekin, Ekin İnsanları ve Ekinsel Birey Üzerine Birkaç Söz/Birkaç Düşün'**ü dillemektir.

İmdi, dünden bugüne, bugünden yarına uzanan **'Uygarlık Yaşamımız'**ı, daha **'İnsanca Bir Yaşam'** sürecimizde gerçeklemek, düşünsel, duygusal bir yolculukta sürdürmek için, zorlu **'Ekinsel Bir Yol"**a düşme zamanı şimdi.

'EKİN/KÜLTÜR' DEYİNCE

Sözcük Bağlamınca Ekin

Culti/Ö.-Öniş (dişil isim), işletme, sürme, tarım, cultr, /ix-ıcıs (dişil isim), öris (eril isim) tarımcı, çiftçi; bir yerin oturanı, (değişmecesi özendiren, isteklendiren, koruyan kimse; cultür/a-ae (dişil isim) , işletme, ekip biçme, çiftçilik, tarım, (ahlâk, tin) eğitim, oluşum, açınım, yetiştirim, (kişi) saygı, uygarlık, incelik, benzeri anlamları taşımakta Latincede ekin. Bir bireyin bir toplumun düşünüş, duyuş birliğini gerçekleyen değerlerin tümü olarak tanımlanır. Sanat, düşün, gelenek, görenek değerlerini içerir. Özce, bilgi anlamını taşır.

Betimlemeler Bütünü

Kendi iç yasalarına göre, bir toplumun biçimlenip ve biçimlenip gelişmesi, olgunlaşmasını çeşitli alanlarda gerçekleşmesi; tinsel, törel, güzel duyusal; bilimsel, uygulayımsal, siyasal; eğitimsel, dinsel söylencesel, dilsel, sanatsal, düşünsel birer nitem olan ekin, evren, dünya yaşam, insan üzerindeki **betimlemeler bütünü**dür.

Yeni Doğa

İnsansal doğadır, insan doğasıdır, insanın, doğallığıdır ekin. Ereksel üretim sürecindeki aygıtsal varoluşumdur. Eşdeyişle, **'aygıt yapan dirim'**dir insan. Doğasındaki doğal bitkinin uzantısıdır. Aygıtla yaşamak, Doğayı üretmesi, kendi üretmesidir. İlkel doğadan **'insan doğa'**ya. Doğaya karşı, ussallığıyla yengi iyesi olması. Değiştirip dönüştürülmesi, eylemsel erkiyle, devinimiyle, eytişimiyle, başkalaştırılması **'yeni doğa'**yı oluşturmasıyla sonuçlanmıştır.

Ekinsel Varlık Olarak 'İnsan'

Aygıtların üretilmesiyle yetersizliklerini giderme, gövdesini aşma, ilkel doğadan sıyrılma olgusuna ulaşan insan tarihsel, özdeksel bir süreç bağlamında , 'ekinsel varlık' konumuna oturtmayı başarmıştır. Fiziksel insanbilim kuramı da, insanın insan olarak varoluşunu, ussallığının, dinselliği'nin yanı sıra **'el'**ini özgürleştirmesine dayanır. Evrim sürecinden geçen 'ussal dirim' , ön –ayaklı deviminden, iki ayaklı dik yürüyen bir türe dönüşmüş, el örgeninin işlevselleşmesiyle aygıtlar oluşturabilmiştir. Niceliksel de, isimlerin sonucunda, niteliksel sıçramalarla evrimden devrime geçişini gerçekleşmiş, var-olma olgusunu, kendi için varoluşuna dönüştürebilmiştir. **'Aygıt yapan dirim'** olan insan, **'insan doğa'**ya uzanan bir süreçte, toplumsallığın ötesinde, bireysel üretimle yaratıcılık yetkinliğine varmış. , yaşamsal örtüsünü ve örgersel donanımını, örgütsel devinimi sağlayarak, **'ekinsel dirim'** olma özgünlüğüne, konumuna erişebilmiştir.

Söylenceyi dini, sanatı, oluşturan insan, **'ham'**lıktan **'tam'**lığa geçerek **' ekinsel varlık'** olma özelliğini sergilemiştir.

Bireysellikten Evrimselliğe

Evrim kuramı maymunu maymunsan, eşdeyişle maymun-insan, ardından insanımsı ve insansı, derken 'düşündüren dirime' ulaştırır. Türlerin ayıklanma sürecinin doruğunda kendini var kılan dirim olarak insan, hem doğayı hem de doğasına egemen, başat bir olgunluğa ulaşmak koşuluyla yaşamını devinme, üretkenliğe dayandırarak; düşünselliğini, tinselliğini, özdekselliğini, işlevsel kılarak; örgütsel, kuralsal, töresel, türesel ve tüzesel bir dizgi içinde eylemlerini gerçekleyerek; hem us, hem el emeğiyle bireysellikten evrenselliğe ulaşırken **'ekin'** olgusunun anlamını ortaya koymuş olup, bunu sürdürmektedir.

Simgesel Bağlam

Evrimsel kuramda imlenen insan, artık, evrensel yaşamda kendini simgeleştirmiş olmanın övüncünü, utkusuna, ekinselliğiyle varmıştır. Duygusal, düşünsel, **simgesel**; ahlaksal, kuramsal, önermesel söylenen süreçlerini irdeleyen ve betikleyen insan, us-dil birlikteliğiyle, ekinsel dirim olarak günümüze gelmiştir.

İnsanlaştırılmış Doğa

Ekin, insanın doğa içindeki her dönüşümcü deviniminde dirimsellik kazanır. İnsan varlığının görüldüğü her yerde gelişimci değişimle çoğalır. Doğayı doğa için, kendi için, kendi için ve dirimsiz varlıklar için başkalaştıran insanın, ekinselliğiyle, doğayı insanlaştırması söz konusudur. Bu oluşum, salt doğanın değil, insan doğasının da gelişmesiyle koşuttur. Devinen insanın, ussal, dilsel, simgesel, elsel her üretimi, doğası denli doğanın da devinimi, gelişimi anlamına gelmektedir. İnsanın, kendinde olan yansıtması, aktarması, iletmesi benzeri bir üzgünlüğü vardır. Paylaşımcı öz olarak insanın anlağında, çoğalan bu olgu, içsel görünse de vermeyle açılımla aktarımla dışsaldır. Ekinsel dirim olmasının bir uzantısı, bir vargısıdır bu. Doğaya uzanan böylesi devinimler, doğanın değişimselliğini, ekinselliğin yansımasını gerçekler. İnsandan doğaya gerçekleşen bu devinim, özdeksel, tinsel bağlamda geri de döner. Doğanın insanı etkilemesi söz konusudur. Bu bağlamda insan- doğa arasında bir eytişimsellik imlenmektedir. Özdek-tin doğaya yansırken, doğanın değişimi de insanı dönüştürebilmektedir. İmdi denilebilir ki, doğanın etkinsellikle başkalaştırılması, ussal bir dirimsellik aktarılmasının döngüsü kısır değil, devingen, yaratıcı ve üretkendir. Doğanın insanlaştırılması, insandaki doğanın ve doğallığın geliştirmesi, ekine bir başka anlam yüklemektedir. Eşdeyişle, ekin, **'insanlaştırılmış doğa'**dır.

'Uzamsal Varlık'tan 'Düşünsel Varlık'a

İnsan yalnızca gövdesiyle, özdeksel yapısıyla, dirimsel örgenliğiyle uzayda yer kaplamakta eşdeyişle, **'uzamsal varlık'** olmanın yazgısına bilinçsizce boyun eğmemekte; durağanlığa, doğasındaki tepkisellikle yanıt vermekle de **'düşünen varlık'** konumunu kazanmaktadır. Özdek-devim zaman birlikteliğine usu da katan insan, uzamsallığına düşünselliğini de eklemek koşuluyla, ekinsel varoluşunun görüngesini genişletmiştir.

Üretkenlik

Özce insan, ekin varlığının olmasının köklerine, doğayı ve doğasını değiştirip dönüştürmesi, usu, dili denli 'el'ini özgürleştirmesi, aygıt yapma olgunluğuyla, uygulayımsallık, konumuna kendini oturtabilmesi, hamlıktan tamlığa, doğayı ve doğasını **üretken kılma**kla geçebilmesi, duygusallık varlıkların simgesel varlığa dönüşebilmesi, uzamsallıktan düşünselliğe ulaşabilmesiyle sarılmıştır.

Başat Dirim

Başat dirim olarak insan, ekin varlığı olurken, yüzyılların sürecinden süzülmeyi, doğada bulunan türlerle bir savaşım geçirerek başarabilmiş, özgür istenci, anlağı ve anlığıyla yaşamı gösterebilmiştir. Bunu gerçeklerken, hem kendi türünü hem de öteki türleri sömürmediği, yozlaştırmadığı ve yok saymadığı sürece uygarlaşmayı, evrenselleşmeyi sağlayabilmiştir. Sanat gerçeklendiğinde, insanın da tam- uygar varlık olması gerçeklenecektir. Gelişmiş uygulayım aygıtlarıyla sanat ve bilimin oluşturduğu düşünsel başarıların ekinsel yayılması; doğa üzerindeki dayatmacı, sömürücü erkliğinin ve yayılmacılığının sonlanmasıyla anlamlaşacaktır.

İnsan-İnsanlık Tarihi

Kıyanın, yılgının, kıyıcının, dirimsizliğin olmadığı bir zaman diliminin adıdır ekin ve uygarlık. Usun gücünün, anlağın yaratıcılığının, tinin başarıcılığının vargısıdır. Tarihsel bellek, toplumsal birliktelik, tutumsal paylaşımlıktır. Yüz yıllar boyu süren yeğinliğin, yılgının, savaşın, sorumluluğundan, sonuçlarından, töresizliğinden, **'insan tarihi'** kaçamaz... Yadsınamaz, olumsuz, yıkıcı yok edici bu gerçeğin yaratıcıları da yine us iyesi, anlak iyesi, **'insan'**lardır: Bencil dayatmacı erkli, sömürücü ve yayılıcı insan. Ekin, uygarlıkla koşut gitmediği, gelişmediği, olumluluk ve yapıcılık üstüne kurulup çoğalmadığı sürece, **'insanlık tarihi'**nin betiği tıkanacak, kararacak ve bir utanç anıtına dönüşebilecektir. Doğasını donatmayan. Usunu kullanmayan insandır, doğayı bozan, yozlaştıran, yokluğa sürükleyen. Hiçbir çıkar, yok etme olgusuna türellik katamaz. Doğasal ve yönetimsel çıkarlar, dizgeler, öznellikleri adına insanlığı sömüremez, yok sa-

yamaz. Tarih, savaşların nedenini ortaya koyarken, dinsel olsun, anlamsal olsun, yayılımsal olsun, her olguyu bağlamda karşımıza diken iki olgu, yine ekin ve uygarlıktır. Dirimsizlerin, sayrıların üzerinde oluşan hiçbir yapı, hiçbir topluluk, toplum ya da ulus, erdemli, övünçlü, ussal ve insansal sayılmaz. Gönenç için yoksulluk, varlık için yokluk oluşturmanın onanacak nedeni olamaz. Başat dirim olmak uygulayımı geliştirmekle, başka dünyalara ulaşmakla ussal, ekinsel ve uygar olunamaz. İnsanın üst yetisi, doğayı ve doğasını tutsak kılmak değil, ekinselliğin gerçek anlamına varıp, özgürleştirmektir.

Ekin-Uygarlık İlintisi

Ekin- uygarlık ilintisi özgürlük için de geçerli ve koşuldur. Bağımlı, tutsak, dayatılı ekin, insanın özüne ve gür üretimine aykırı düşer. Tekerlekli, takımerkli, soyluerkli; zorlu ya da buyrukçu baskılamanın dayatıcılığını oluşturmak koşuluyla, erklerin, çıkarsallılarına, gönençselliklerine yöneltme yolunu seçmişler, her türlü üretimi kendilerine döndürmüşler, uç imler yaratarak sınıf ayrıklarına neden olmuş, sömürü içerikli dizgelerinin yaylımcılıkla genişlemesini sağlamışlardır.

Toplumsal Değişim

Göçebe toplumda yaşayan insanın doğayla ve yaşamla barışıklığı, özgür ve eşit konumu, toprak iyesi topluma geçmesiyle, yerini, köle ve eşitsiz koşullara bırakmış; sonrasında oluşan sınıflarla, özel iyelikli derebeylik dizgesinden, günümüz anamalcı dizgesine, düzenine dek gelinebilmiştir. Üretimin, emeğin ve uygulayım düzeneklerinin **insanlık yararı**na, adına kullanabilmesi, barışsal, yaşamsal, bilimsel, ekinsel bir dünya oluşturması söz konusuyken, anamalcı dizgenin uzantısı olarak, çıkarsallığa, dayatmacılığa, tekelciliğe, sömürü ve yayılımcılığa yöneltmesi sonucuna varılmıştır. Bu imde, elerkinden, halkerkinden söz etmek gerekir.

Elerki

Tüm yurttaşların, aralarında ayrım gözetmeksizin katılacağı yönetim biçimidir elerki. Sınıf egemenliğine karşı, eşitliği benimseyen, özgürlüğü savunan halk yönetimidir. **Halk**ın kendini yönetmesi, halk adına yönetilmesidir. Bu yönetimdeki yönetim kurulu, erkini halkın istencinden alır. Örgensel siyasal topluluk olarak tüzel bir varlıktır. İnsanın varoluşuna, özgürlüğüne, saygınlığına değer veren, birlikte yaşamın sorumluluğunu üstlenen bir dizgedir. Doğrudan halkı seçtiği halk sözcüklerince gerçeklenen, insanı erek bilen, halkı söz iyesi bilen, kılan düzendir.

Özgürlük

Özgürlük, siyasal-dizgede varlığını elerkiyle gerçekleştirirken, baskıdan, dayatmadan, zorlamadan; kısıtlamadan, boyun eğmeden, buyurmadan, uzak durduğu sürece anlamına yaklaşabilir. Tüzelliği, türelliği, töreliği dışlamadan, sorumluluk bilinciyle gerçekleşen özgür istençler, elerkinin yürürlüğünü, işlevini çoğaltır. Üretimin artırılması, yetilerin sergilenmesi, uygulayımsal, toplumsal, düşünsel örgenlerin devinmesidir elerkide özgürlük.

Kurumsal Değil, İnsansal

İnsanla değil, doğaya, üretim sürecine buyurma söz konusudur elerkinde. Kişilerin, yönetim **kurumlar**ının, kuruluşlarının doğrudan çıkarları değil, halkın gönenci, çıkarları önemsenir. Düşün ve davranım eylemlerinin dış etkenlerinden bağımsızlığı, yaşamın insancıllığı erektir. Özce, insanın özünün günlüğü; özgürlüğüdür elerki...

Varoluşsal Süreç

Yasal toplumlarda özgürlük, dilediğini sınırsızca yerine getirme değil, istenilmesi gerekeni, sorumluluğunca gerçekleşmedir. Kendini özgür kılma başkalarını tutsak kılmamayla doğru orantılıdır. Kişinin özgürlüğü bir başka kişininkiyle koşut gelişir, varoluşur. Yetkenin yetkisi sınırlı olmalıdır. Bir yetkiyi dizginleyen bir başka yetkidir. Özgürlük, hem yönetim hem de halk için olduğu, sürece anlamlılık kazanır, eşit bölüşümün, paylaşımın varlığı serilir. İnsanın biricik tutsaklığı, özgürlüğüdür. Varoluştukça özgürleşir insan. Bir insanı tutsak kılmak, kendini onunla tutsaklaştırmaktır. Doğanın ve toplumun nesnel yasallığını algılamak, insanın iç-dış doğa yasalarını ayırdına varıp, yine geliştirebilen insan için söz konusudur özgür oluş. İnsanın kendine olan istenci, doğal eğilimlerine yönelme, usunu özerkleştirme, çevresini değiştirmedir insan için özgürlük. Ve üretken olma, oluşturma, ekinsel varlık olmadır; özce varoluşudur.

Değişim-Dönüşüm Sürecinde İnsan

İnsanın varoluşu, varlık oluşmadan ne sonra ne de öncedir. Ulusal, dilsel ve simgesel dirim olan insan, varoluşunu varlığında içselleştirir, dışsallaştırır. Sınırsızca ve sonsuzca **değiş**in, **dönüş**en varlığın somut biçimlerinde bulur varoluşunu. Özdekselliğiyle varoluşsallığı arasında, us-dil birlikteliğinden kaynaklanan bir devinim söz konusudur. Bu devinim, insanın özdekle, tinle, usla olan ilintisi, eytişimidir.

Varoluş-Özgürlük İlintisi

Ülküsellik/idealizm ve doğa ötesi/metafizik anlatılar, öğretiler, varlığı varoluştan ya da varoluşu varlıktan üstün kılma yanılgısına düşmektedir. Tarihçi

özdekçi düşün, özdek-varoluş birlikteliğini imler ve bu olgunun devinimle değişen, dönüşen insanı sonsuza dek varlaştığını sınırsızlığını vurgular. Bu bağlamda **varoluş,** özgürlüğün yaşanması, irdelenmesidir.

Ekinsel Dirimliğin Önkoşulu

Varoluşunu gerçekleyen, özgürlüğünü yaşayan, doğasının ve doğanın aydına varan, insan, hamlıktan tamlığa geçişini, ilkellikten uygarlığa sıçramanın, etkinsel dirim bağlamında**, önkoşul**larını sağlamış demektir.

Veriş-Alış İlişkisi

İnsan doğayla insanlaştırılmış doğanın barışıklığı, evrimden devrime ulaşan insanın varoluşunda, özgürlüğünden çoğalır. Yaşamın, yeryuvarı, evreni; dirimli- dirimsiz tüm varlıkları yok saymamak, birlikte yaşamını yadsınamaz gerçeğini algılamak, **veriş-alış ilişkisi**ni yer yuvarını olguları arasındaki eytişimi irdelemek, evrimsellikten devrimselliğe dönüşmek, gerçek anlamda tutsaklıktan kurtulmak, eşdeyişle, özgürleşmek, ekinselleşmek, uygarlaşmaktır.

Ekin-Yaşam Bağı

Yaşamda yer kaplayan her şey gerçektir ve her dirim denli yaşam hakkına iyedir. Etkinsel insan, yaşamı tümüyle onaylayan, benimseyen ve savunan insandır: Yaşamın dışında, yaşamla ilişkisi olan hiçbir şeyi bırakmamak koşuluyla... Ne var ki her şeyi onamak, olduğunca yaşama geçirmek değildir: Bu bağlamda değerli olan Değiştirmenin ve dönüştürmenin ekinsel donanımının/birikiminin **içselleştirilme**sidir; yaşama geçmesi...

EKİN, EKİN İNSANLARI VE EKİNSEL BİREY ÜZERİNE BİRKAÇ SÖZ/ BİRKAÇ DÜŞÜN

Ekinsel Yaşamın İşlevi

Ekin denildiğinde, salt eğitim-öğretim düzeyi anlaşılmaz bir birey için. Yazınsal eğilimi, sanatsal yaklaşımı, tüzesel, türesel bilgisi; töresel tutumu, geleneksel-göreneksel dağarcığı, toplumsal gerçekçiliği; evrensel görüşü benzeri olguları da içerir ekin. Ekinsel birey, ekin insanı olmamakla birlikte, üretmemesine; diyelim yazıp yontmamasına karşın, ekinsel üretimlere duyarlı, etkinlikleri izler, toplumunu, toplumları ve dünyayı eleştirel bir bakış doğrultusunda değerlendirir, sorgular. Üretenlerle tüketenler arasındaki ekinsel veriş-alış, ancak bu bağlamda işlevsel, anlamsal bir çizgide soluklanır, yaşar ve çoğalır. Üretim denli, üretimden pay almak, üretime katılmak da ekinsel yaşamanın kendidir. Yazar olmak denli okur olmak, ressam olmak denli resmin izleri olmak da hem önemli hem de yadsınamaz bir gerçektir.

Ekin İnsanları ve Erekleri

Ekin insanlarının ereklerinden biri de, ekinsel bireylerin oluştuğu bir toplum, bir dünya içinde yaşamaktır. Emek, paylaşıldığınca çoğalır ekin adamı için. Salt kendi için üretmek yanlısı olanlarla, üretimlerini insanlarla paylaşma özlemini taşıyanlar arasında ayrım söz konusudur. Biri, ürün, ürün içindir derken, öteki, ürün, herkes içindir söylemini imler. Bu bağlamda, siyasaların da etkisi yadsınamaz. Kimi anamalcılıktan yana uğraş verirken, kimi de toplumsallık erekli üretimi benimser. İnsanın bireyselliğinde kalması, dışa açılmaması, kapalı kutu konumunu sürdürmesi; ekinsel ürünleri paylaşmaması bir görüşü dile getirirken, öteki görüş de, toplumsallığı, dışa açılımı öngörür. Görüşleri, siyasalar doğrultusunda çoğaltmak olası. Ne var ki, bir siyasanın tekelinde ürün vermek de, dayatmacı bir tavrın kölesi olmaktan öteye gidemez. İnsana, seviye, toplumsal bölüşüme, paylaşıma yönelmeyi erdem sayan bir ekinsellik karşısında, yönetim biçiminin sözcülüğünü üstlenen bir başka, sözde ekinsellik... Tarihsel betikler irdelendiğinde, erklerin yazıncılarının ve sanatçılarının azımsanamayacak denli olduğuyla karşılaşılmaktadır. Düzenin ya da yönetim biçiminin tanıtımını yapan, onu destekleyen, yanlılığına yeni yandaşlar ekleme uğraşını benimseyen böylesi nice insan, dayatmacılığın tutsaklarından başka bir şey değildirler. İnsanı dönüştürmeye, yaşamı savunmaya yönelmek yerine, can korkusuyla ya da gönençli bir yaşam adına, her türlü düzen yanlısı ürünü sergilemeyi kendilerine ilke edinen nicesi, ne uyanışın ne bağımsızlığın ne de özgürlüğün erdemli insanlarından olmuşlardır.

Ekin İnsanı Olmanın Bedeli

Geçmişin karanlık dönemlerine bakıldığında, siyasallara, yönetim biçimlerine, yaşamalara karşı duran ekin insanlarına; sanat ve yazın erlerine ve bilim insanlarına denk düşülmektedir. Doğru bildiklerini söyleme, yazma uğruna canlarından olmayı bile göze alan bu onurlu, erdemli insanların usları, yürekleri ve ürünleridir aydınlık dönemleri yaratan. Düşünlerini, kalemlerini, fırçalarını düzene tutsak kılmayan bu değerlerle dayatmacılığa karşı durulmuş, özgürlük savaşımı verilmiş ve insanın bağımsızlığına ulaşmanın yolları gözler önüne serilmiştir. Yakılan, kılıca, giyotine başları vurulan, baldıranı içen, darağacına çekilen ekin-adamlarına borçluyuz bu günlerimizi. Geçmişin güç koşullarına, geri kalmış düşününe, sömürü düzenine karşın, ekinselliğinden ve bilimselliğinden ödün vermemiş insanlardır insanlığın gerçek savunucuları; kimi zaman ürünleriyle, kimi zaman bedenleriyle.

Aydınlanma-Yüreklilik Bağlamı

Ekin ve bilim tarihimizi, yine bu insanların ürünlerinden öğrenmek koşuluyla irdeleyebiliyoruz. Bilgilenimlerimiz, onların özverili uğraşlarının sonrası-

dır, uzantısıdır. Çağlarını sorgulamak, içinde bulundukları koşulları betiklemek, ürünlerini gerçeklemek, onların, onları anlamamızı, özümsememiz adına bize sundukları birer kalıttır. Ürettiklerine yenilerini katıp güzel insanlık ülküsü doğrultusunda uğraş vermek düşüyor bizlere; daha uygar, daha ekinsel ve bilimsel, daha **aydınlık ve yürekli bağlam**da.

Ekin İnsanlarını Anlamak-Algılamak

Bir solukta, üç-beş tümceyle düşün, yazın, sanat ve bilim tarihini irdelemek olmaz. Onların direnişlerini, erdemli yaşamlarını, ülküsel uğraşlarını anmak denli anlamak da gerek. **Sokrates**'in baldıranı bal eylemesini, **Giordano Buruno**'nun ateş dansını, **Babeuf**'ün giyotine baş kaldırışını; Nesimi'nin usu ve yüreği yerine derisini yüzdürüşünü, **Pir Sultan**'la **Şeyh Bedrettin**'in İngiliz sicimini sarakaya alışını usa vurmalı. **Pascal, Montaigne** ve **Moliere**'in dinden uzaklaştırılması, **Gelileo**, **Campanella** ve **Prinelli**'nin yargılanması, sorgulanması ve acı çekmesinin ardında yatan gerçekler iyi ve doğru bilinmeli. Onlar, kişisel sorunlarından öte, insanı, doğayı, dünyayı ve yaşamı ilgilendiren sorunlarla uğraşmış, bu yolda yaşamlarını sunmayı erdem bilmiş gerçek değerler, kalıcı insanlardır. Toplumsal kaygıları, insanların geleceğine dönük kuşku ve bilinmezlikleri, yaşamsal ve kişisel kaygılarının önüne geçirme yetisine, onuruna ve erkine iye bu insanların ürünlerini, kalıtlarını algılamak, salt birine saygı duymak değil, ekinselliği savunmak anlamını da içerir. Kaç insan vardır, ölümüne yaşayan ve ürün veren? Kaç insan vardır, insanlık adına acıyı bal eyleyen? Kaç insan vardır, mut, gönenç adına yoksulluk ve erinçsizliği yeğleyen? Yazın, sanat, bilim etkinlikleriyle geleceği amansızca izleyen, özgürlüğü, bağımsızlığı ilke edinen, gerçeklerden ödün vermeyen, yüreklerini ve uslarını pazara sunmayan, emeklerini ekmek edinen, ürünlerini herkesle bölüşmeyi bilen, güzel bir dünya özlemini erekleyen ekin-adamlarını anlamak, algılamak, onların düşünlerini çoğaltmanın önkoşuludur.

Ekinsel Birey

Ekinsel birey, yazın, sanat, bilim benzeri ekin ürünlerini derinlemesine irdeleyen, betimleyen, özümseyen, sonrasında doğru çıkarımlar yapabilen, düşünselliği doğrultusunda bilgi birikimini, ekin dağarcığını yaşama geçiren, ulusallık denli evrenselliği de benimseyen, özgürlük, türe, tüze benzeri kavramları, olguları, insan hakları doğrultusunda savunan bireydir. Doğal olarak, insan, dünya ve evren üzerine bir siyasası, yaşam üzerine bir görüşü ve buna dönük bir yaşam biçimi-biçemi de söz konusudur. İnaksallıktan/dogmatizmden öte, tutuculuğun dışında, geçmişe özlemin uzağında, çağdaşlık, uygarlık ve aydınlık kavramlarını benimsemesi, durağanlık yerine devingenliği algılayıp uygulaması, yazgıcılık yerine üretkenliği içine sindirip uğraş vermesi, yönetimin dışında değil, içinde etken olarak belirleyiciliği üstlenmesi, sömürülen bir kitleye değil, hakkını, tüzesini arayan ve doğruları doğrultusunda savaşımı üstlenip, usuna ve yüreğine

güvenerek direnmesi, ekinsel bireyin belirgin özellikleridir. Betikleri inceleyen, olguları değerlendiren, siyasaları eleştiren, sorgulayan ve yaşamını, tüm insanlığın yaşamı içinde algılayan, bölüşümü tüm düşün ve uygulayımda çoğaltan, yazınsal, sanatsal ve bilimsel yapıtların, betiklerin kendi için de üretildiğini bilen, bundan yararlanan ve başkalarına aktaran birey, toplumsal, ulusal, evrensel birey olmasının yanı sıra, ekinsel bireydir de.

Hakları ve Özgürlükleri Savunan İnsanlar

Sömürü düzenleri, erklerin yönetimleri çıkarcı ve kendi gönencini sağlayıcı bir yaşamı gerçekler. Halkın özgür istenci, hakları ve gönençleri değil, tutsaklıkları, baskı altında yaşamaları, yoksulluk içinde ürettiklerini erke sunmaları söz konusudur. Dayatmacı, tutsakçı, ezici böylesi düzenler ve yönetimler, tarih boyunca insanı ve yaşamı savunmak yerine, üst sınıf konumuna soktukları kendilerinin yaşamını bolluk içinde sürdürmelerini ereklemişlerdir. Emeğin ve insanın değersiz kılındığı, toprak ürünlerinin el ürünleriyle birlikte erke bağışlandığı, töre, tüze benzeri kavramların erkin istenci doğrultusunda uygulandığı yüzyıllarda hakları, özgürlükleri savunan insanlar, nice işkence yöntemiyle, nice acılarla ya sindirilir ya da öldürülürdü. Bu bağlamda, direten, karşı çıkan, insanlık ülküsü doğrultusunda ölmeyi göze alan ve ölen gerçek aydınlar, geleceğin muştusu adına ne bilimsellikten ne de ekinsellikten ödün vermişlerdir. Yüzyılların derinliklerinden günümüze gelindiğinde, gericiliğin, yayılımcılığın, sömürücülüğün özlendiği nice insan, emek ve yaşam satıcısının düşleri karşısında dikilmeyi, hem tarih, hem insanlık, hem özgürlük, hem de uygarlık adına gerçeklemeliyiz. Ekinsel ve bilimsel olgulara iye/sahip çıkmak, onları savunmak, insanlığı, yarınları savunmaktır: Tutsaklığa, sömürüye karşı! Ekin insanlarıyla, ekinsel bireylerle, insanla...

Son Söz yerine…

'Uygar olmak!' insanca/insancıl yaşamanın ön koşulu, 'Evren'le, 'Dünya'yla, 'Doğa'yla ve 'İnsan Doğası' dediğimiz kendi doğamızla barışık yaşamak için. Böylesi bir konumun koşulu da **'Ekin'** olsa gerek. **'Uygarlık-Ekin'** koşutluğu/birlikteliği hem şimdilerin hem de geleceğin yeryuvarının soluğu, usu, duygusu denli değerli bir içerik içermekte. Bu içeriği içselleştirmek için çıkış imimiz, 'Ekin'di, yine 'Ekin.' Saltık hakça ve özgürce bir gelecek gerçekleşir umudunu taşımak, düşten, düşülküden, düşüngüden, düşünden yaşama geçmek dileğimiz olmaktan çok, yaşanılırlığımız olmalı oysa. Yine de çaba, direnç, savaşım/mücadele istencimiz olmalı. Yoksa yokluk kaçınılmaz, sevgisiz-saygısız, paylaşımsız, *özce* ekinsiz, uygarlık yoksunu, insanlıktan çıkmış bir yeryuvarda…

ARİSTOTELES: "ERDEM'E ÖVGÜ" YA DA "DOSTLUĞUN ÖLÜMSÜZLÜĞÜ" ÜZERİNE*

Çeviri, Derleme, Yorum: Hasan GENÇCAN

"Şiir, insanın ününü ve erdemini ölümden korur."
BAKKHYLİDES

Özet: Aristoteles ölen dostu Hermeias'ın anısını canlı tutabilmek için bu övgüyü yazar. Aristoteles tarafından onun ölüm karşısındaki tutumu vurgulanmaktadır. Hermeias bu tutumu nedeni ile ölümsüz bir şan edinmektedir. Bu ölümsüz şan, soyut bir anlamın / değerin yüceltilmesi / tanrısallaştırması olarak Erdem ile özdeşleştirilmektedir. Bu yüceltme / tanrısallaştırma da, Aristoteles'e ait güçlü bir duygu durumunun dışa vurumu olarak dile getirilmektedir.

Anahtar Sözcükler: Övgü/leme, Erdem, dostluk, ölümsüzlük, bellek / anı, şan / onur, tanrısallaştırma / yüceltme, soyut anlam / değer, duygulanım…

Ο ΑΡΙΣΤΟΤΈΛΗΣ: Ο ΎΜΝΟΣ ΓΙΑ ΤΗΝ ΑΡΕΤΉ Ή ΑΘΑΝΑΣΊΑ ΤΗΣ ΦΙΛΊΑΣ

ΠΕΡΙΛΗΨΗ: Ο Αριστοτέλης γράφει τον ύμνο αυτό για να κρατήση ζωντανή τη μνήμη του νεκρού φίλου του Ερμία.Τονίζεται από τον Αριστοτέλη η στάση του μπροστά στο θάνατο. Ο Ερμίας εξαιτίας της στάσης αυτής αποκτά μια αθάνατη δόξα. Αυτή αθάνατη δόξα ταυτίζεται με την Αρετή σαν θεοποίησης μιας αφηρημένης έννοιας . Και αυτή θεοποίηση εκφράζεται σαν το αποτέλεσμα καποιού δυνατού συναισθήματος του Αριστοτέλη.

ΛΕΞΕΙΣ ΚΛΕΙΔΙΑ: Ύμνος, Αρετή, φιλία, αθανασία, μνήμη, δόξα, θεοποίηση, αφηρημένη έννοια, συναίσθημα...

Aristotelesçi "Hymnos"un Anlamsal Çerçevesi:

Ύμνος : "Hymnos" sözcüğünün kullanıldığı bağlamla belirlenebilecek birden çok anlamı vardır. Örneğimizde, metnin kısalığı nedeni ile sözcük, yalnızca genel anlamda bir "övgü" olarak çevirilebilir. İçeriğinin günlük yaşamı aşan bir

* Bu çalışmada, Διογένης Λαέρτιος "Βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων" Βιβλίον Ε'- ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ Diogenes Laertios, "Tanınmış Filozofların Yaşamları ve Görüşleri" 5. Kitap, Aristoteles ss.156-159 temel kaynak olarak alınmıştır.

anlam taşıması nedeni ile "övgüleme" denebilir. Öte yandan, Aristoteles okulunda günlük yinelemeye elverişli kullanımı nedeni ile bir çeşit ritüel olarak yemek duasını çağrıştırsa da, sözcüğün "şarkı" olarak çevirilmesi uygun olacaktır. Ancak, kutsal ayinlerde gerçekleşen anlamında bir "ilahi"den burada söz edilemez. Benzer anlamlı kullanılan sözcükler ἄδω (ádo): τραγουδώ (tragoudó): seslendir-mek, şarkı söylemek.

"Erdem" (Arete) Sözcüğün Temel Anlamları:

ἀρετή : αρετή η [aretí / areté]: Erdem sözcüğünün şu temel anlamlarından söz edilebilir:

1. Olumlu nitelik-lerle (kişi ya da nesneler için) donanımlı olma, karizma
2. Var / geçerli olan ahlak ile uyumlu olma, ahlaksal mükemmellik. Eski Yunan söylencesinde ahlaksal mükemmelliğin kişileştirilmesi. Değim olarak kullanımı: "Erdemin ve kötülüğün yolu"
3. İnsan ilişkilerinin ve etkinliğinin belli bir kısmına (savaşsal, politik, dinsel vb.) yüklenen özellikle olumlu nitelik

Övgü'nün Arka Düzlemi: Tarihsel-Toplumsal Koşullar

Aristoteles'in bu övgüsünü kavrayabilmek için öncelikle yaşamının genel çizgilerine, sonrasında Hermeias bağlamındaki koşullara göz atmak yararlı olacaktır.

Aristoteles'in Yaşamında Önemli Adımlar:

384 Aristoteles Selanik yakınındaki Halkidike bölgesinde antik Stageira'da doğar. 3.Amyntas (393'lerde kral olur, 370'de ölür.) Makedonya'yı devlet haline getiren kişi 2. Filip'in (doğum 383- suikast 336) babasıdır. Aristoteles'in babası Nikomakhos, 3.Amyntas'ın doktorudur. Suida sözlüğünde kendisinin 6 tıp ve 1 fizik / doğa kitabı yazdığı söylenir.

367 Anne ve babasını yitirince, kendisi ile babasının dostu olan Atarnea'da (Dikili / İzmir) yaşayan Proksenos ilgilenir. Proksenos, 17 yaşındaki Aristoteles'i Platon'un öğrencisi olması için Atina'ya gönderir. Platon ölünceye dek (367-347 yılları arasında) 20 yıl boyunca derslerini izler.

347 Politik nedenlerle Atina'dan, Atarnealı Hermeias'ın daveti ile Assos'a geçer. Ksenokrates ile birlikte Assos'a yerleşir. Assos'ta Platoncu söylemciler Erastos ve Koriskos yöneticidir. Kendilerine Akademi'nin bir şubesini açmaları için Atarnea egemeni Hermeias tarafından olanak sağlanmıştır.

342 Ekim ayında 2. Filip, B. İskender'e öğretmenlik yapması için Aristoteles'i davet eder. Aristoteles 6 yıl Makedon Sarayı avlusunda öğretmenlik yapar.

341 Aternealı Hermeias öldürülür. Bunun üzerine Aristoteles "Erdem'e Övgüleme"yi yazar.

336 Babası 2. Filip öldürülünce B. İskender tahta çıkar.

335 B. İskender, Thebai kentinin direnişini kırınca bölgede egemen olur. Bunun üzerine Aristoteles Atina'ya yerleşir. Musalara ve Apollon'a atfedilmiş bir korulukta "Lykeion" (Lise) okulunu kurar. B. İskender'in kendisine verdiği çok büyük miktardaki para ile Aristoteles görkemli yapılar ve stoalar inşaa eder. Okulunda kurduğu kütüphane, İskenderiye ve Bergama'ya örnek oluşturur.

323 Haziran B. İskender'in öldüğü öğrenilince, Makedonya karşıtı politik devinimin taraftarları Aristoteles'in kişiliğinde Makedonlardan intikam alma fırsatını yakaladıklarını düşünürler. Rahip sınıfı ve İsokrates Okulu, Demofilos aracılığı ile Aristoteles hakkında "saygısızlık" suçlamasında bulunur. Gerekçesi, Delfi'de Hermeias'a bir sunak oluşturması ve üzerinde Erdem'e övgüleme içeren yazı yer alan bir heykel dikmesidir. Aristoteles, kendisi hakkında suç duyurusu yapanların gerçek niyetlerini anlar ve 323 yılında Khalkida'ya gider. Annesinden kalan evde 2. eşi ve 2 çocuğu ile kalır.

322 Aristoteles, ekim ayının 1'i ila 22 arasında bir tarihte mide rahatsızlığından üzüntü ve melankoli içinde yaşamını yitirir. Cenazesi Stageira'ya getirilir. Onurlandırılarak gömülür.

Hermeias'ı ölüme götüren süreç ve övgünün yazılmasının arka düzlemi:

Hermeias[1] O.Z.Ö. 350'lerde Platon'un okulundan Aristoteles'in arkadaşı, Batı Anadolu'nun o dönemdeki iki önemli kenti Assos (Behramkale / Çanakkale) ve Aterna (Dikili / İzmir) olan bölgenin yöneticisidir. Demosthenes, Hermeias'ın Makedonya kralı Filip ile politik bağları olduğunu söyler. Hermeias'ın Perslere yönelik planların neler olduğunu iyi bildiğini ve işbirlikçi tutumlar sergilediğini belirtir.[2]

Hermeias, içlerinde Theofrastos'un da olduğu bazı arkadaşları ile birlikte Aristoteles'e Assos'a gelmeleri için teklifte bulunur. Aristoteles bu teklifi kabul eder ve 347-345 yılları arasında Assos'ta kalır. Hermeias, bir zamanlar Sirakuza yöneticisi 2. Dionysios'un Platon'a teklif ettiği gibi, Aristoteles'in de, kendi yaşadığı ortamı söylemciliği ile ışıltılı bir yer kılmasını arzulamaktadır. **2**

Aristoteles ve Hermeias hem dostluk, hem de akrabalık ilişkisi ile birbirleriyle bağlantılı idi. Didymos'un bize bildirdiğine göre[3], Aristoteles'in eşi Pythia, Hermeias'ın yeğeni ve evlatlık kızıdır. 342-341 yıllarında Aristoteles Büyük İs-

[1] Ortak zamansallık öncesi 377'lerden 64'e dek, yaklaşık 4 yüzyıl varlığını sürdüren, günümüzde İzmit, İznik (dönemin başkenti) ve Bursa kentlerini içeren Bitynia Krallığı döneminde köle olarak doğmuş, efendisini öldürdüğü söylenen, çocuğu olmayan bir yönetici (tiran)- söylemcidir. (Bkz. Souida Sözlük (10.yy.) Hermeias maddesi s.463)

[2] Bkz. ΔΗΜΟΣΘΕΝΗΣ: Κατὰ Φιλίππου δ' (10). Demosthenes : -Makedonya kralı Filip - Philippos'a Karşı, (10,32)

[3] Bkz. Didymos (6, 6, s.23 Diels-Schubart). İskenderiyeli Didymos, "khalkenteros" (işinde alabildiğine azimli olan) nitelemesi ile döneminde tanınmış, Aristoteles'ten 300 yıl sonra yaşamış önemli bir filologtur.

kender'in yanında iken (yaşadığı bölgenin Persler tarafından atanmış yöneticisi / satrapı[4] olan) Hermeias'ın Rodoslu satrap Mentoras tarafından tutuklanıp Pers Kralı 3. Artakserkses'e teslim edildiğini öğrenir.

Artakserkses, Makedonya kralı (B. İskender'in babası) Philippos'un projelerini öğrenebilmek için Hermeias'a işkence yapar. Ancak Hermeias boyun eğmez. Ölmeden az önce dostlarına bir mektup göndermek ister. Bu mektupta, onlara, "*felsefeye uygun olmayan hiçbir şey yapmadığı*"nı bildirir.[5]

Hermeias'ın bu duruşu, Aristoteles üzerinde çok büyük etki yapar / izlenim bırakır. Öğrencisi Büyük İskender'in bölgedeki kent devletler üzerinde egemenliğini kurması üzerine 338 yılında Atina'ya geri döner. "Lykeio"yu (Lise'yi) kurar.

Aristoteles, Hermeias'ın anısını iki biçimde canlı tutmaya çalışır. İlk olarak, Delfi bilicilik odağına, anısına bir heykel diktirir ve burada yer verdiği yazısında Hermeias'ın tutumunu yüceltir. İkinci olarak, kurduğu okulda, onun anısını canlı tutmak için her gün seslendirilen övgüsünü yazar.

Hermeias Sözcüğünün Anlamı: "Ahlaksal ölçüt / ilke"

Sözcüğün kökeni belirsiz. Belki "ἕρμα" (érma) "taşlar yığını", belki de "εἴρω" (eíro): "bağlantı kurmak / bağlantılandırmak" eylemi / fiilinden geliyor.

Okyanusbilimde "erma" denizciler için tehlikeli nehir ağızları, delta, çakıl taşları, toprak yığını anlamında kullanılır.

Metaforik olarak "**bir kişinin tutumunu, duruşunu yönlendiren ölçütler/ ilkeler"** anlamındadır. Sözcüğün, ele aldığımız konuya en uygun olası anlamı bu olsa gerek. Sözcüğün günlük kullanımına örnek, "Herhangi bir durumda bizi uğraştıracak konu, **ahlaksal ölçüt**ün olmamasıdır." tümcesi de bu anlamı desteklemektedir.

Hangi "mousa" / esin perisi, erdemi yüceltmektedir?

Burada "Erdem'e övgü" hymnos ile ilgili 3 tane esin perisinden söz edilebilir:

Erato (Ερατώ): Lirik (duygusal / aşk) şiirleri ve ilgili şarkıların esin perisidir.

Melpomene (Μελπομένη): Sevinçli şarkıların esin perisidir. İsmi "melpo" fiili / eyleminden türer ve "hymno", "şarkı, ilahi söyleme" anlamına gelir.

Polymnia (Πολύμνια) Kutsal hymnosların ve etkileyici konuşmanın esin perisi idi.

Anlatılarda birebir adı dillendirilmese de, ayrıksı işlevleri olsa da, burada, aşk ya da sevinç duygularına yer olmadığına göre, konumuzla ilgili olan esin perisi (mousa) Polymnia gibi gözükmektedir.

---

[4] Pers egemenliğinde 23, 24, 28 hatta 33 adet yönetsel bölgeye "satraplık" adı verilir. (Khşatrapa: Satrap) Antalya'dan Edremit körfezine dek uzanan Batı Anadolu sahil yerleşimleri (Pamfilya, Likya, Karya, İyonya, Eolya bölgeleri) "Yauna" satraplığı olarak geçer. Bkz. İran Tarihi, Şemseddin Günaltay, ss.170-171, TTK, 1987, Ankara

[5] a.g.y. Didymos 6, 15-17 3

Aristoteles Öncesi Hymnos Geleneğinde "Erdem'in Övgülenmesi"

Aristoteles'in Hermeias'a atfen dillendirdiği övgüleme, belli bir söylemsel geleneğe dayanmaktadır. Bu geleneği kavrayabilmek amacı ile çeşitli araştırmacılar tarafından da dile getirilen erdemle ilgili şiirlerin neler olduğunun tarihsel taramasını yapmak konumuza ışık tutacaktır. Yaptığımız çözümlemede, yeri geldikçe bu ilişkililik vurgulanmaktadır. Yaptığımız taramada konumuzla ilgili şu örneklerle karşılaştık:

Hesiodos (8-7.yy.)

Hesiodos çağından beri geleneksel Yunan bilgeliği, erdemin kazanılmasının pek çok zorluk ve güçlüğü yenmeyi / aşmayı gerektirdiğini vurgular.

Ancak, tanrılar ter dökmeyi koydular önlerine,

ölümlülerin. Uzun ve keskin bir yol onun –ona ulaşmak- için

ve başlangıçta yıpratıcı. Ancak, doruk noktasına ulaştığın zaman

sonrasında kolay olacaktır, her ne kadar zor olsa da.[6]

Simonides (556-469)

Bir gelenek der ki, Erdem ulaşılması zor kayalıklarda yer edinmiştir,

kutsal bir mekanda, tam arıklığın egemen olduğu.

Ölümlüler –insanlar- onu gözleri ile göremezler,

yalnızca yürek sızısı / acısını çeken, içinde ter döken kişiye gözükecektir,

yalnızca yiğitliği ile o yüksek doruklara ulaşabilenler aydınlanacaktır.[7]

Bakkhylides (518-452)

Musalar (esin perileri / kaynakları) ile ilişkilendirme, bir şiiri, övgü dolu / övgüleyici kılmaktadır. Burada vurgulanan görüş şudur: **Şiir, insanların ününü ve erdemini ölümden korumaktadır**. Bakkhylides bu durumu şu dizeleri (3,90-2) ile dillendirir:

…Ölümlülerin erdeminin ışıltıları / pırıltısı sönmez,

bedenleri ile birlikte,

zira Musa – o ışıltıyı- besler…[8]

---

[6] …τῆς δ᾽ ἀρετῆς ἱδρῶτα θεοὶ προπάροιθεν ἔθηκαν / 290 ἀθάνατοι· μακρὸς δὲ καὶ ὄρθιος οἶμος ἐς αὐτὴν / καὶ τρηχὺς τὸ πρῶτον· ἐπὴν δ᾽ εἰς ἄκρον ἵκηται, / ῥηιδίη δὴ ἔπειτα πέλει, χαλεπή περ ἐοῦσα. ΗΣΙΟΔΟΣ Ἔργα καὶ Ἡμέραι (289-292) Hesiodos- "İşler ve Günler" 289-291 nolu dizeler (Serbest çeviri)

[7] ΣΙΜΩΝΙΔΗΣ Ο ΚΕΙΟΣ απ. 579 Page. ἔστι τις λόγος / τὰν Ἀρετὰν ναίειν δυσαμβάτοισ᾽ ἐπὶ πέτραις, / †νυν δέ μιν θοαν† χῶρον ἁγνὸν ἀμφέπειν· / οὐδὲ πάντων βλεφάροισι θνατῶν / 5 ἔσοπτος, ὦι μὴ δακέθυμος ἱδρὼς / ἔνδοθεν μόλῃ, / ἵκηι τ᾽ ἐς ἄκρον ἀνδρείας.. Keioslu Simonides (**556-469**), Antolojiler: Antik Lyrik Şiir Antolojisi, değişik çevirilerinden derlenerek dilimize serbest çeviri.

[8] ...90ἥβαν. ἀρετᾶ[ς γε μ]ὲν οὐ μινύθει / βροτῶν ἅμα σ[ώμ]ατι φέγγος, ἀλλὰ / Μοῦσά νιν τρ[έφει.] ΒΑΚΧΥΛΙΔΗΣ - Επίνικοι (3.85-3.98). Bakkhylides. Kea adasında **516-451** yıllarında yaşamış lirik / melodik şiir yazarı ozan. Kendisi Simonides'in yeğeni, Pindaros'un rakibi olarak bilinir. **4**

Pindaros (517-438)

Erdem'in, eylemin meyvesi ile eşitlenmesi: Pindaros'tan itibaren "Erdem" bir tohum, meyve olarak ele alınmaktadır. (Ol. 1, 12-3). Aşağıdaki dizeleri ile **Arete**'yi (Erdem'i) bir **elma** gibi düşünmemizi / düşlememizi istemektedir.

Pindaros: Olimpiyat Kazananlar (1.1-1.29) Hippodrom Yarışı Olimpiyat Birincisi Siraküza'dan İeronas'a[9]

12…Sicilya'da adalet asasını elinde tutan

pekçok sürüleriyle, tüm en arık erdemleri biriktiren ve ışıldayan…

Euripides (480-406)

Orestes'i koronun seslendirmesinde (807-8 nolu dizeler) erdemin kişileştirilmesinde Euripides'in dile getirmesi / kullanımı oldukça kısa sürelidir. Üstelik, seslenme halinde (vokatif) değil, isim halinde kullanılarak.

Yalnızca Koro: Bu gösterişli güç / büyük varsıllık, Hellas'da gururla yayılan bu değer / ***erdem***[10]

Erdem, Euripides'in, Andromakhe'sinde şöyle dile getirilir (774-6 dizeleri):

…Zaman, kalıntılarını / kemiklerini soyamaz / çıplaklaştıramaz

yararlı / değerli insanların. -Çünkü- erdem,

ölülerde de ışıldamaya devam eder…[11]

Euripides, Andromakhe (766-790 nolu dizeler):

…ne de yaşlandıklarında,

büyük insanların ünleri kararmaz;

ölecek olsalar da, erdemleri ışıldar…[12]

Prodikos (470-399)

Prodikos'un ünlü allegorisinde Arete (Erdem), Herakles (Herkül) karşısında güzel bir kadın olarak sunulur / gösterilir. Davetkar / yoldan çıkarıcı Kötülük karşısında, alçak gönüllülük ve saflık prototipi / modeli oluşturur. (Ksenophon. Apomn. 2, 1, 22 vd.)[13]

---

[9] ΠΙΝΔΑΡΟΣ Ὀλυμπιονίκαις (1.1-1.29) ΟΛΥΜΠΙΟΝΙΚΑΙΣ I ΙΕΡΩΝΙ ΣΥΡΑΚΟΣΙΩΙ ΚΕΛΗΤΙ 12.θεμιστεῖον ὃς ἀμφέπει σκᾶπτον ἐν πολυμήλῳ [ἀντ. α] / Σικελίᾳ δρέπων μὲν κορυφὰς ἀρετᾶν ἄπο πασᾶν,/ ἀγλαΐζεται δὲ καί

[10] Χορός : 807 Ὁ μέγας ὄλβος ἅ τ' ἀρετὰ / μέγα φρονοῦσ' ἀν' Ἑλλάδα καὶ LE CHOEUR, seul.:[807] Cette puissance fastueuse, cette valeur qui s'étalait avec orgueil par toute la Grèce

[11] «Ο χρόνος δεν μπορεί να γυμνώσει τα λείψανα / των αγαθών ανδρών. Η αρετή / ακόμη και στους νεκρούς λάμπει».

[12] ΕΥΡΙΠΙΔΗΣ Ἀνδρομάχη (766-801):…οὗτοι λείψανα τῶν ἀγαθῶν / ἀνδρῶν ἀφαιρεῖται χρόνος· ἁ δ᾽ἀρετὰ / καὶ θανοῦσι λάμπει.

[13] Bkz. Ξενοφώντος, Απομνημονεύματα, 2, ss.174-183, ZHTROS Yayınevi, 2007. Ksenofon (431-354) Sokrates'in öğrencisi Atinalı tarihçi, söylemci.. Prodikos (470-399) Atina'da yaşamış "sofist"ler arasında yer alan bir söylemci.

Delfi Bilicilik Odağına Dikilen Hermeias Heykeli Epigramı:

Aristoteles, yakın dostu, akrabası olan Hermeias'ın ölümünü öğrenir öğrenmez hemen, anısını canlı tutma amacı ile bir heykelinin dönemin en önemli bilicilik odağı olan Delfi'de dikilmesini sağlar. Heykelin altında yer alan epigramda[14] ölümün nasıl gerçekleştiği dillendirilir. Bu dillendirmede Aristoteles'in, bir söylemciden beklenen bir dilden çok, kişisel baskın "duygulanım"ına tanık olmaktayız:

6 τόνδε ποτ' οὐχ ὁσίως παραβὰς μακάρων θέμιν ἁγνὴν
ἔκτεινεν Περσῶν τοξοφόρων βασιλεύς,
οὐ φανερῶς λόγχῃ φονίοις ἐν ἀγῶσι κρατήσας,
ἀλλ' ἀνδρὸς πίστει χρησάμενος δολίου.

Buradaki kişiyi,

ölümsüz tanrıların kutsal yasasını ahlaksızca çiğneyerek / aykırı davranarak.

bir zamanlar Perslerin okçular kralı olan öldürdü.

Onu, kanlı bir kavgada mızrağı ile temiz bir biçimde değil,

ancak, güvendiği zavallı bir adamın yardımı-pususu- ile yendi.[15]

Erdem'e Övgü/leme'nin Bölümlenmesi:

Aristoteles, daha sonra, Hermeias adına, her gün yinelenerek okulunda seslendirilmesinin alışkanlık haline getirileceği "Erdem'e Övgü" şiirini dile dökecektir.

Aristoteles'in 18 dizeden oluşan şiirinin 3 bölümde işlendiğini görmekteyiz. Buna göre, bu bölümlerdeki vurgulamaları şu şekilde belirleyebiliriz:

1-8. Dizeler: Sayesinde insanın acılara, hatta ölüme bile katlanmaya hazır olduğu Erdem'e övücü sözler söylenmesi. Erdemin –bir kişi tarafından- kazanımı insanın ölümsüzleşmesi ile eşdeğerdir.

9-12. Dizeler: Bunun kanıtını oluşturan / gösteren kahramanlık örnekleri: Dias'ın çocukları erdem için yaptıkları mücadele sayesinde ölümsüzlük kazandılar. Aynı biçimde (Homeros aracılığı ile) Aias ve Akhilleus'un kendileri de.

13-18. Dizeler: Hermeias'ın kendisi de, Erdem adına öldü. Sarsılmaz dostluk onuruna bu şiirle Musalar (esin perilerince) tarafından onurlandırılacaktır.

---

[14] **Epigram** (επίγραμμα): Antik çağda belli bir anıt üzerine işlenen kısa özlü sözlerin yer aldığı şiir türü yazıt. **Epigrafi** (επιγραφή): Sert bir zemin üzerine işlenmiş, yazılmış arkeolojik, tarihsel, dilbilgisel içerikli olmak üzere özellikle bilimsel araştırmanın konusu olan metin.

[15] ΤΟΝΔΕ ΠΟΤ' ΟΥΧ 'ΟΣΙΩΣ ΠΑΡΑΒΑΣ ΜΑΚΑΡΩΝ ΘΕΜΙΝ 'ΑΓΝΗΝ ΕΚΤΕΙΝΕΝ ΠΕΡΣΩΝ ΤΟΞΟΦΟΡΩΝ ΒΑΣΙΛΕΥΣ, ΟΥ ΦΑΝΕΡΩΣ ΛΟΓΧΗι ΦΟΝΙΟΙΣ ΕΝ ΑΓΩΣΙ ΚΡΑΤΗΣΑΣ, ΑΛΛ' ΑΝΔΡΟΣ ΠΙΣΤΕΙ ΧΡΗΣΑΜΕΝΟΣ ΔΟΛΙΟΥ... (Bkz. Diogenes Laertios 5. kitap,6 ss.156-157) ilgili kaynaktan serbest çeviri.

Erdem'e Övgü/leme:

...Ὁ δὲ ὕμνος ἔχει τοῦτον τὸν τρόπον (Ar. fg. 5 Diehl, 842 Page)·

Aristoteles'in Hermeias'a gönderme yaptığı hymnos şöyledir:

I.Bölüm: Edinimi, ölümü bile gerektiren Erdem'in kişiyi ölümsüz kılması

ἀρετά, πολύμοχθε γένει βροτείῳ,

Ey, insan –ölümlüler- soyunun pek çok uğraşla[16] kendisini edindiği Erdem,

θήραμα κάλλιστον βίῳ,

bir insanın bu yaşamda edinebileceği en değerli avı / ödülü oluşturursun.

σᾶς πέρι, παρθένε, μορφᾶς

Seni çepeçevreleyen değişik saf görünüşün / görünümün ile / bakire[17],

καὶ θανεῖν ζαλωτὸς ἐν Ἑλλάδι πότμος

sana ulaşacak kişinin, yaşamını da feda etmesi gerekecektir / senin için ölüm bile kıskanılacak arzudur Hellas'ta,

καὶ πόνους τλῆναι μαλεροὺς ἀκάμαντας·

ancak, bitimsiz sınamalardan yeniden geçmeye -yorulmaz ve korkunç uğraşlara direnen-dayanacak gücü / cesareti olmalı.

τοῖον ἐπὶ φρένα βάλλεις

Bir insan usunun anlamasını amaçladığın -insan usunu besleyen meyvesi[18]- niteliklerin, öylesine değerlidir ki,

καρπὸν ἰσαθάνατον χρυσοῦ τε κρεῖσσον

Bu kişiye-ancak o zaman-, ölüme eş[19], altından daha değerli olan; ölümsüzlüğün meyvesini versinler,

καὶ γονέων μαλακαυγήτοιό θ' ὕπνου.

gözleri yumuşatan / hafifleten uykudan ve çocuklarını yataklarından uyandıran ebeveynlerden de

---

[16] Bkz. Aristoteles Öncesi Hymnos Geleneği: Hesiodos

[17] Bkz. a.g. bölüm, Prodikos

[18] Bkz. a. g. bölüm, Pindaros

[19] Bkz. a.g. bölüm, Euripides **7**

II. Bölüm: Söylencede, ölümsüzlüğe ulaşmak isteyen kahraman bu çabası için ödüllendirilir.

σεῦ δ' ἕνεχ' οὐκ Διὸς Ἡρακλέης Λήδας τε κοῦροι

Sen olmaksızın Zeus'dan doğamazdı, ne Herkül, ne de Leda'nın çocukları, Zeus oğulları,

πόλλ' ἀνέτλασαν ἔργοις

ki onlar çok büyük işleri / görevlerini başarıyla gerçekleştirdiler,

σὰν ἀγρεύοντες δύναμιν.

senin gücünü edinmeye çabalarken

σοῖς δὲ πόθοις Ἀχιλεὺς Αἴας τ' Ἀίδαο δόμους ἦλθον·

Sana –ulaşmaya- olan arzularından Akhilleas ve Aias, Hades'in odalarına indiler.

III. Bölüm:

Erdem için ölen Hermeias'ın sarsılmaz dostluğu, musalar aracılığı ile onurlandırılmaktadır.

σᾶς δ' ἕνεκεν φιλίου μορφᾶς Ἀταρνέος

Atarnealı –Hermeias- da senin –erdemin- sevgili görünümünü / biçimini edindiği zaman

ἔντροφος ἀελίου χήρωσεν αὐγάς.

güneşin yoldaşı oldu, kendisi bu nedenle şafaklara artık eşlik etmez oldu / gün ışığını yitirdi

τοιγὰρ ἀοίδιμος ἔργοις,

İşte o bu erdemli çabaları nedeniyle / yaptıkları için övülmeye değerdir

ἀθάνατόν τε μιν αὐξήσουσι Μοῦσαι,

Ona övgü dolu sözler söyler Musalar[20], yalnızca ölümsüz olmakla kalmaz, günden güne ünü / şöhreti daha da artar.

[20] Bkz. a.g. bölüm, Bakkhylides **8**

Μναμοσύνας θύγατρες, Διὸς ξενίου σέβας αὔξουσαι

Çünkü, Mnemosyne'nin ve Zeus'un kızları Musalar, Zeus'un konukseverliği adına insanların saygınlığını seslendirirler,

φιλίας τε γέρας βεβαίου.

-ve böylece- kalıcı dostluğu, armağanları ile ödüllendirirler.

Aristoteles'in Hymnos Geleneği İçindeki Yeri:

Aristoteles öncesi şu tiplerde hymnos çeşitleri ile karşılaşırız:

Epik Hymnos: Destansal Övgüleme

Söylencelerde karşımıza çıkar. Homeros'un "İliada" ve "Odysseia" (Ör. Demeter, Hermes, Afrodit vb. ilişkin) yapıtlarında. Hesiodos'un "Theogonia" (Tanrıların Soykütüğü) yapıtı.

Lyrik Hymnos: Lirik / Melodik Övgüleme

Tanrılara ilişkin tapınım içerikli korosal şiirler. Ör. Anakreon'un "Dionyzos'a Dua"sı

Kuraldışı Övgülemeler:

Ör. Euripides'in tragedyalarında işlenen övgülemeler. Tanrısallıklara hakaret / saygısızlık oluşturmaksızın, bir ölümlünün –insanın- bir çeşit tanrısallaştırılması, daha doğrusu yüceltilmesi çabası.

Son dönem Hymnos / Övgüleme

Ör. Kallimakhos'un Zeus ve Apollon'a övgülemeleri

Soyut anlamlara / değerlere yönelik söylemsel övgü şiirleri

Aristoteles'in burada, diğer övgüleme sınıflandırmaları içinde yer alamayacak özgün, biricik bir örnek oluşturduğu söylenebilir. Aristoteles'in övgüsü, böylesi bir kategori içinde ele alınmalı.

Övgü/lemenin Değerlendirilmesi:

Aristoteles'in Hermeias'ın anısını canlı tutmak adına dillendirdiği övgü/lemeye ilişkin eleştirel çözümlememizi şu başlıklar altında toplayabiliriz:

1.Öncelikle başlığı oluşturan sözcüklere bakalım. **"Arete" (Erdem), bir değerin, anlamın soyut yüceltilmiş bir kişileştirmesi** olarak sunulmaktadır. "Hymnos", burada şarkılaştırılmış bir övgü olarak kullanılmaktadır. Şiirin kahramanı olan kişi Hermeias sergilediği tutumu nedeniyle bu **soyut değer ile özdeşleştirilme**k istenmektedir.

2. "Haksızlığa uğramak" içerikli bir olay karşısındaki tutumu değerli bulunmaktadır. Bu tutumu da Hermeias tarafından "*Felsefeye uygun olmayan hiçbir*

şey yapmadım." tümcesi ile dillendirilmektedir. Tarihsel bağlamına baktığımızda, dönemin iki büyük gücü arasındaki hegemonyacı çatışmaya taraf olmak söz konusudur. Rekabet içinde olan bölgesel iki güçten (Makedonlar ve Perslerden) birine, diğerinin olası planlarını aktarmaktan dolayı suçlanan bir kişinin tavrı, ne denli "felsefeye / söylemciliğe uygun" olarak nitelenebilir?

3.Aristoteles, söylemci olarak, hem biçem, hem de içerik olarak söylence geleneğinden besleniyor, beslenmeye, esinlenmeye devam ediyor:

Özdeşleştirme: Tanrısallık, kahramanlık, örnek insan davranımı ilişkilendirmesi...

Şiirin bir övgü olarak duyulması için, ikinci şahısta seslenmeyi sıklıkla kullanır (3,9,11,12,14 nolu dizeler). Tıpkı Pindaros'un belli bir tanrısallığa seslenirken övücü şiirlerinde olduğu gibi. Pindaros, tanrısallık övgüsünden sonra kahramanlık değeri olan belli bir söylenceyi örneklendirir (Herakles/ Herkül, Akhilleus gibi) ya da bir sporcuyu. Aristoteles de benzer bir biçimde bir insanı, Hermeias'ı över.

Şiirde övgü-leme bazı ayrıntılarla pekiştirilir:

Ancak, zorlu bir çabanın, sıradan insanların kolaylıkla direnç gösteremeyeceği süreçlerin sonucunda bir ödül, av, hedef, doruk nokta olarak sunulur, Erdem. Kişiyi ayrıksı kılan nitelikler, sıradan insanda gözlenmez.

Özel, seçkin insan için Erdem, yaşamdan, ebeveynlerden, soyluluktan daha değerlidir. Anne-babamız bize bu yaşamı sağladıkları için çok değerli olsalar da, bir sonuç, meyve olarak erdem daha değerlidir. Çünkü, insanlar onu edinebilmek için yaşamlarını hiçe sayabilmektedir. Öte yandan, alçakgönüllü olmanın göstergesi, bazılarının soylu kökenlerini bile göz ardı etmeleridir.

Aristoteles, erdemin kazanımı için kaçınılmaz olan sürekli gerginliği, uykunun getireceği / sağlayacağı gevşemeye, rahatlamaya karşıt konumlamak ister. Nikomakhos'a Ahlak'ında, olağanüstü insanların yalnızca daha ileri düzeyde eylemler için güç edindiklerinde rahatlayabileceklerini, dinginleşebileceklerini belirtir.[21]

Yabancıların Dias'ı ya da konuksever Zeus şeklinde dile getirme, Hermeias'ın Aristoteles'i Assos'ta ağırlaması / konuk etmesi ile ilişkilidir.

Bu şiir, Hermeias'ı tanrı gibi seslendirmez. Zaten ölümü, daolayısı ile ölümlülüğü de vurgulanmaktadır. İnsanların tanrısallaştırılmasına ilişkin diğer şiirler gibi övgü içeriklidir. Bu şiirde Hermeias'a ilişkin doğrudan kullanım yalnızca 13-4 nolu dizede geçer. Aristoteles şiirini oluştururken Pindarosçu Erdem'e övgü biçemini seçer: **İnsanın mükemmelliğinin kişileştirilmesi**

[21] Bkz. Nikomakhos'a Ahlak, Ηθικά Νίκομ. 1176b34-77a5 **9**

Altından daha değerli, **ölüme eş** ya da **ölümsüzlükle eşdeğer olmak**. Erdem, ölümsüz bir meyveyi / sonucu dile getirir. Bunun insan tarafından kazanılması gerekmektedir.

4. Aristoteles'e dek gelen "Hymnos" geleneğinin şiirsellik biçiminde karşımıza çıkışı raslantısal değildir. Ölümsüz olmak demek, ölümden sonra, her zaman için, kalıcı olması için övgüye başvurmaktır. **Şiir, insanların ününü, erdemini ölümden korumaktadır.** Çünkü **şiir** (burada övgü), **anımsamanın / belleğin konusunu oluşturmaktadır**.

Mnemosyne (Bellek gücü dişil titan) söylencede, insanların tüm etkinliklerinin bellekte kalmasını sağlayacak tanrılar öncesi bir titandır. Zeus ile kurduğu ilişki ile insanlığın birbirinden ayrıksı etkinliklerine ilişkin 9 ayrı dişil esin perisi (mousalar) doğar. **İnsanın ve etkinliğinin kalıcı olması, musalar ile kurabileceği etkileşim ile olanaklı** görülmektedir. Onlarsız, insanlar ve yapıp ettikleri yitip gidebilir.

Söylemcilik geleneğinin köklerinde bu ilişkiyi yakalarız. "Mythos"tan (söylenceden) "logos"a (söyleme) geçişte ayrışmalar başlasa da, Anaksagoras ve Demokritos'a gelinceye dek, ilk söylemcilerde bu etkinin izleri çok belirgindir. Aristoteles bu anlatısı ile bu anlamda daha önceki döneme bir geri dönüş sergilemektedir.

5. Aristoteles'in bu övgülemede konu ettiği ve örnek olarak gösterdiği davranımların kendi öğretisindeki "erdem" belirlemesi ile uyumlu olduğu söylenemez. Başka bir yazıda uzun uzadıya ele alınabilecek bu noktaya kısaca değinelim.

Nikomakhos'a Ahlak'ta, Aristoteles, Pythagorasçıların öğretisindeki kozmosu yöneten güçlerin –kendi aralarındaki- karşıtlığını kabul ettiğini dillendirir. Bunları, (ἀγαθόν) iyi olanlar: ışık, sağ, bir, belirlenmiş ve (κακόν) kötü olanlar: karanlık, sol, çokluk, belirsizlik vb. biçiminde belirler. Ancak söz konusu erdem olunca, bu iki aşırı uç konumlamasında orta yol bir değeri savunur. **Erdem** (αρετή:areté), ölçüyü aşma durumu "ifrat" (Hyperbole : ὑπερβολὴ) ya da yeterli ölçüde olmama "tefrit" (elleipsis : ἔλλειψις) **uçları arasında / orta**sın**da olmak**tır (μεσότης : mesotes).[22]

"Akhilleus, … Akhalıların Palamedes ile birlikte / yanında saf tutmasını istemişti. ***Palamedes, ne eylediğinin bilincinde ve cesaretle savaşırken Akhilleus****, dizginlenemez / kontrolsüz bir biçimde ve düzensizliğe sürükleyecek derecede* ***aşırı saldırganlıkla savaşıyordu****. Palamedes'in yanında savaşmasından memnun oluyordu. Çünkü, onun saldırganlığını dizginlemekte ve nasıl savaşması gerektiğini göstermekte idi."*[23]

---

[22] Bkz. Aristoteles, Nikomakhos'a Ahlak, 1106a …καὶ διὰ ταῦτ᾽ οὖν τῆς μὲν κακίας ἡ ὑπερβολὴ καὶ ἡ ἔλλειψις, τῆς δ᾽ ἀρετῆς ἡ μεσότης· ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ Ἠθικὰ Νικομάχεια (1106a)

[23] Bkz. Filostratos, Heroikos X, 5 …Εμάχοντο δέ ό μέν Παλαμήδης γενναίως καί σωφρόνως, ό δέ Αχιλλεύς ου καθεκτώς, ό γάρ θυμός… Φιλοστράτου, Ηρωικός Χ, 5, μετ. φιλολογική ομάδα Κάκτου

Atina demokrasisi öncesi söylenceler dönemi "kahraman savaşçı"ya geri dönüş...

Atina demokrasisi ile 2500 yıl önce, günümüz dünyasına örnek oluşturacak biçimde bir "yurttaş" tipi yaşama geçer. "Erdemli yurttaş", Homeros dönemi söylencelerinde "kahramanlık" sergileyen savaşçılardır. Demokraside yerlerini "kendi koyduğu yasalara uyan" kişiler alacaktır. "Kahramanlıklar Çağı"nda böylesi davranımları belki bir "erdemlilik" olarak sunabilirsiniz. Aristoteles 100 yıl sonra "Erdem'e Övgü"sünde söylenceler dönemi erdem anlayışına bir geri dönüş sergiler.

Aristoteles'in 445.270 dizeden oluşan onca derinlemesine, ayrıntılı çalışmasına karşın, Palamedes ve Sokrates'in ölümündeki erdemliliği, Akhilleus ve Hermeias'ın ölümü ile karşılaştırabilmekten yoksun olabileceği düşünülemez! ...

6. Bir söylemcinin ele alacağı konuların belirlenmesinde dönemin koşullarının azımsanmayacak derecede etkili olduğunu gösteren, alabildiğine somut, ilginç bir örnekle karşı karşıyayız. Bir söylemcinin ayırt edici temel niteliklerinden birisi, sorgulamaya giriştiği konu alanını en tümel çerçevede, insanı tümel boyutu ile ele almasıdır. Ancak burada, hem günlük, dönemsel kaygıların, hem de bireysel duygulanımların da pekala söylemcinin önemli bir yönünü oluşturduğuna tanık olmaktayız. Yiten dostun anısını yaşatmak, ölümsüzleştirmek isteğinden kaynaklanan bir duygulanımın etkin bir biçimde dışa vurumu ile karşı karşıyayız.

Son sözümüzü ironik bir biçimde Gorgias söylesin: ***"Barbarlara karşı utkular, övgülere; Helenlere karşı olanlar ise, hıçkırıklar içinde ağlamalara yol açar!"***...[24]

Kaynakça

1."Μέγα Ετυμολογικόν Λεξικόν" (Büyük Etimolojik Sözlük) 10.-11. yy. anonim yazar 2. Cilt, ss.356-357, Kaktos Yayınevi, Atina, 2004

2. "Σουϊδα" (Souida ya da Souda) (10. Yüzyıla ait, 12.-15. yy. el yazmalarından derleme sözlük), Thyrathen Yayınevi, Selanik, 2002

3. Διογένης Λαέρτιος "Βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων" Βιβλίον Ε'- ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ. Diogenes Laertios, "Tanınmış Filozofların Yaşamları ve Görüşleri" 5. Kitap, Aristoteles, ss.156-159, Kaktos Yayınevi, Atina, 1994

4. "Σοφιστές" (Sofistler) Gorgias, ss.124-125, Kaktos Yayınevi, Atina, 2000

5. "Ηθικά Νικομάχεια" (Nikomakhos'a Ahlak) Aristoteles, Kaktos Yayınevi, Atina, 1993

6. "Ηρωικός" (Heroikos) Filostratos, Kaktos Yayınevi, Atina, 1995

7. "Απομνημονεύματα" (Anılar), Ksenofon 2, ss.174-183, ZHTROS Yayınevi, Selanik, 2007

[24] Bkz. Filostratos, Sofistlerin Yaşamı I 9,5 "...τα μεν κατά των βαρβάρων τρόπαια ύμνους απαιτεί, τα δε κατά των Ελλήνων..." Φλαουιου Φιλοστρατου Βιοι Σοφιστων. Flavii Philostrati Vitae Sophistarum

8. "Ἔργα καὶ Ἡμέραι" (İşler ve Günler), Hesiodos, ss.118-119, Kaktos Yayınevi, Atina, 1993

9. "Histoire Littéraire de la Gréce" : Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας (Yunan Yazın Tarihi), Robert Flaceliére, Arthème Fayard 1962, Papadema Yayınevi, Atina, 1974

10. "Dictionnaire de la Mythologie Grecque et Romaine" : Λεξικό της Ελληνικής και Ρωμαϊκης Μυθολογίας" (Yunan ve Roma Mitoloji Sözlüğü) Pierre Grimal, Presses Universitaires de France, Paris, University Studio Press A.E., Selanik 1991

STOACI OİKEİOSİS ÖĞRETİSİ

Ahmet Faruk ÇAĞLAR*

Özet: Stoa okulu, Epikürcü ve Şüpheci okul ile birlikte Helenistik dönemin üç önemli felsefe ekolünden biridir. Felsefe tarihi çalışmalarında uzunca bir süre özgün olmamakla itham edilen Stoacılığın düşünce tarihine pek çok özgün katkıda bulunduğu artık genel kabul görmektedir. Bu makalede Stoa etiğinin ve dahi felsefesinin kendisine dayandığı temel kavram ve/veya öğreti olan *oikeiosis*'in önemi ve mahiyeti ortaya konmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Stoa Felsefesi, Epikürcülük, Haz, Yaşam, İçgüdü, Oikeiosis.

THE STOIC DOCTRINE OF OIKEIOSIS

Abstract: The school of Stoa, together with the Epicurean and Skeptical school, is one of the three important schools of philosophy of the Hellenistic period. At the present time, it is widely accepted that Stoicism, which has been accused for not being original for a long time in the history of philosophy, has made many original contributions to the history of thought. This article aims to show the place and importance of the *oikeiosis* concept/doctrine in the philosophy of stoa.

Keywords: Philosophy of Stoa, Epicurean, Pleasure, Life, Instinct, Oikeiosis.

Giriş

Stoacı ahlak anlayışının ve daha genel olarak Stoa felsefesinin en merkezî kavramı; kelime anlamı itibariyle, "eve/hâneye ya da kendine ait olan" manasına gelen *oikeiosis* (οἰκείωσις) kavramıdır.[1] Başka dillere tercümesi konusunda oldukça sıkıntı çekilen söz konusu kavramı ilk kez Yunancadan Latinceye tercüme eden Cicero daha çok "*commendatio*" ve "*concilatio/conciliari*" terimlerini/fiilleri-

* Dr., a_faruk@yahoo.com

[1] Peters terimin ayrıca şu anlamları ihtiva ettiğini belirtir: "*Kendine-alma, kendinin-kılma, kendini sevme. Evine veya hânesine alma, kendine-ve-içine-alma, bağrına basma, kendi bünyesine dâhil etme, kendi kullanımına alma, temellük ve istifâde etme, istimâl, özümseme, benimseme, kendini-koruma, nefsine düşkün olma... Oikos: hâne, ev, barınak, mesken, ikametgâh...*" Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev.: Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2004, s.256

ni tercih eder.[2] Kelimenin İngilizceye tercümesi için "*appropriateness*" terimini öneren A. A. Long'a göre *oikeiosis* açıkça Stoa ahlakının ve dahi Stoa felsefesinin başlangıcından itibaren en önemli kavramıdır,[3] öyle ki *oikeiosis* olmadan Stoa felsefesinden dahi bahsedilemez.[4] Bu çerçevede alanın uzmanlarından Gisela Striker da *oikeiosis* kavramının Stoacıların ahlak anlayışında çok önemli bir yere sahip olduğunu teyid eder[5] ve kavramın başka dillere tercümesinin zorluğunu yineler. Buna karşın o, kavramın tam olarak, "*bir şeyin birine ait olduğunun kabulü ve takdiri*" anlamına geldiğini iddia eder.[6] Bu makale Stoa felsefesinin temeli olarak kabul edilen *oikeiosis* öğretisinin mahiyetini serimlemeyi amaçlamaktadır.

Bu çerçevede öncelikle Stoacı *oikeisosis* öğretisine dair bilgi alınabilecek temel metinlerin; Diogenes Laertius'un *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* adlı eserinin VII. kitabı, Cicero'ya ait *De Finibus Bonorum et Malarum* adlı eserin özellikle III. kitabı, Hierokles'in *Elementa Ethica*'sı ve Seneca'nın en son eseri olarak kabul edilen[7] *Epistulae Morales*'i ve bu eserde yer alan 121. mektubu olduğu belirtilebilir.

Stoacılara göre insanın, insan hayatının kendisine yöneldiği nihai amaç olan en yüksek iyinin ne olduğunu belirlemek ancak insanın doğa tarafından içine yerleştirilmiş olan ilk içgüdüsünün ne olduğunun, bu içgüdünün neye yöneldiğinin, neyi arzuladığının bilinmesi ile mümkündür. Böylece doğanın ne murat ettiği bilinebilecek ve buna göre hareket edilecektir, ki bu da Stoa felsefesinin ve ahlak anlayışının asıl amacıdır. Bu amaç doğrultuda, *oikeiosis* kavramsallaştırması ile ortaya konan Stoacı öğretiye göre; tüm canlı varlıklar birincil bir içgüdü ile varlığa geldikleri andan itibaren varlıklarını korumak ve sürdürmek için doğaları gereği amansız bir mücadelenin içine girerler. "*Zira her canlı kendisine kötü ve zararlı görünenden nefret eder ve ondan kaçar; kendisine iyi ve faydalı görüneni de sever ve ona yönelir.*"[8] Dolayısıyla canlıların davranışlarına temel oluşturan birincil içgüdü (Epikürcülerin savunduğu gibi, haz arayışı değil) yaşamda kalma çabasıdır. Bu doğal olarak böyledir ve ancak bu ilk içgüdü (*proti horme*)'ye uygun hareket etmek insanı mutluluğa ulaştırabilir.

Haz Arayışına Karşı Yaşamı Koruma İçgüdüsü

Oikeiosis öğretisinin Stoacı filozoflar tarafından, dönemlerinde oldukça etkili, başlıca rakipleri Epikürcülerin hazcı tutumlarına karşı bir cevap ya da tepki

---

[2] Bkz. Cicero, De finibus bonorum et malorum, (Über das höchste Gut und das größte Übel), Almancaya çev.: Harald Merklin, Reclam, Stuttgart, 2010, s.160 (II 35) ve s.262 (III 21)

[3] Pohlenz ve Pembroke'un da aynı kanaatte olduğunu belirtelim. Bkz. Gisela Striker, *Oxford Studies in Ancient Philosophy 1, The Rolle of Oikeiosis in Stoic Ethics*, London, 1983, s.281

[4] A. A. Long (ed.), *Problems in Stoicism*, Paperback, London, 1971, s.114.

[5] Gisela Striker, *a.g.e.*, s.295

[6] "*recognition and appreciation of something as belonging to one*" Bkz. Gisela Striker, *a.g.e.*, s.281

[7] Bkz. Fatma Paksüt, *Seneca'da Ahlâk Görüşü – Zevk Anlayışı*, Ulusal Basımevi, Ankara, 1971, s.10

[8] Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, çev.: Cemal Süer, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2006, s.32

olarak ortaya konduğu başlarken belirtilmelidir. Dolayısıyla *oikeiosis* öğretisinin ayrıntılarına geçmeden önce hazcıların görüşlerine kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Epikürcülere ya da hazcılara göre, *"Hayvanlar doğar doğmaz, doğaları gereği, saf bir şekilde hazza yönelir ve acıdan uzak dururlar."*[9] Stoa felsefesi için olduğu kadar Helenistik döneme ait diğer felsefe ekolleri için de önemli bir kaynak olan Cicero, Epikür'ün hazzı en yüksek iyi olarak tanımladığını şu ifadelerle aktarır:

> Öyleyse, en yüksek ve nihai iyinin ne olduğunu soruyoruz, o ki bütün filozofların kanaatine göre, her şeyin kendisine dayandığı ancak kendisinin hiçbir şeye ilişkin olmadığı bir şekilde var olmuş (sağlanmış) olmadır. Epikür'e göre bu, hazdır; o [haz] onun [Epikür'ün] kanaatine göre en yüksek iyidir, acı ise en büyük kötülük. O bu yaklaşımını şu şekilde kanıtlamaya çalışır: her canlı doğar doğmaz haz için çabalar ve en yüksek iyisi olarak onun için sevinç duyar, [buna karşın] en büyük kötülük olarak acıdan kaçar ve gücü yettiğince onu kendinden uzak tutmaya çalışır. Bunu bozulmamış (saflığını yitirmemiş) olduğu sürece ve doğa böylesi [...] bir yargıda bulunduğu için yapar. Bu nedenle neden haz için çaba sarfedildiğinin, acıdan ise kaçınıldığının akli bir izahına ihtiyaç yoktur.[10]

Buna karşın, Epikürcüler gibi doğal bir gözlemden/olgudan hareket ettikleri iddiasındaki Stoacılar canlıların doğar doğmaz sahip olduğu, onların hareketlerine temel oluşturan ilk/birincil içgüdünün, Epikürcü haz arayışının aksine, kendini/varlığını koruma ve bu varlığı sürdürme çabası olduğunu savunur. Stoacılara göre insan ya da diğer canlılarca arzu edilen bir hazdan bahsedilecekse dahi bu haz kesinlikle canlıların peşinden koştuğu asli amaç değildir; mevzu bahis haz ancak ve sadece varlığı koruyup sürdürmenin, dolayısıyla doğaya uygun yaşıyor/davranıyor olmanın doğurduğu ikincil bir sonuç olabilir.[11]

Stoacılara göre, bitkiler aktif bir harekette bulunmaksızın, vegetatif bir surette, hayvanlar buna ilaveten algılarıyla ve hareket etmek suretiyle, insanlar ise bitki ve hayvanlarla paylaştığı ortak güdülere ek olarak, akli etkinlikte bulunmak suretiyle kendi varlıklarını korumak ve varlıklarının sürekliliğini sağlamak için çaba sarfederler.[12] Zira Aristoteles'in önemle vurguladığı ve Stoacıların da tümüyle mutabık olduğu üzere, insan akıl sahibi yegâne canlıdır.[13] Ki canlıların kategorizasyonu konusunda da Stoacıların öncüsü Aristoteles'tir.[14]

Bu aşamada içgüdü teriminin Stoacı filozoflarca ne şekilde ve hangi anlamda kullanıldığına dair kısa bir açıklama yerinde olacaktır. Zira Batı dillerine genel olarak "*instinct*" ya da "*impuls*" olarak tercüme edilen mezkur terim (Yunanca:

---

[9] Sextus Empiricus, *Kuşkunun Felsefesi*, çev.: C. Cengiz Çevik, Kırk Gece Yayınları, İstanbul, 2010, s.202
[10] Cicero, *De finibus*, s.81
[11] Chang-Uh Lee, *Oikeiosis, Stoische Ethik in naturphilosophischer Perspektive*, Karl Alber Verlag, Freiburg/Münih, 2002, s.109
[12] Bkz. Robert Bees, *Die Oikeiosislehre der Stoa, I. Rekonstruktion ihres Inhalts*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2004, s.150
[13] Aristoteles, *Politika*, 1332a, çev.: Özgüç Orhan, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2018
[14] Bkz. Brad Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Clarendon Press, Oxford, 1985, s.18

Horme) Stoacı filozofların canlıların davranışlarını ve davranışlarının amaçlarını analiz ederken başvurdukları merkezî kavramdır.[15] Ki söz konusu terim Aristoteles tarafından sıklıkla "arzu/iştah" ya da "aktive edilmiş arzu/iştah" anlamında kullanılır[16] ve Stoacılar bu noktada da Aristoteles'i takip etmişlerdir.[17]

Stoacılara göre mevcut tüm canlılar gibi doğa/Tanrı da kendi içgüdüleri ile hareket eder,[18] ki bu yaklaşım içgüdü kavramının Stoa felsefesinde işgal ettiği yeri ve önemi göstermesi açısından son derece önemlidir:

> Zeno'ya göre her şeyi içine alıp kucaklayan evrensel doğa sadece "sanat" değildir, açıkça bir "sanatçı"dır, her şeyin işe yaramasını ve uyum içinde olmasını planlar ve öngörür. Diğer tüm varlıklar kendi tohumlarından doğup büyüdüklerine ve birbirlerine kenetlendiklerine göre, o zaman evrensel doğada her türlü isteğe bağlı hareket, itici güç ve Yunanlıların *hormai* dediği şiddetli arzular söz konusudur; bizim düşünce ve duyularımızla hareket etmemiz gibi, o da bunlar sayesinde işler yapar. Evrensel aklın doğası böyle olduğuna ve bundan ötürü sağduyu ya da öngörü olarak anılmayı hak ettiğine göre (çünkü Yunancada *pronoia* denir), kendisine en uygun düşen şeyi yapar ve özellikle şu konularla ilgilenir: evrenin varlığını sürdürmesi için öncelikle en uygun şartları sağlamakla, sonra hiçbir şeyini eksik bırakmamakla, ama özellikle evreni eşsiz bir güzelliğe ulaştırmakla ve süslemekle.[19]

Aristoteles'ten mülhem, Stoacılarca "şiddetli arzu" anlamında kullanılan "içgüdü" Cicero'nun Zenon'a atfettiği gibi Stoacıların doğayla özdeş kabul ettikleri Tanrı'nın eylemlerini de belirleyen temel güçtür. Evreni en güzel şekilde var eden ve varlığının sürekliliğini arzulayıp temin eden doğa/Tanrı tıpkı diğer canlılar gibi içgüdüleri ile hareket eder, etmek durumundadır. Öyle ki Stoacılara göre içgüdü olmadan hiçbir eylemde bulunulamaz, söz konusu eylemin faili doğa/Tanrı dahi olsa.[20]

O*ikeiosis* öğretisine dair Diogenes Laertios ise şunları aktarır:

> Onlara [Stoacılara] göre, canlı bir varlığın ilk içgüdüsü, doğanın daha başlangıçta içinde koyduğu kendini koruma içgüdüsüdür; Khrysippos *Erekler Üzerine* adlı eserinin birinci kitabında şöyle söylüyor: "Her canlının sahip olduğu ilk şey, kendi yaratılışı ve bu yaratılışın bilincidir"; çünkü doğanın canlıyı <kendine> yabancı kılması beklenemez. Geriye, onu oluşturan doğanın onu kendine yakın kıldığını söylemek kalıyor; çünkü böylece ona zararlı şeyler uzak tutulur, uygun olanların ise yaklaşmasına izin verilir. Bazıları canlılarda ilk dürtünün hazza yönelik olduğunu ileri sürerler, ama Stoacılar bunun yalnış olduğunu kanıtlıyorlar. Nitekim onlara göre haz, eğer gerçekten varsa, ancak doğa kendi kendine arayıp yapısına uygun olanı bulduğu zaman, sonradan oluşan bir şeydir [...] Onlara göre, doğa hayvanlarla bitkiler arasında fark gözetmez, çünkü içgüdü ve duyum dışında bitkilerin yaşamını da düzen-

[15] Bkz. Brad Inwood, *a.g.e.*, s.1
[16] Bkz. Brad Inwood, *a.g.e.*, s.11
[17] Bkz. Brad Inwood, *a.g.e.*, s.17
[18] Bkz. Brad Inwood, *a.g.e.*, ss.26-27
[19] Cicero, Tanrıların Doğası (De natura deorum), çev.: Çiğdem Menziloğlu, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2012, s.221
[20] Bkz. Brad Inwood, *a.g.e.*, s.52

> ler; bizde de bitkisel şeyler olur. Ama hayvanlara fazladan bir de içgüdü verildiği için [...] onlar için içgüdü doğrultusunda hareket etmek doğa gereğidir; akıllı canlılara da daha üstün bir önderlik için akıl verildiğine göre, onlar için akıl doğrultusunda yaşamak haklı olarak doğaya uygun yaşamak olur; çünkü akıl içgüdüyü biçimlemek üzere buna eklenmiştir.[21]

Diogenes Laertios'un *"doğanın daha başlangıçta içinde koyduğu"* ifadesinden de anlaşılacağı üzere, söz konusu "kendini korumu içgüdüsü" doğa tarafından tüm canlıların içine yerleştirilmiştir. Burada ana fail doğa, yani Tanrı'dır ve canlılar açısından herhangi bir iradi tercih söz konusu değildir. Tüm canlılar gayri iradi olarak hayatta kalmaya, varlıklarını korumaya ve sürdürmeye "programlanmış" bir şekilde dünyaya gelir, aksi yönde hareket edemezler. Doğa/Tanrı -Aristoteles'in fizik anlayışında hâkim terminolojiyle- bu yönde hareketin içsel nedeni ya da prensibidir. Bununla birlikte Laertios'un bu ifadesi doğanın kendi içinde bir "iç-dış" ayrımı olduğu izlenimi vermektedir. Stoacıların panteist bir Tanrı tasavvuruna sahip olduğu hatırlanır ve Stoacılara göre doğadaki her şeyin bir ve bütün olduğu düşünülürse bu durum "dış doğa"nın "iç doğa"ya müdahalesi olarak yorumlanabilir.[22]

Laertios'un ifadeleri bağlamında ayrıca doğanın kendi sürekliliğini canlı varlıkların sürekliliğini temin etmek suretiyle sağladığı belirtilmelidir. Doğadaki canlı ya da cansız tüm varlıklar –ki Stoacı panteizm cansız bir varlık kabul etmez– doğanın unsurları, başka bir ifadeyle yapı taşlarıdır. Ve bu unsurların toplamı bir anlamda doğanın bütününü oluşturmaktadır. Dolayısıyla doğadaki tikel varlıkların, varlıklarını sürdürmeleri, bu yönde bir çabanın içine girmeleri doğanın ya da kozmosun bir bütün olarak kendi varlığı ve sürekliliği için –tanımı gereği– zorunludur.

Cicero da Stoacı ahlak anlayışına ve *oikeiosis* öğretisine çeşitli eserlerinde atıfta bulunur, ancak öğretiye dair en detaylı ifadeleri *De finibus bonorum et malorum* adlı eserinin 3. kitabında yer almaktadır:

> Öğretileri bana makul görünen insanlar [Stoacılar], canlı varlıkların doğar doğmaz –ki bununla [doğumla] başlaması gerekir– kendilerine doğru bir eğilimleri ve yönelimleri olduğunu iddia etmektedir, öyle ki kendilerini ve [kendi] yapılarını koruyabilsinler, bunu [içinde bulundukları yapıyı] muhafaza etmelerine yarayan şeyleri sevsinler, buna karşın yok olmaktan ya da onları yokluğa götürecek şeylerden korunsunlar. Bunun için kanıt; çocukların henüz hazzı ya da acıyı hissetmeden önce kendi sağlıklarını destekleyecek şeyler uğrunda çaba sarfetmeleri ve bunun karşıtı olan şeylerden ise kaçınmalarıdır. Şayet kendilerine yönelik bir sevgi ve algı sahibi olmasalardı ve yokluktan korkmasalardı bu mümkün olmazdı. Aynı şekilde, kendilerine dair bir algıya sahip olmasalardı ve bu nedenle de kendilerini sevmeselerdi

[21] Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev.: Candan Şentuna, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002, ss.331-332 (VII., 85-86)
[22] Bkz. Chang-Uh Lee, *a.g.e.*, ss.34-37

herhangi bir şey için çabalayabilmeleri de yine mümkün olmazdı. Bundan çıkan sonuç; kendilik sevgisinin (*se diligere*) çıkış/başlangıç noktasını oluşturduğudur.[23]

Aynı kitabın ilerleyen bölümlerinde Cicero şu ifadelerde bulunur:

Buna göre ilk uygun ödev/vazife [kişinin] kendini doğal yapısı içinde muhafaza etmesidir; bundan ikinci bir vazife doğar; [kişinin] kendi doğasına uygun şeyleri alıp muhafaza etmesi ve olmayanları ise kendisinden uzaklaştırması, bu seçim/tercih ve [uygun olmayan şeylerin] elenme süreci vuku bulduktan sonra bunu [fiilî olarak] yerine getirme vazifesi takip eder, bunu ise sürekliliğinin sağlanması [çabası], nihayet [bunu] en yüksek formunda subutiyetin temini ve doğa ile uyum izler. Bu durumda, gerçekten iyi olarak adlandırılmayı hakeden şey başlar; var olma ve tanınma. Başlangıçta insanın doğaya uygun olana karşı duyduğu temayül vardır. Ancak bununla ilgili ilk bilgiyi ya da daha doğrusu ilk kavramı edindikten ve doğadaki uyumu/düzeni idrak ettikten sonra [...] buna ilkinden daha yüksek bir değer biçer ve doğaya uygun bu bilgi dolayısıyla, insan için en yüksek iyinin ne olduğunu, zatı dolayısıyla istenmeye ve çaba sarfedilmeye değer olanın ne olduğunu görür...[24]

Chang-Uh Lee'nin bu pasaja dair yorumu zikredilmeye değerdir. Lee, Cicero'nun yukarıdaki ifadeleriyle *oikeiosis*'in sürekliliğini üç aşamaya ayırdığını belirtir. Buna göre, gelişiminin ilk basamağında, henüz rasyonel bir varlık olmayan insan yavrusu –içgüdüsel olarak– hayatta kalmak, varlığını sürdürmek için çaba sarfeder, bu amaç doğrultusunda kendisi için faydalı olan şeyleri isteyip zararlı olan şeylerden uzaklaştırmaya çalışır. İkinci aşama ödevin yerine getirilmesi (*cum officio selectio*) aşamasıdır, bu aşamada çocuk çeşitli karşılaştırmalar yaparak ruhi ve bedenî varlığının salahiyeti için uygun şeyleri içselleştirir ve bunun karşıtlarını kendinden uzaklaştırır. Bu aşamada dil yeteneğini kazanmasıyla bunu sözlü olarak da ifade etmeye başlar. Ki Stoacılara göre akıl yetisi her şeyden önce bir dil kullanma yetisiyle kendini ortaya koyar.[25] Yetişkinlik aşamasında ise kişi varlığının devamını en yüksek formunda istemeye muktedir olur, bu aşamada yapacağı seçimlerle doğa ile uyum içinde varlığını sürdürmeye çalışır. Ayrıca bireysel ve türsel kemâl için çabalar.[26]

Stoacı Oikeiosis öğretisi için temel kaynaklardan biri olma niteliğinden ötürü Seneca'nın Sicilya'da Procurator olan Lucilius'a yazdığı *Epistulae Morales*[27] içindeki 121. mektubu da bu çerçevede önemlidir. Seneca mezkûr mektuplarında, doğal bir itkiyle insanın kendini sevdiğine, yokluktan ise korktuğuna farklı yerlerde, zaman zaman değinse de[28] *oikeiosis*çi görüşlerini en açık olarak bu

[23] Cicero, *De finibus*, ss.258-259.
[24] Cicero, *a.g.e.*, ss.261-262
[25] Bkz. Brad Inwood, *a.g.e.*, ss.43
[26] Chang-Uh Lee, *a.g.e.*, s.104-105 ve 114. Ayrıca Cicero'nın bir başka eserinde geçen, insanın taşıdığı ölümsüzlük umuduna dair bkz.: Cicero, *Ölüme Övgü*, Türkçesi: Cânâ Aksoy, Sel Yayınları, İstanbul, 2014, s. 39, 41, 42 ve 46
[27] Seneca, *Ahlâki Mektuplar (Epistulae Morales) Kitap I-XX*, çev.: Türkân Uzel, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yayınları VII. Dizi-Sa. 114, Ankara, 1992
[28] Örneğin: "*Doğuştan bir beden sevgisi yerleşmiş damarlarımıza... Bedenimizin koruyucusu da yine biz olmuşuz.*" ya da "*Yokluktan korkar insan, hastalıktan korkar.*" Bkz. Seneca, *Ahlâki Mektuplar*, s.50

mektubunda ortaya koyar. Robert Bees (Reinhardt'a atıfla) söz konusu mektubun büyük ölçüde orta dönem Stoacı filozoflardan Poseidonios'un fragmanlarına dayandığını belirtirken, bu görüşe tümüyle katılmayıp mektubun ne kadarının doğrudan Poseidonios'a, ne kadarının ise Seneca'nın kendisine atfedilebileceğinin tespitinin mümkün olmadığını savunan uzmanların da olduğunu ifade eder.[29] Seneca'nın ilgili mektubu şöyle başlar:

> *Doğanın insanı ne için yarattığını*, neden başka yaratıklara üstün tuttuğunu araştırdığım zaman, sen benim ahlâktan çok ayrıldığımı mı düşünüyorsun? Yok, bir yanılgı bu. *Bir insan için neyin iyi olduğunu anlamadan, yaradılışını iyice incelemeden, nasıl bir ahlâkı olması gerektiğini nereden bileceksin? Kendin için ne yapman, neden kaçınman gerektiğini, ancak senin doğan için ne yapmanın gerekli olduğunu öğrendikten sonra karar verebilirsin.*

Seneca'nın yukarıdaki ifadelerinin işaret ettiği üzere, insanın iyinin ve kötünün ne olduğu konusunda bir yargıda bulunabilmesi ancak kendi yaratılışının gereklerini tanımasıyla mümkün olabilir. Ancak doğanın/doğamızın ne istediğini, temelde hangi amacı güttüğünü bilebilirsek ahlaki yargılarda bulunabiliriz. Bu da *oikeiosis* öğretisinin neden bu denli önemli olduğunu, neden Stoa ahlakının temelini teşkil ettiğini izah eder. Zira özellikle Aristoteles'ten sonra insan için hayatın nihai gayesinin mutluluk olduğu pek çok filozof ve ekol tarafından benimsenmiş olsa da her filozofun arzulanan mutluluğa dair yaptığı tanım farklıdır. Öyleyse mutluluk tanımı bireysel yargılardan arındırılmalı, doğaya dayandırılmalıdır, ancak bu şekilde genelgeçer bir mutluluk tanımına ulaşılabilir. Ve Stoacılara göre şayet doğanın amacını bilirsek doğru bir mutluluk tanımına ulaşabilir, buna uygun bir yaşam sürdürebiliriz.[30]

Seneca mektubuna şöyle devam eder:

> Bütün hayvanların, yapılarının bilincinde olup olmadığını araştırıyorduk. Bunun böyle olduğu özellikle şundan anlaşılır: hayvanlar organlarını gereği gibi, rahatça hareket ettirirler, sanki bu hareketlere iyice eğitilmişler gibi. Hepsinin her parçasında kendine özgü bir çeviklik vardır... *O hâlde her hayvanda kendi yapısının bilinci vardır* [...] *Hayvanların dünyaya bu temel bilgiyle geldiklerinin en iyi belirtisi şu*: hiçbir hayvan bedenini kullanmakta beceriksiz değildir. "Sizin dediğinize göre, der karşı taraftaki, insanın yapısı, yönetici olan ruhun (Hegemonikon) herhangi bir biçimde, bedene karşı olan tutumundan oluşur. Bu düşünce böylesine karışık, ince, sizin için bile zor anlaşılabilen bir şeyken, bunu küçücük bir bebek nasıl anlar? [...] Demin sözünü ettiğim *bebek, beden yapısının ne demek olduğunu bilmez, kendi beden yapısını tanır. Canlının ne olduğunu bilmez ama, kendinin canlı olduğunu bilir*. Ayrıca *kendi beden yapısını da kabaca anlar, üstünkörü, karanlıktır bilgisi*... Biz nasıl doğasını, yerini bilmesek de ruhumuz üstüne bir duyguya erdikse, *her hayvan da kendi yapısı üstüne öyle bir duyguya ermiştir. Onların bunu hissetmeleri zorunludur, çünkü bu duygu yoluyla başka şeyleri de hissetmektedirler... Böylece bebeklerde de hayvanlarda da kendilerinin ana bölümleri üstüne bulanık belli belirsiz bir duyguları vardır.*

[29] Bkz. Robert Bees, *a.g.e.*, ss. 9-11
[30] Bkz. Gisela Striker, *a.g.e.*, s.283

"Diyorsun ki, der karşı taraf, *her hayvan önce kendi yapısıyla uyum sağlar; insanın yapısı ise akılcıdır*, bu yüzden insan kendi kendisiyle hayvanca değil, akıllıca yatkınlık kurar. *Bir insan, insan olan yanıyla, kendisi için değerlidir* çünkü...

Her yaşın kendine özgü bir yapısı vardır, bebeğinki başkadır, çocuğunki başka, ihtiyarınki başka: herkes içinde bulunduğu yapıya uyar [...] *Hangi yapıya varmış olursa olsun, onu korur, onunla bağdaşır.* Bebeklik, çocukluk, delikanlılık, ihtiyarlık yaşları ayrı ayrıdır birbirinden. Bununla birlikte ben bebekken, çocukken, delikanlı iken, neysem şimdi de oyum! Her yaşın yapıları ayrı olsa da, kendi yapısına uyum sağlaması değişmez, aynı kalır. Ne bir bebeği, ne bir çocuğu, ne bir delikanlıyı, ne bir ihtiyarı değil, *bana beni, kendimi emanet eder doğa.* Bu yüzden bebek bir gençte gelişecek olan yapıya değil, bir bebeğe yarayan kendi yapısıyla uyum sağlar. Geçeceği daha büyük bir hal kalmazsa, içine doğduğu durum bile, doğayla bağdaşmaz. Önce hayvan kendi kendisiyle uyum sağlar. Başka her şeyin ilgili olabileceği, her şeyin indirgenebileceği bir şey olmalı. *Zevki arıyorum, kimin için? Kendim için. O halde kendimle ilgileniyorum. Acıdan kaçıyorum, kimin için? Kendim için. O halde kendimle ilgileniyorum. Her şeyi kendi faydam için yapıyorsam, kendime duyduğum ilgi en önde geliyor demektir.* Bu ilgi bütün hayvanlarda mevcuttur, *aşılanmış değildir* onlara, *doğuştan getirirler.* Doğa evlatları yaratır, başından atmaz; en güvenli vasi en yakın olduğu için de, herkes kendi kendine emanet edilmiştir. Bu yüzden [...] çok genç hayvanlar, ana rahminden ya da yumurtadan yeni çıkmış hayvanlar bile, *kendilerine düşman olanı hemen bilirler, öldürücü olandan kaçarlar*; uçmakta olan kuşların gölgeleri bile, hayvanları kaparak yaşayanların avlarını korku içinde bırakır. *Hiçbir hayvan, ölüm korkusu tanımadan hayata atılmaz.*

"Peki, der, hayvan her şeyin kendini koruyucu ya da öldürücü olduğunu nasıl anlayabilir?" Önce sorulan soru şu: hayvanın bunu nasıl anladığı değil, bunu anlayıp anlamadığı. Onlarda bu anlayışın olduğu şuradan meydana çıkar: anlamış olsalardı zaten, daha fazla bir şey yapmayacaklardı [...] *Apaçıktır ki, onlarda deneyim olmadan birikmiş bir bilinç vardır; zararlıya karşı, daha deneme fırsatı çıkmadan bile, kaçınırlar zararlıdan... O (kendini koruma) duygusu, o dikkat akıllardan çıkmaz hiç.* Tehlikeden kaçarken de davranışları hep aynıdır. Ayrıca yaşadıkça daha korkak olmazlar. Bundan da çıkan sonuç şu: *Onları bu hale getiren deneyim değil, kendi selâmetleri için duydukları doğal itidir*! Deneyimin öğretimi uzun sürer, çeşit çeşittir. Doğadan gelen iti ise, hem herkes için eşittir, hem de bir anda olup biter.

Seneca'nın açıkça gösterdiği gibi, hayvanlar doğar doğmaz, henüz herhangi bir tecrübeye sahip olmadan önce düşmanlarını tanır, kendileri için tehlikeli olanı bilir ve onlardan kaçmaya, uzak durmaya çalışırlar. Bu noktada asıl soru şudur: İnsan için de benzer bir mekanizma doğar doğmaz devreye girer mi? Robert Bees, Eibl-Eibesfeldt'e atıfla bu soruya olumlu cevap verir. Buna göre insan yavrusu da nefes alma, yutma ve emme eylemlerini herhangi bir tecrübeye sahip olmadan, içgüdüsel olarak yerine getirir. Ayrıca Bees'in de işaret ettiği gibi, Seneca tam da bu nedenle olsa gerek insan yavrularından hayvanlarla aynı bağlam içinde, aynı yerde bahseder, verdiği örneklerde civcivlerle ya da kaplumbağalarla insan yavrularını benzer şekilde mevzu bahis eder.[31] Bees'e göre bu, insan

[31] Bkz. Robert Bees, *a.g.e.*, s.217

yavrusunun da tıpkı hayvanlar gibi akıldan yoksun olması, onlarla aynı tinsel (*geistig*) seviyede bulunması dolayısıyladır.[32] Daha önemlisi; Bees'e göre (yine Eible-Eibesfeldt'e atıfla) modern dönemde yapılan deneyler bebeklerde görme yetisinin sanılandan çok daha erken geliştiğini, 14 günlük bebeklerin hareketli objeleri farkedip takip edebildiğini göstermiştir.[33] Benzer şekilde, 20. yüzyılda yapılan deneylerde bebeklerin doğar doğmaz tutunmaya yönelik bir eğilime sahip olduğu tespit edilmiş ve boşluğa bırakılan bebeklerin korku duyup ani bir refleksle tepkide bulunduğu gözlemlenmiştir. Bu deney ve gözlemler bizi insan yavrusunun da doğar doğmaz kendi varlığına dair bir algıyla, onu muhafazaya yönelik bir eğilime sahip olduğu yargısında bulunmaya götürmektedir. Seneca söz konusu mektubunu şöyle sonlandırır:

> Hayvan kendinin etten oluştuğunu hisseder, bu yüzden etin ne ile kesilebildiğini, ne ile yanabildiğini, ezilebildiğini hisseder. Kendisine zarar verebilecek silahlarla donanmış olanları da hisseder, bunların türüne düşman kesilir. [...]*Doğada her şey kendi selâmetiyle bağdaşıp, kendine yararlı olacakları arar, zarar vereceklerden korkar.* Faydalıya karşı olan atılımlar, karşıtından kaçınmalar doğal şeylerdir. Bu işi yapmayı buyuran hiçbir düşünce araya girmeden, hiçbir karar alınmadan, doğa ne önerirse, o yapılır. Arıların kovanlarını ne kadar ustalıkla, titizlikle yaptıklarını görmez misin? [...] Şu örümcek ağlarına hiçbir ölümlünün öykünemiyeceğini görmez misin? [...] *Böyle bir sanat öğrenilmez, doğadan gelir.* Bu yüzden hiçbir hayvan ötekinden daha bilgin değildir. [...] Doğanın dağıttığı pay adalet üzere gelir: *doğa her şeyden önce kendi kendini korumayı ve bu işin ustalığını sağlar.* Hayvanların hem öğrenmeleri hem de yaşamağa başlamaları, işte bu yüzden aynı zamana rastlar. *Hayvanların yaşamlarını sürdürmeğe yarayan yetenekle doğmalarına şaşmamalı, bu yetenek olmadan doğmaları boşuna olurdu. Varlıklarını sürdürmek için, doğanın onların içine yerleştirdiği ilk araç, kendi kendileriyle uyum sağlama ve kendi varlıklarını sevmedir. Eğer yaşamayı istemeselerdi, sağsalim kalmazlardı* [...] Hem içlerinden bir tanesinin bile kendini ucuza kaptırdığına, canına ilgisiz kaldığına rastlanmış değildir. Somut, akıldan yoksun, başka her konuda uyuşuk olan bu hayvanlarda bile yaşam becerisi vardır.[34]

Gerek Laertios'un ifadelerinden, gerekse Cicero ve Seneca'dan yaptığımız iktibaslardan anlaşılacağı üzere canlının kendi varlığını koruması ve sürdürmeye çalışması evvel emirde bir kendilik algısı ve daha ileri aşamada (insan özelinde) bir kendilik bilinci gerektirir. Bu nedenle, burada bir parantez açarak, *oikeiosis*'in zorunlu bir bileşeni olan kendilik algısına değinmek yerinde olacaktır.

Kendilik Algısı ve/veya Bilinci

Canlıların kendi öz varlıklarını sevmesi, onu korumaya çalışması, bu varlığın sürekliliğini arzulaması ve yokluktan, yok olmaktan kaçınması, bundan nefret etmesi öncelikle bir kendilik hissi (*sensus sui*) ve daha ileri aşamada bir kendilik bilinci gerektirir elbette. Nitekim Laertios'un Khrysippos'a atfen belirt-

[32] Bkz. Robert Bees, *a.g.e.*, s.216
[33] Bkz. Robert Bees, *a.g.e.*, s.90-91
[34] Seneca, *Ahlâki Mektuplar*, ss. 304-308 (Vurgular bize ait.)

tiği gibi, *"Her canlının sahip olduğu ilk şey, kendi yaratılışı ve bu yaratılışın bilincidir; çünkü doğanın canlıyı –kendine– yabancı kılması beklenemez."*[35] Aynı şekilde Cicero yukarıda değindiğimiz eserinin ilgili bölümünde, canlıların kendilerini korumaya ve varlıklarını sürdürmeye yönelik eğilimlerinin olmasının evvel emirde bir kendilik algısı gerektirdiğini ifade eder: *"Şayet kendilerine yönelik bir sevgi ve algı sahibi olmasalardı, ve yokluktan korkmasalardı bu mümkün olmazdı. Aynı şekilde, kendilerine dair bir algıya sahip olmasalardı ve bu nedenle de kendilerini sevmeselerdi herhangi bir şey için çabalayabilmeleri de yine mümkün olmazdı."*[36]

Chang-Uh Lee bu gerekliliği önemle vurgular ve ne kadar ilkel ve belirsiz olursa olsun, herhangi bir canlının kendisine yönelik şöyle ya da böyle bir eğilime ya da itkiye sahip olmasının öncelikle bir kendilik algısı gerektirdiğinin, bu kabulün akli olarak zorunlu olduğunun altını çizer.[37] Robert Bees de benzer şekilde hayvanların kendilerini algıladıklarının, bir kendilik algısına sahip oldukları için kendilerini koruyabildiklerinin veyahut tam tersi bir kanıtlama yöntemiyle; kendi varlıklarını korumaya çabaladıklarına göre kendilerine dair bir algıya sahip olmaları gerektiğinin (Hierokles'e atıfla) altını çizer.[38] Şayet her canlı doğar doğmaz kendine yararlı olanı arzuluyor, onun peşinden koşuyor, buna mukabil kendisi için zararlı olandan kaçıyor ise bu, istenen ya da istenmeyen şeylerin kendisine göre istendiği ya da istenmediği bir "öz", bir "kendilik" gerektirir. Öyle ki canlılarda mevcut ilk/birincil içgüdü olarak Epikürcü haz arayışı öğretisi dahi kabul edilecek olsa, evvel emirde söz konusu hazzı arzulayan bir "öz"ün, bir "kendilik algı ya da bilinci"nin var olması gerekir.

Lee, Hierokles'in bu noktadaki yaklaşımının önemli olduğu görüşündedir. Hierokles *Elementa Ethica*'da hayvani varlıkların hayvani olmayan varlıklardan bilinç ve içgüdü hususlarında farklılaştığının altını çizer ve bunun da (Stoacı) ahlak anlayışının temelini oluşturduğunu savunur.[39] Ayrıca Lee'ye göre, Hierokles'in söz konusu eserinde Cicero'dan farklı olarak ilkin varlık algısını zikretmesi, daha sonra bu varlığa yönelik bir ilgi ya da yönelimden bahsetmesi önemlidir.[40] Hatırlanacağı üzere Cicero *De finibus*'un ilgili bölümünde ilk olarak canlıların kendi yapılarına, kendilerini sevmeye yönelik bir itkilerinin olduğunu zikreder ve ancak ilerleyen bölümlerde bir varlık bilincinin olduğundan, bunun zorunluluğundan bahseder. Esasen bu konuda Seneca'nın ifadeleri çok daha açıklayıcıdır. O yukarıda yer verdiğimiz mektubunda ilkin tüm hayvanların kendi yapılarının bilincinde olduğunu savunur ve akabinde bunu gerekçelendirmeye çalışır. Lee'nin yorumunun yerindeliğini doğrular nitelikte Seneca her ne kadar belirsiz

[35] Diogenes Laertios, *a.g.e.*, s.331
[36] Cicero, *De finibus*, s.256-257
[37] Chang-Uh Lee, *a.g.e.*, s.63
[38] Bkz. Robert Bees, *a.g.e.*, ss.28-29
[39] Bkz. Chang-Uh Lee, *a.g.e.*, s.67
[40] Bkz. Chang-Uh Lee, *a.g.e.*, s.68

ve üstünkörü de olsa her canlının kendi varlığına dair bir algıya sahip olduğunu, doğanın onu bu algı ile dünyaya getirdiğini vurgular.

Lee'ye göre Stoacı filozofların bu iddiası felsefe tarihi açısından çok yeni ve son derece orjinal bir tezdir.[41] Varlık algısını ya da bilincini ahlak, hatta felsefe anlayışlarının temeline yerleştirerek bir felsefe ekolü ve ahlak kuramı geliştiren Stoacılara göre esasen bu kendilik algısı (ve adım adım oluşan kendilik bilinci) dış duyularımızla algıladığımız çevremizdeki diğer şeylerin algılanma koşuludur. Ancak kendi varlığına yönelik bir algıya (ve bilince) sahip "özne" dış dünyayı algılayabilir ve onları (kendine göre) sınıflandırıp anlamlandırabilir. Seneca'nın ifadesiyle: *"Her hayvan da kendi yapısı üstüne öyle bir duyguya ermiştir. Onların bunu hissetmeleri zorunludur, çünkü bu duygu yoluyla başka şeyleri de hissetmektedirler."*[42]

Hierokles mezkur eserinde kendilik algısının eşyayı algılamanın (ön)koşulu olduğunu şu örnekten hareketle ispatlamaya çalışır:[43] Ona göre herhangi bir insan yavrusu ya da hayvan sesten ve ışıktan yalıtılmış bir ortama konulduğunda mutlak suretle ölüm korkusu duyar, varlığının sona ereceği korkusuna kapılır. Hierokles'e göre bu, hiçbir uyaran olmasa da canlının kendi varlığını algıladığına kanıttır. Bu durum aslında varlık bilinci ile dış dünya algısının iç içe geçtiğinin, bir yönüyle birbirinin varlık koşulu olduğunun da kanıtıdır. Dış dünya algısı öncelikle bir kendilik algısı/bilinci gerektirir, ancak kendilik bilinci de bir dış dünya algısına, başka bir deyişle duyusal uyaranlara muhtaçtır. Bunlar olmadığında kendilik algısı/bilinci sarsıntıya uğrar, canlı yok olmaktan, varlığının sona ermesinden korkar, bir diğer ifadeyle var olduğundan emin olamaz. Yani dış dünya (duyusal uyaranlar) kişiye bir yönüyle kendi varlığını kanıtlar, varlığının devam ettiğini teyit eder. Canlı varlık da bu teyide muhtaçtır, bir uyaran almadığında, varlığının sürdüğünü duyularıyla hissedemediğinde korkuya kapılır, yok (olmuş) olmaktan korkar.

Canlılardaki kendilik algısının doğum sonrası son derece belirsiz, muğlak bir şekilde var olmasına karşın, bu algının bir bilinç durumuna evrilip ancak zamanla tam olarak bütünlüğe kavuştuğunu, kemâle erdiğini de vurgulamak gerekir.[44] Cicero'nun *De finibus*'un 5. kitabında belirttiğine göre (Stoacılar o kanaattedir ki), canlılar her ne kadar doğar doğmaz kendi varlıklarını korumaya yönelik bir içgüdüye sahip olsalar da kendilik bilinci ancak zaman içinde tam manasıyla oluşur, bütünlüğe kavuşur:

> Her canlı varlık kendini sever ve doğar doğmaz varlığını muhafaza etmek için çaba sarfeder, zira bu arzu kendi yaşamını koruması için ilk olarak doğa tarafından ona verilmiştir, öyle ki kendini [varlığını] muhafaza etsin ve doğaya en uygun bir yapı

[41] Chang-Uh Lee, *a.g.e.*, s.77
[42] Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, s.305
[43] Aktaran Chang-Uh Lee, *a.g.e.*, s.77
[44] Stoacılar insan yavrusunun yedi yaş civarında akıl yetisini kazanmaya başladığını ve bu yetiyi tam olarak 14 yaşında edindiği görüşündedir. Bkz. Brad Inwood, *a.g.e.*, s.72

> içinde bulunsun. *Ondaki bu yönelim başlangıçta çok belirsiz ve bulanıktır,* öyle ki sadece o anda olduğu gibi kalmasını sağlar; bu aşamada ne kendi mahiyetini ne kendi imkânlarını, ne de kendi doğasını tanır/bilir. Her ne zaman çevresindeki şeylerin [eşyanın] kendisi üzerindeki etkisini ve onlarla olan ilişkisini anlamaya başlar, giderek ilerleme kaydetmeye, kendisini tanımaya ve ruhundaki mezkur arzuların sebeplerini anlamaya da başlar, ve yine; doğaya uygun olan şeyler için çabalamaya ve doğaya uygun olmayan şeyleri ise reddetmeye başlar. [...] İşte bu şekilde en yüksek iyi kendini ortaya koyar ki o, doğaya uygun yaşamak ve kendini mümkün olduğunca iyi ve [yine] mümkün olduğunca doğaya uygun bir yapıda bulundurmaktır.[45]

Stoacı filozofların kişinin çevresindeki şeylerin etkisi ile kendini tanımaya başlaması ve buna uygun yaşaması görüşü işbu öğreti ile büyük bir benzerlik gösterir. Stoacılara göre canlı varlıkların kendilerine dair ilk algısı, bir parçası oldukları kozmos'u da algılamaları ile eş zamanlı olarak ya da hemen akabinde vuku bulur.[46]

Sosyal Oikeiosis

Bin yıllardır tekrar edilegeldiği ve İslam düşünce geleneğinde de benimsendiği üzere insan *medeniyyün-bit'tab*'dır, yani doğası gereği toplumsal bir canlıdır. Platon *Şölen* adlı diyaloğunda insanların birbirlerine karşı duyduğu, doğuştan gelen bir aşktan bahseder ve bunun, doğamızın parçaları bir araya getirmeye, iki şeyi tek bir şey yapmaya ve insan doğasını iyileştirmeye yönelik çalışmasının bir sonucu olduğunu iddia eder.[47] Kendi türdeşleri ile bir arada yaşamak zorunda olan, bu yönde bir itkiye sahip olan tek canlı insan değildir kuşkusuz. Doğada sürü hâlinde yaşayan, yaşamak zorunda olan birçok canlı türü bulunmaktadır. Aksi takdirde hayatta kalamayacak, varlıklarını sürdüremeyecek olan canlılar irili ufaklı sürüler hâlinde, bir arada yaşarlar.

Stoacılara göre, hayatta kalmak için "sürü" içinde ya da topluluklar hâlinde yaşamak durumunda olan insanın kendi (öz)varlığına duyduğu sevgi/eğilim ve onu muhafazaya yönelik çabası anlamına gelen *oikeiosis* diğer insanları ve dahi tüm canlı varlıkları da içine alacak şekilde genişletilebilir: Her şeyden önce kişinin kendi yavrularını, aile fertlerini, akrabalarını ve halka halka genişletilerek "kosmopolis"te yaşayan bütün insanları kapsayacak şekilde. *"Zira hiçbir insan hayatını tam bir yalnızlık içinde geçirmek istemez, hatta* [bu hayat] *sınırsız hazlarla dolu olsa bile,* [diğer] *insanlarla bağlantı ve toplumsal bir birlikte yaşam içinde ve doğal bir cemaat kurmak üzere yaratıldığımız kolaylıkla anlaşılırdır."*[48]

Cicero'nun kişinin kendilik sevgisinden, kendisinden peyda olan yavrularını sevmeye, oradan da adım adım tüm toplumu/insanları sevmeye doğru genişleyen "cemaat duygusu"na dair ifadeleri söz konusu Stoacı kavramın en açık olarak betimlendiği ifadelerdir. Filozof *De finibus*'un 3. kitabında şunları söyler:

---

[45] Cicero, *De finibus*, s. 419
[46] Bk.z. Robert Bees, *a.g.e.*, s.165
[47] Bk.z. Platon, *Şölen*, 191d, çev.: Sabahattin Eyüboğlu - Azra Erhat, İşbankası Yayınları, İstanbul, 2018
[48] Cicero, *De finibus*, s.305

> Doğa çocukların/yavruların ebeveynleri tarafından sevilmesi için etkide bulunur. Bundan hareketle toplumu ve insan türü arasındaki bağlantıyı takip edebiliriz. Bu bilgi her şeyden önce vücudun ve uzuvlarının oluşumundan kazanılabilir, ki bu bizatihi doğanın üreme/çoğalma yönünde bir niyet taşıdığını gösterir. Ancak doğanın bir yandan üremeyi/çoğalmayı arzu edip diğer taraftan (kişinin) kendisi tarafından meydana getirilen varlıkların sevilmesini sağlamaması düşünülemez. Nasıl ki doğamız gereği açık bir şekilde acıdan korkuyor/kaçıyorsak, aynı şekilde yine bizzat doğa tarafından, meydana getirdiklerimizi (dölledikleri mizi) de sevmemiz sağlanır. Bu nedenle (doğa) bir aidiyet duygusunu da harekete geçirir, ki bu duygu insanları birbirine bağlar, öyle ki bir insan bir diğerine, insan olduğu için, yabancı görünemez. Çünkü bazı organların sadece kendileri için yaratılmış olması gibi, [söz gelimi] gözler ve kulaklar gibi, bazıları da diğer uzuvları desteklemek için yaratılmıştır, bacaklar ya da eller gibi. Aynı şekilde sadece kendisi için yaratılmış olan vahşi hayvanlar vardır, ancak buna karşın [...] birbiri(ni desteklemek) için yaratılmış hayvanlar da vardır [...] karıncalar, arılar ve leylekler birbirleri için bazı şeyler yaparlar. İnsan arasındaki bağ çok daha yakındır. Bu nedenle bizler doğamız itibariyle birleşmek, toplanmak ve devlet toplulukları kurmak için/kurmak üzere yaratılmışızdır.[49]

Cicero'nun belirttiği gibi, ebeveynlerin kendi yavrularını sevmesi de bizzat "doğa" tarafından insanın içine "yerleştirilmiş"tir: *"Doğa tarafından insan soyuna öyle büyük bir erdem gereksinimi ve öyle büyük bir toplum esenliğini koruma arzusu verilmiştir ki, bu kudret hazzın ve boş vaktin tüm cazibesine üstün gelir."*[50] Cicero'nun ifadelerinden çıkan sonuca göre, burada da birincil olarak iradi bir tercih söz konusu değildir, içgüdüsel olarak bu yönde bir duygu ve davranışa sahip olunmaktadır.[51] Doğanın insanın kimliğiyle değil, salt insan olmasıyla ilgilendiğini, bu nedenle herkesin birbiri ile eşit olduğunu, bir ve aynı yasaya tabi olduğunu, daha önemlisi, birbirine eşit olan bu parçaların hep birlikte bütünü oluşturduğunu ifade eden[52] Cicero *De officiis* adlı eserinde hem bireysel hem de sosyal *oikeiosis* için oldukça özetleyici nitelikte şu ifadelerde bulunur:

> Doğa başından itibaren her canlı türüne kendisini, yaşamını ve bedenini koruma; kendisine zarar verecek gibi görünen her şeyi geri çevirme; beslenme ve barınma gibi, yaşam için gerekli olan her şeyi arama ve tedarik etme eğilimini bahşetmiştir. Üreme amacıyla bir araya gelme ve kendisinden doğan yavruların bakımını üstlenme tüm canlıların ortak özelliğidir. İnsan ile vahşi hayvan arasında fark şudur: Vahşi hayvan güdülerinin yoğunluğuna göre hareket eder ve kendisini sadece yaşadığı şimdiki zamana uydurur, ne geçmişi ne de geleceği hisseder. İnsan ise aklın yoldaşıdır, onun yardımıyla kendisine uygun olan unsurların ayırdına varır, olayların nedenlerini görür, onların öncülleri ve geçmişleri konusunda bilgisiz kalmaz, benzerlikleri kıyaslar, şimdiki olayları birbiriyle ilişkilendirip onlarla gelecektekiler arasında bağ kurar, böylece tüm yaşam yolunu kolayca görerek onu yaşayabilmek için gerekli olan ne varsa hazır eder. Aynı doğa aklın gücüyle, dilde ve yaşamda birlik olması için insanı

[49] Cicero, *De finibus*, ss. 302-303
[50] Cicero, Devlet Üzerine (De re publica), çev.: Cengiz Çevik, İthaki Yayınları, İstanbul, 2014, s. 115
[51] Bkz. Robert Bees, *a.g.e.*, s.177
[52] Bkz. Cicero, *Yükümlülükler Üzerine (De officiis)*, çev.: C. Cengiz Çevik, Türkiye İş Bankası yayınları, İstanbul, 2013, s. 121

insana bağlar; her şeyden önce, doğurduğu insanlara bir sevgi eker; insanların bir araya gelmeyi ve kendilerinden çıkıp topluma karışmayı istemelerini sağlar, böylece insan sadece kendisinin değil, sevgi beslediği ve bakmakla yükümlü olduğu karısının, çocuklarının ve başkalarının da rahatını ve rızkını sağlamaya çalışır,[53]

Aynı şekilde, Seneca'ya göre de doğa insanı yalnızlıktan nefret edeceği ve diğer insanları seveceği bir şekilde var etmiştir; *"Yalnızlıktan nasıl nefret edersen, bir toplumda yaşamayı istersen, nasıl doğa insanı insana sevdirirse, bu konuda da, bizi dost aramağa itici, uyarıcı bir güç vardır."*[54] Yine Seneca'ya göre insanlar arasında *"Dostluğu aratan yarar düşüncesi değil bir içgüdüdür."*[55]

Esas itibariyle döneme hâkim sosyal ve siyasal şartlar, yani Roma kozmopolitizmi düşünülürse, bu yaklaşımın dönemin siyasi ve düşünsel iklimi ile de uyum içinde olduğu teslim edilir. Ayrıca Seneca, Stoacı filozofların evreni canlı olarak tasavvur etmelerine paralel bir biçimde kozmosu canlı bir bedene ve insanları da bu kozmik bedenin organlarına benzetir.[56] Bu çerçevede *oikeiosis* kavramı Stoa felsefesinde (toplumsal) adaletin temelini,[57] gerekliliğini ve imkânını da açıklayan ve bir ölçüde temellendiren merkezî kavram olarak belirir.[58] Öyle ki, şayet insanlar doğa/Tanrı tarafından toplumsal bir yaşam sürmek üzere, birbirilerini destekleyecek, bir arada tutacak şekilde var edilmişlerse aralarında niteliksel bir fark da yoktur; herkes birbiri ile eşittirler. Zaten insanların en temelde, kendi ferdî varlıklarını korumak, onu sürdürmek ve dolayısıyla mutlu olmak için bir araya geldiği, gelmek zorunda olduğu, bu nedenle aileler, toplumlar, şehirler ve devletler kurduğu söylenebilir.

Diğerleri ile birlikte yaşamak, toplumsal fayda için bireysel birtakım çıkar ve hazlardan vazgeçmek, diğerleri için fedakârlıkta ya da diğergamlıkta bulunmak bu çerçevede bir amaç değil, yine yaşamı/varlığı korumak ve devamlılığını sağlamak için sadece bir araçtır.[59] Stoacılara göre kozmosun en büyük şehir ya da devlet olduğu düşünülürse, onun insan ve tanrıların ortak evi, ortak şehri olduğu söylenebilir,[60] ki onlara göre insanlar ve tanrılar bu şehrin/evin sadece birer parçasıdır. Ve bu parçalar, hep birlikte "bütün"ün sürekliliğini sağladığı ölçüde, "bütün" de tek tek parçaların hayatta kalmasının, sürekliliklerini sağlamasının asgari şartıdır. Bu anlamda aralarındaki ilişki karşılıklı, birbirlerini gerektiren, "lâzım-ı melzum" bir yapıdadır: Bütün parçalarının varlıklarını sürdürmesini sağlar, parçaların varlıklarını sürdürmesi ise aynı zamanda bütün'ün varlığını sürdürmesi anlamına gelir.

---

[53] Cicero, *De officiis*, ss.7-8
[54] Seneca, Ahlaki Mektuplar, çev.: Türkan Uzel, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1992, s. 42
[55] Seneca, *Epistula XXXV*, s.187, aktaran: Fatma Paksüt, *a.g.e.*, s.48
[56] Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, s.258
[57] Bkz. Gisela Striker, *a.g.e.*, s.282
[58] Chang-Uh Lee, *a.g.e.*, s.129
[59] Bkz. Robert Bees, *a.g.e.*, s. 315
[60] "*Mundus quasi comminis deorum atque hominum domus aut urbs utrorumque.*" Bkz. Cicero, *De re publica*, s.303

Bütün için geçerli olan yasaların o bütünü oluşturan parçalar için de geçerli olduğu bu noktada ayrıca belirtilmelidir. Bu anlamda "makrokozmos" ile "mikrokozmos" aynı yasalara tabidir ve insanın ruhu/zihni, kozmosun ruhunun/zihninin sadece küçük bir parçasını oluşturur.[61] Dolayısıyla mikrokozmos olan insanın başlıca görevi makrokozmos ile uyum içinde olmak, akli ve fiilî olarak ona uygun bir şekilde yaşamaktır.

Sonuç

Özetle ve bir kez daha belirtmek gerekirse, Stoa felsefesinin temelini oluşturan *oikeiosis* öğretisine göre varlıklarını korumaya azimli bitkiler, hayvanlar ve diğer canlılar gibi[62] insanlar da birincil bir içgüdüyle acıdan kaçıp hazza yönelmez, bilakis, yaşamda kalmaya çalışırlar. İnsan davranışları yönlendiren en temel içgüdü, yaşamı koruma ve sürdürme içgüdüsüdür. Zira *"Tanrısal öngörü, dünya düzeninin sürekliliğini korumak için bütün hayvan, ağaç ve kökleriyle toprağa tutunan bitki türlerinin daima var olmasına büyük özen göstermiştir."*[63] Bu çerçevede Robert Bees Yunanca "*oikeios*" fiilin aktif olduğunu ve bu fiilin öznesinin doğa olduğunu önemle vurgular.[64] Dolayısıyla hayata tutunma çabasında aktif olan bir yönüyle canlının kendisi değil, onu hayatta kalmaya programlamış bir şekilde var eden Tanrı/doğadır ve doğada sürekliliği sağlamak üzere kurulu bir düzen vardır.[65] Zaten Stoacıların "*horme*" terimini kullanmaları[66] tesadüf değil, bu noktada aktif olanın insandan ziyade doğa olduğunu vurgulamak içindir. Aynı süreç tüm canlılar için geçerlidir; yaşamda kalma içgüdüsüne "bilinçsizce" itaat eden tüm canlılar gibi bilinç sahibi insan da "*logos*" tarafından içine yerleştirilmiş bu içgüdü ile dünyaya gelir, bu bir yönüyle mekanik olan süreç[67] uyarınca birtakım eylemlerde bulunur, varlığını sürdürmek için, varlığa geldiği ilk andan itibaren çabalar.

Cicero'nun aktardığı üzere, doğa varlığa getirdiği canlıların varlıklarını korumaları için bizzat eylemde bulunur ve "eserini" ölümsüz kılmak için çaba sarfeder.[68] Bu açıdan insan ile diğer canlılar arasındaki fark sadece bir derece farkıdır.[69] Nasıl ki arılar bal yapmayı istedikleri için, iradi olarak bir araya gelmiyor, doğaları gereği bir arada yaşıyor ve bal yapıyorlarsa, insanlar da doğaları gereği bir araya gelir, birlikte yaşar ve/veya yaşayabilmek için topluluklar oluştururlar.[70]

---

[61] Robert Bees, *a.g.e.*, ss.186-187
[62] Bkz. Cicero, *De natura deorum*, s.287
[63] Cicero, *a.g.e.*, s.295
[64] Bkz. Robert Bees, *a.g.e.*, s.202-203
[65] Cicero, *a.g.e.*, s.297
[66] Bkz. Cicero, *De finibus*, s.411
[67] Bkz. Robert Bees, *a.g.e.*, s.210
[68] Cicero, *De natura deorum*, s.197
[69] Bkz. Robert Bees, *a.g.e.*, s.225
[70] Bkz. Cicero, *De officiis*, s.67

İnsanın (diğer canlılarla paylaştığı) en temel içgüdüsü; öncelikle kendi varlığına yönelik bir algıyla dünyaya gelmesi, içgüdüsel olarak kendi varlığını sevmesi, onu korumaya çalışması, ona zararlı şeylerden kaçınması, ikinci aşamada bu sevginin ve koruma güdüsünün kendi yavrularını ve akrabalarını kapsaması, üçüncü ve son aşamada ise adım adım bütün insanları içine alacak şekilde genişleyerek insanlığı hiçbir ayrım yapmadan kapsamasıdır. Dolayısıyla söz konusu içgüdü sadece kişinin kendi öz varlığını sevmeye ve korumaya yönelik değildir. Bir aile kurmaya, sahip olunan ailenin fertlerine ve bütün insanlığa yönelik sevginin ve dahi tarih boyunca insanlarca kurulmuş şehirlerin ve devletlerin kökeninde de Stoacılara göre doğanın insana bahşettiği işbu "içgüdü" bulunmaktadır.

Bu anlamda Stoacılara göre *oikeiosis* sadece ahlakın değil, insanlar arası adalet ve hukukun da temelidir. Yine bu çerçevede ahlak felsefesinin temel kavramlarından biri olan "iyi" de insanlar arası mutabakata ya da insanların görüşlerine değil, bilakis doğanın kendisine dayanır.[71] Doğa -insan da dâhil olmak üzere- tüm canlıları varlıklarını muhafaza etmeleri için, varlıklarını muhafaza ve sürdürmeye yönelik bir arzu ile var ettiyse, bu arzu ve amaca hizmet eden her şey "iyi" olmak, bu amacın hilafına olan, onu şöyle ya da böyle engelleyen her şey de "kötü" olmak durumundadır.

Bütün bu açıklama ve yorumlardan çıkan bir diğer sonuç ise "*oikeiosis*"in, yani kendini korumaya yönelik arzu ve çabanın kesinlikle akli olmadığı, akli yargılarla bu sonuca varılmadığıdır. Söz konusu çaba insana bahşedilmiş akıl tarafından sadece anlaşılır ve tasdik edilir.[72] Akli bir varlık olan insanın ancak doğaya uygun şekilde yaşayarak mutlu olabileceği Stoacı yargısı da bu çerçevede anlaşılmalıdır.

Kaynaklar

Aristoteles; *Politika*, çev.: Özgüç Orhan, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2018

Bees, Robert; *Die Oikeiosislehre der Stoa, I. Rekonstruktion ihres Inhalts*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2004

Cicero, *De finibus bonorum et malorum, (Über das höchste Gut und das größte Übel)*, Almancaya çev.: Harald Merklin, Reclam, Stuttgart, 2010

Cicero, *Tanrıların Doğası (De natura deorum)*, çev.: Çiğdem Menziloğlu, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2012

Cicero, *Devlet Üzerine (De re publica)*, çev.: Cengiz Çevik, İthaki Yayınları, İstanbul, 2014

Cicero, *Yükümlülükler Üzerine (De officiis)*, çev.: C. Cengiz Çevik, Türkiye İş Bankası yayınları, İstanbul, 2013

Cicero, *Ölüme Övgü*, Türkçesi: Cânâ Aksoy, Sel Yayınları, İstanbul, 2014

Empiricus, Sextus; *Kuşkunun Felsefesi*, çev.: C. Cengiz Çevik, Kırk Gece Yayınları, İstanbul, 2010

[71] Bkz. Robert Bess, *a.g.e.*, s.326
[72] Bkz. Robert Bees, *a.g.e.*, s.231

Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, çev.: Cemal Süer, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2006

Inwood, Brad; *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Clarendon Press, Oxford, 1985

Laertios, Diogenes; *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev.: Candan Şentuna, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002

Lee, Chang-Uh; *Oikeiosis, Stoische Ethik in naturphilosophischer Perspektive*, Karl Alber Verlag, Freiburg/Münih, 2002

Long, A. A. (ed.); *Problems in Stoicism*, Paperback, London, 1971

Paksüt, Fatma; *Seneca'da Ahlâk Görüşü – Zevk Anlayışı*, Ulusal Basımevi, Ankara, 1971

Peters, Francis E.; *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev.: Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2004

Platon, *Şölen*, 191d, çev.: Sabahattin Eyüboğlu - Azra Erhat, İşbankası Yayınları, İstanbul, 2018

Seneca, *Ahlâki Mektuplar (Epistulae Morales) Kitap I-XX*, çev.: Türkân Uzel, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yayınları VII. Dizi-Sa. 114, Ankara, 1992

Striker, Gisela; *Oxford Studies in Ancient Philosophy 1, The Rolle of Oikeiosis in Stoic Ethics*, London, 1983

Nicolaus ORESMIUS

TRACTATUS DE ORİGİNE, NATURA, JURE ET MUTATİONİBUS MONETARUM
PARANIN KÖKENİ, MAHİYETİ, YASASI ve DEĞİŞİMİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

Nicolaus ORESMIUS

Çevirenler:

Arş. Gör. Musa AZAK (İnönü Üniversitesi Fen Edebiyat Fak. Felsefe Bölümü)

Dr. Öğr. Ü. Mustafa SOLMAZ (İnönü Üniversitesi Fen Edebiyat Fak. Sosyoloji Bölümü).

Burada Ortaçağ döneminin önemli bir düşünürü olan Nicolaus Oresmius'un (1320-1382) para üzerine yazdığı bir eserinin: *Paranın Kökeni, Mahiyeti, Yasası ve Değişimi Üzerine Bir İnceleme*'nin ilk dokuz bölümünü sunmaktayız. Latince aslından çevirmiş olduğumuz kitabın tamamı çevrilerek yayına hazırlanmaktadır. Çeviriyi yaparken yararlandığımız esas kaynak şudur: Oresme, Nicholas, *The De Moneta of Nicholas Oresme and English Mint Documents*, trans. Charles Johnson, Thomas Nelson and Sons Ltd, New York, 1956. Ayrıca çeviri sürecinde karşılaştırma maksadıyla kullandığımız diğer bir kaynak şudur: Nicolas von Oresme, *De Mutatione Monetarum: Tractatus=Traktat Über Geldabwertungen*, übersetz. Wolfram Burckhardt, Kulturverlag Kadmos, Berlin, 1999.

Bazı insanlar herhangi bir kralın ya da prensin sahip olduğu otoriteye dayanarak yasal yollar ya da imtiyazlar vasıtasıyla kendi yönetim alanındaki para akışını serbestçe değiştirebileceğini, bunlar vasıtasıyla onu istediği şekilde düzenleyebileceğini ve bunun üzerinden gelen kar ya da kazanç her ne olursa olsun onu alabileceğini iddia ederler. Fakat başkaları ise aksini düşünürler. Bu yüzden şimdiki incelemede konunun bana görünen kısmını öncelikle Aristoteles felsefesini takip ederek ve paranın kökeninden başlayarak söylemeyi amaçlıyorum. Alel acele fikirler öne sürmeyip her şeyi üstatların hükümlerine sunacağım. Muhtemeldir ki söyleyeceklerim, onları hakikati belirlemek için harekete geçirecektir. Böylelikle tüm şüpheler ortadan kalkacağı için bütün bilgeler tek bir fikirde birleşebilecek ve nihai bir sonuca ulaşabilecek, ki bu da hem prensler hem ona tabi olanlar hem de bir bütün olarak devlet için kazançlı olacaktır.

BÖLÜM

I Para Niçin İcat Edildi?

II Paranın Hangi Maddeden Yapılması Gerektiği Hakkında

III Paranın Maddesi ve Karışımının Farklılığı Hakkında

IV Paranın Biçimi ve Şekli Hakkında

V Para Basma Sorumluluğu Kime Aittir?

VI Paranın Kendisi Bizzat Kime Aittir?

VII Para Basım Masraflarını Kim Üstlenir?

VIII Genel olarak para yapımındaki değişiklikler hakkında

IX Paranın Şeklindeki Değişiklikler Üzerine

X Paranın Oransal Değişimi Hakkında

XI Paranın İsminin Değişimi Hakkında

XII Paranın Ağırlık Değişimi Hakkında

XIII Paranın Maddesinin Değişimi Hakkında

XIV Paranın Bileşenlerinin Değişimi Hakkında

XV Prensin Para Değişiminden Elde Ettiği Karın Haksızlığı Hakkında

XVI Para Değişiminden Elde Edilen Karın Doğal Olmaması Hakkında

XVII Para Değişimindeki Karın Faizden Daha Kötü Olması Hakkında

XVIII Paranın Özgül Miktarının Değişimine İzin Verilmemesi Hakkında

XIX Para Değişimlerinden Kaynaklanıp Prensi Etkileyen Bazı Zararlar Hakkında

XX Bütün Toplumu Etkileyen Başka Zararlar Hakkında

XXI Toplumun Bir Kesimini Etkileyen Zararlar Hakkında

XXII Toplumun Böylesi Para Değişimlerini Yapabilip Yapamayacağı Hakkında

XXIII Hangi Durumlarda Prensin Para Basımını Değiştirebileceği İddia Edilir?

XXIV Bir Önceki Bölümdeki Soruya Cevap Ve Esas Sonuç

XXV Tiranın Uzun Süre Varlığını Sürdüremeyeceği Hakkında

XXVI Para Değişiminden Kar Elde Etmenin Bütün Kraliyetin Geleceğine Zarar Vereceği Hakkında[1]

[1] Bu yüzden yukarıdaki giriş ve zikredilen bölüm başlıklarından, para basımı ve paranın kendisinden meydana geldiği ya da gelmesi gerektiği değerli metallere ilişkin böylesi suistimallere izin verilen ülke ya da devletlerde ortaya çıkan ve hatta çıkmaya başlayan skandalların, zararların ve sakıncaların hepsi olmasa da bir kısmı bu şekilde gün yüzüne çıkacaktır. Her ne kadar insanlar arasındaki en vasat, en cahil ve en eğitimsiz bir kişi olarak meseleye burnumu sokmak gibi bir iddiam olmasa da yine de dileğim o dur ki bu uyarı, kamu yararına yönelik gayret ve iyi niyetlerimi gösterecek şekilde dikkate alınsın ve anlaşılsın ve okurları tarafından da alel acele suistimallere maruz bırakılmasın.

Bölüm I

Para Niçin İcat Edildi?

Yüceler yücesi, uluslara paylarına düşeni verip insanları böldüğünde, ulusların sınırlarını İsrail oğullarının sayısına göre belirledi.[2] Sonra insanlar yeryüzünde çoğaldılar ve buna bağlı olarak sahip oldukları şeyler de bölündü. Fakat bunun sonucunda birileri ihtiyaç duyduğundan daha fazlasına sahip olurken, diğerleri ise çok az veya hiçbir şeye sahip değildiler, diğer bir durumda ise bunların aksi geçerli oldu; çoban koyunlara sahip ve ekmeğe ihtiyaç duyarken çiftçi için ise tersi söz konusu oldu. Bir ülke bir şeye bol miktarda sahipken, diğer bir ülkeyse onun eksikliğini çekmekteydi. Böylelikle insanlar para olmaksızın takas yoluyla ticaret yapmaya başladılar: Birisi tahıl karşılığında diğerine koyun verirken bir diğeriyse ekmek ya da yün karşılığında kendi emeğini vermekteydi ve diğer şeyler için de aynı durum söz konusuydu. Ve bu değiş tokuş usulü Justinus'un dediğine göre bazı ülkelerde uzunca bir zaman varlığını sürdürmüştü. Fakat malların böylesi bir tarzda değiş tokuş edilmesi ve taşınması ile birlikte birçok zorluk meydana geldiğinde, insanlar kendileri aracılığıyla gereksinimlerini karşıladıkları doğal zenginlikleri değiş tokuş etmenin aracı olsun diye paranın kullanımını keşfettiler. Buna karşın paranın kendisinin yapay bir zenginlik olduğu söylenir; tıpkı Aristoteles'in verdiği açgözlü kral örneğinde olduğu gibi birisi paraya çokça sahip olsa da açlıktan ölebilir. Şairlerin söylediği üzere bu kral dokunduğu her şeyin altına dönüşmesini dilemiş, Tanrılar da onun bu dileğini onaylamış ve kendisi de açlıktan ölmüştür. Evet, paranın kendisi yaşamın gerekliliklerini doğrudan rahatlatmaz; fakat doğal zenginlikleri kolayca değiş tokuş etmek için icat edilmiş yapay bir araçtır. Başka bir kanıta gerek kalmaksızın şu açıkça ileri sürülebilir ki, tıpkı Aristoteles'in Etik'inin beşinci kitabında kanıtladığı gibi para medeni bir toplum için oldukça faydalıdır, devlet işlerinde kullanımı uygundur hatta zorunludur. Fakat bu konuda Ovidius şunları söylemiştir:

Topraktan kötülüğün sebeplerini kazıp çıkarırız;

Bunların başında zarar veren demir;

Daha sonraysa bundan da zararlı olan altın gelir.

Bu durumun nedeni ise kötü insanların sapkın arzularıdır; yani insani münasebetler açısından oldukça elverişli olan paranın kendisi değildir, kaldı ki paranın kullanımının bizzatihi kendisi iyi bir şeydir. Bu yüzden Cassiodorus şöyle söylemiştir: "Her ne kadar paranın kendisi çok yaygın kullanımından ötürü bize fazlaca önemsiz görünse de, yine de atalarımızın bunu [icat etmeleri] için ne kadar önemli sebepleri olduğu üzerine düşünmemiz gerekir". Başka bir yerde de yine şöyle söyler: "Paranın kamusal kullanım adına ortaya çıktığı açıktır".

[2] Yeni Ahit, Yasanın Tekrarı, 32:8.

Bölüm II

Paranın Hangi Maddeden Yapılması Gerektiği Hakkında

Para doğal zenginlikleri değiş tokuş etmede bir araç olduğundan dolayı, tıpkı önceki bölümde açık olduğu üzere bu iş için uygun bir araç olduğu sonucu çıkıyor. Ki bu da ilerleyen sayfalarda görülecek başka koşulların yanı sıra onun daha kolay bir şekilde ele alınabilir ve hissedilebilir, taşınması daha kolay ve onun az bir miktarıyla çok büyük miktarlarda doğal zenginliklere sahip olunabilmesinden kaynaklanır. Bu yüzden para altın gibi değerli ve nadir maddelerden yapılmalıdır. Fakat bu maddeye yeterince sahip olunması gerekir, ki altının yeterli olmadığı yerlerde paranın gümüşten yapılmasının sebebi budur. Bu iki madenin yetersiz olduğu veya hiç olmadığı yerlerde ise bunların karışımı yapılmalı veya tıpkı atalarımızın bakırdan yaptığı gibi başka bir saf madenden basit bir para yapılmalı. Tıpkı Ovid'in *Fasti*'nin ilk kitabında şunları söylerken dediği gibi:

Eskiden bakırla ödüyorlardı,

Şimdiyse altın her şey için daha iyi bir işarettir

Ve eskisinin yerini yenisi aldı.

Yeşaya'nın ağzından benzer bir değişimi ise Efendi şöyle söyledi: "*Bakır için altın, demir için gümüş getireceğim*".[3] Zira bu metaller para için en uygun olanlardır ve tıpkı Cassiodorus'un söylediği gibi "Eacus'un altını, İskit kralı olan Indus'un ise gümüşü ilk olarak buldukları ve insanların kullanımına sunmalarından dolayı övüldükleri söylenir". Bu yüzden onların [altın ve gümüşün] başka şeylerde kullanılmalarına izin verilmemelidir aksi takdirde kullanılmalarından arta kalan kısım para için yeterli olmayacaktır. Tam da bu anlayıştan hareketle İtalya kralı Theodoricus haklı bir şekilde pagan adetlerine göre mezarlara konulan altın ve gümüşün çıkarılmasını ve kamu yararına para yapımında kullanılmasını emretti ve şunu söyledi: "Paranın yaşamın canlılığını sürdüreceği yerde, ölülerin arasında saklı kalması suçtur ve yararsızdır". Diğer yandan böylesi bir maddeye çokça sahip olunması hiç de uygun değildir, ki bu Ovid'in dediği gibi bakırın tedavülden kalkmasının nedenidir. Bundan dolayı altın ve gümüşün bunun için en uygun şeyler olmaları, onlara kolay bir şekilde çok miktarda sahip olunmaması, bazılarının uğraştığı üzere simyacılar tarafından kolaylıkla yapılamaması insanoğlu için bir lütuftur. Ki şöyle söylemem gerekirse bunlar, doğanın kendisi tarafından engellenmiş olmalarına rağmen onun işleyişini boşu boşuna aşmaya çalışıyorlar.

[3] Yeni Ahit, Yeşaya, 60:17

Bölüm III

Paranın Maddesi ve Karışımının Farklılığı Hakkında

İlk bölümde söylendiği üzere para ticaretin bir aracıdır. Hem toplum hem de bireyler için bir başka ülkeyle bazen büyük veya çok miktarda bazense küçük, az miktarda ve hatta perakende ticaret yapmaya uygundur. Bu yüzden taşınması ve hesaplanması kolay ve büyük miktarlardaki ticaret için elverişli olan altından yapılmış değerli paraya sahip olmak kullanışlıdır. Öte yandan daha az değerli olup değiş tokuş etmeye, fiyat ayarlaması yapmaya ve daha düşük değerdeki malları almaya uygun olan gümüşe sahip olmak avantajlıdır. Ve herhangi bir ülkenin doğal zenginlikleri bakımından her zaman gümüşe sahip olmamasının yanısıra, mesela beş yüz gram ekmeğin ya da böylesi başka bir şeyin karşılığında ödenmesi gereken gümüş miktarı da elde tutmak için çok ufak olduğundan ötürü, para daha ucuz bir maddenin gümüşle birlikte karışımından yapılmaya başlandı. Ki bu da küçük alışverişler için uygundur ve bizim siyah paramızın kökeni de buradadır. İşte bu yüzden gümüşün bolca bulunmadığı yerde [para yapmak için] en uygun olan şey şu üç maddedir: İlki altın, ikincisi gümüş ve üçüncüsü ise siyah karışımdır. Fakat şuna dikkat edilmeli ve genel bir kural olarak öne sürülmelidir ki, küçük para yapmak için kullanılan değeri az olan metallerden başka karışım yapılmamalıdır. Söz gelimi paranın altın ve gümüşten yapıldığı yerde şayet doğal olarak altından saf bir para yapılabiliyorsa o zaman altınla asla karışım yapılmamalıdır. Bunun sebebi de şudur ki, böylesi bütün karışımlar doğal olarak şüphelidir çünkü karışımdaki saf altın miktarı kolaylıkla belirlenemez. Bu yüzden yukarıda bahsedilen zorunluluk durumu dışında, parayla ilişkili olarak hiçbir karışım yapılmamalıdır. Ve bu da sadece şüphenin ve sahtekarlığın en az olduğu yerde yapılmalıdır yani [aksi takdirde yapılacaksa da] karışım ancak değeri az olan metalden yapılmalıdır. Diğer yandan halkın yararı söz konusu olmadıkça böylesi bir karışım hiçbir surette yapılmamalıdır, ki para tam da bu yüzden icat edilmiştir ve yukarıda söylenenlerden açık olduğu üzere elbette ki bu yarara göre düzenlenir. Fakat gümüşe sahip olunan yerde, altın parayla bir karışım yapılması ne gereklidir ne de toplumun yararına görünür; ki zaten bunun ne iyi niyetli olduğu ne de iyi yönetilen bir toplumda yapıldığı görülür.

Bölüm IV

Paranın Biçimi veya Şekli Hakkında

İnsanlar ilkin ticaret yapmaya ya da para vasıtasıyla eşya satın almaya başladıklarında, paranın üzerinde herhangi bir damga veya resim yoktu; bir miktar gümüşü yiyecek ve içecek karşılığında veriyorlardı ve bu miktar da ağırlık vasıtasıyla ölçülüyordu. Bu anlamda sık sık teraziye başvurmak yorucu olduğundan ve ticari işlemlerde her bir nesneye denk gelen parayı belirlemek kolay

olmadığından ayrıca satıcı kimseler çoğunlukla metalin maddesini veya karışım biçimini fark edemediklerinden o zamanın alimleri şunu ileri sürecek kadar öngörülüydüler: Para belirli bir maddeden yapılmalıdır ve ağırlığı belirlenmelidir. Ayrıca şüpheleri ortadan kaldırmak ve paranın değerini zahmetsiz bir şekilde belirlemek maksadıyla paranın gerçek ağırlığını ve niteliğini göstermesi için üzerine bir şekil basılması gereklidir. Fakat paradaki böylesi bir damganın, onun gerçek ağırlığının ve maddesinin bir işareti olarak tedavüle girmesi, damga veya şekillerinden ayırt edilebilen antik para isimlerinden hareketle açık bir şekilde gösterilebilir. Ve bunlar da Cassiodoros'un söylediği üzere paraların ağırlıklarına uygun düşen isimler olup şöyledirler: pound (454 gr), solidus (4.5 gr), denarius (4.5 gr), obulus (0.70 gr), as (324 gr), sextula (4.5 gr). Benzer bir şekilde şekel Yaradılış kitabında açık bir şekilde hem bir para ismi hem de aynı yerde bir ağırlık ismi olarak geçer. Diğer isimler esasına bakılırsa uygun değildirler (yani öze dayalı olarak türetilmemişlerdir) bu anlamda arızidirler ya da bir bölgeden, şekilden, otoriteden veya böylesi bir başka yoldan türetilmişlerdir. Fakat madeni para [numizma] olarak adlandırılan paranın miktarı elle tutmaya ve hesap etmeye uygun nicelik ve şekilde olmalı aynı zamanda para yapmaya elverişli, darp edilebilir ve damgalanmaya müsait ve dayanıklı bir maddeden yapılmalıdır. Bu yüzden bütün değerli maddeler para basmak için uygun değildir; safir-elmas gibi mücevher taşları, lapis lazuli, yakut ve böylesi maddeler doğaları itibariyle uygun değildir fakat özellikle altın ve gümüş daha önce bahsettiğimiz üzere buna elverişlidir.

Bölüm V

Para Basma Sorumluluğu Kime Aittir?

Diğer bir yandan eskiden olduğu gibi şimdiye kadar da sahtekârlığı engellemek için herkesin para basmasına veya kendi gümüş ve altınına şekil ya da resim bastırmasına izin verilmezdi. Daha ziyade para ve onun karakteristik damgası, toplum tarafından atanan bir ya da daha çok kamusal kişi tarafından yapılmalıydı. Çünkü önceden söylendiği üzere para, toplumun iyiliği için tesis edilir ve geliştirilir. Prens ise en yüksek kamusal kişi ve en büyük otorite olduğundan dolayı bizzatihi kendisi toplum için parayı yapmalı ve üzerine uygun bir damga basmalıdır. Fakat bu damga, kazınması veya sahtesinin üretilmesi zor olacak denli ustalıkla işlenmiş olmalıdır. Ayrıca herhangi birinin veya yabancı bir prensin, sıradan insanların bir parayla diğer para arasında ayrım yapamayacakları ölçüde parayı şekilsel açıdan benzer fakat değeri itibariyle daha düşük bir hale getirmeleri cezai müeyyide altına alınarak engellenmelidir. Bu bir suç olmalıdır ve hiç kimse böylesi bir imtiyaza sahip olmamalıdır zira bu bir sahtekarlıktır ve hatta böylesi bir prense karşı haklı bir savaş sebebidir.

Bölüm VI

Paranın Kendisi Bizzat Kime Aittir?

Prens toplumun iyiliği için parayı damgalama yetkisine sahip olmasına rağmen yine de kendi yönetiminde tedavülde olan paranın efendisi ya da sahibi değildir. İlk bölümde açık olduğu üzere para doğal zenginlikleri değiş tokuş etmede denkleştirici bir araçtır. Bu yüzden para böylesi zenginlikleri olan kimselerin sahip olduğu bir şeydir. Çünkü herhangi biri ekmeğini ya da kendi bedensel emeğini para karşılığında verdiğinde, aldığı para tıpkı onun özgürce tasarrufta bulunmaya muktedir olduğu ekmek veya bedensel emeği kadar onundur, tabi köle olmaması şartıyla. Zira Tanrı, Yaratılış bölümünde geçtiği üzere mülkiyete sahip olma özgürlüğünü sadece prenslere vermemiştir fakat ilk atalarımıza ve onların neslinden gelenlere de vermiştir. Böylelikle para sadece prense ait değildir. Birisi buna itiraz etmek için denariusu gösterdiğinde, Kurtarıcımız: "*Bu resim, bu yazı kime aittir?*" diye sordu. "*Sezar'ın*" diye cevap verildiğinde ise şöyle dedi: "*O zaman Sezar'ın hakkını Sezar'a, Tanrı'nın hakkını Tanrıya verin*".[4] Her ne kadar paranın üzerinde Sezar'ın resmi olduğundan dolayı para Sezar'a aittir demiş gibi görünse de gerçekte İncil'deki bu anlatılanları okuyan kimseye açıktır ki, burada üzerinde resmi bulunduğu için paranın Sezar'a ait olduğu değil fakat onun yalnızca bir vergi aracı olduğu söylenmektedir. Zira havarinin dediği gibi "*Vergi hakkı olana vergiyi, gümrük hakkı olana gümrüğü ödeyin*"[5]. Böylelikle İsa verginin kime verileceğini nasıl bilebileceğimize işaret etti. Zira bu, devletin sahip olduğu şeyler için savaşan kimseye verilir ve bu kimse de egemen olmasından ötürü para basma hakkına sahiptir. Bu yüzden para -Aristoteles'in *Politika*'nın yedinci bölümünde, Cicero'nun da eski Retorik'in sonlarında söylediği gibi- topluma ve tekil bireylere aittir.

Bölüm VII

Para Basım Masraflarını Kim Üstlenir?

Tıpkı paranın topluma ait olması gibi, aynı şekilde para basım masrafları da topluma ait olmalı. Bunun en uygun yolu da basım masraflarını para basımının geneline yaymaktır, ki bunun yolu da şudur; altın gibi para yapılabilen maddeler, para basımı için getirildiğinde veya para karşılığında satıldığında onun sabit değer oranının ederinden daha düşüğe satın almaktır. Örneğin, bir gümüş markadan 62 şilin yapılacaksa, onun basımındaki emek ve gerekli şeyler için de 2 şilin gerektiğini düşündüğümüzde o zaman bu gümüş marka ayrıca iki şilinle birlikte 64 şilin edecektir. Diğer yandan ödenmesi gereken bu oran, para yapımında bütün zamanlarda yetecek bir şekilde belirlenmeli. Ve şayet para daha

[4] Yeni Ahit, Matta, 22:21
[5] Yeni Ahit, Romalılar, 13:7

düşük bir değer karşılığında yapılabilirse, aradaki farkın dağıtıcıya veya hazine yetkilisine yani demem o ki prense veya paranın sahibine bir tür ödeme olarak verilmesi gayet yerinde olacaktır. Ama ilerde bahsedileceği üzere, şayet para bol miktarda olursa böylesi bir oran ölçülü olmalıdır ve oldukça az olmalıdır. Zira şayet böylesi bir ödeme veya oran aşırı derecede fazla olursa, kolaylıkla görüleceği üzere bu durum toplumun tamamının zararına ve aleyhine olacaktır.

Bölüm VIII

Genel Olarak Para Basımındaki Değişiklikler Hakkında

Her şeyden önce bilinmelidir ki bariz bir gereklilik olmadığı müddetçe, toplumu etkileyen ve önceden beri var olagelen yasalar, tüzükler, gelenekler veya düzenlemeler değiştirilmemelidir. Ki zaten Aristoteles'in *Politika*'sının ikinci kitabında geçtiği üzere, yasaların iyiliği noktasında kayda değer bir farklılık olmadıkça eskiden konulmuş bir yasa daha iyi bir yeni olanı için kaldırılmamalıdır. Çünkü böylesi değişimler bizatihi yasaların otoritesini ve onlara gösterilen saygıyı azaltır, hatta sık sık olduğunda daha fazlasına neden olur. Böylelikle de halk içerisinde skandal, dedikodu ve itaatsizlik tehlikesi doğar. Hele ki böylesi değişiklikler durumu daha kötü bir hale koyarsa o zaman tahammül edilemez olur ve adaletsizlikle sonuçlanır. Bu yüzden yönetim bölgesindeki paranın akışı ve değeri olması gerektiği gibi bir yasaya ve sabit bir düzene tabi olmalı. Bunun bir göstergesi de ödemelerin ve yıllık vergilerin -belirli sayıda pound veya bunlara karşılık gelecek şilin miktarında olduğu gibi- paranın değerine göre hesaplanmış olmasıdır. Ki buradan da açıktır ki bütün toplumun yararına olduğu kanıtlanmaksızın veya önemli bir zorunluluk olmadıkça parada değişiklik yapılmamalıdır. Aristoteles'in parayla ilgili olan Etik'in 5. kitabında ifade ettiği üzere, "Para aynı değerde kalmayı amaçlar". Esasına bakılacak olursa paradaki değişikliklerin (genel olarak düşünüldüğünde) pek çok şekilde yapıldığı düşünülebilir. İlki kısaca ifade edilecek olursa biçim veya şekildeki; bir diğeri oranındaki; bir diğeri değerindeki veya adlandırılmasındaki; bir diğeri niceliğindeki veya ağırlığındaki; sonuncusu ise yapıldığı maddedeki değişikliklerdir. Zira para bu beş yoldan ya bir ya da birden çok yolla değişebilir. Bu yüzden bu yolları tartışmamız ve paranın bunlardan hangisiyle doğru bir şekilde değişip değişmediğini araştırmamız ve şayet böyle bir şey mümkünse o zaman bunun ne zaman, kim tarafından, nasıl ve hangi nedenden ötürü böyle olduğunu ifade etmemiz gerekir.

Bölüm IX

Paranın Şeklindeki Değişiklikler Üzerine

Paranın üzerinde basılmış şekli ya da damgası iki şekilde değiştirilebilir: Bunun bir yolu eski paranın akışının yasaklamaksızın, prensin egemenliği boyunca

paraya kendi adını kazıdığı ve eski paranın da tedavülde kalmasına sürekli müsaade ettiği yoldur. Başka bir değişiklik dahil edilmedikçe bu değişiklik, yapılsa dahi ne yeterli ne de büyük bir etkisi olur. Paranın üzerindeki şekil bir başka yolla da değiştirilebilir, bu eski parayı tedavülden kaldırıp yerine yeni parayı basmakla olur, ki bu yeterli bir değişim olacaktır. Ve şu iki nedenden birisi dolayısıyla meşru olarak yapılabilir. Bunlardan biri şudur; başka yabancı bir prens veya herhangi bir kalpazan kötü niyetli olarak paranın kalıbını veya üzerindeki değer ölçüsünü belirten damganın sahtesini yaptıklarında ve kendi yönetim bölgelerinde renk ve şekil açısından benzeyen ve fark etmesi güç sahte para bulunduğunda o zaman başka bir çözüm bulunamazsa şayet paranın şekli ya da kalıbı değiştirilmelidir. Diğer bir nedeni de şu olabilir, olur da eski para zamana bağlı olarak aşırı bir şekilde yıpranır veya ağırlıkça azalırsa o zaman o paranın akışı yasaklanmalıdır. Ayrıca sıradan insanların birini ötekinden ayırt edebilmesi amacıyla yeni ve daha iyi bir paraya farklı bir damga basılmalıdır. Fakat prensin bu iki nedenden biri olmaksızın eski paranın akışını yasaklayabileceğini düşünmüyorum. Zira aksi takdirde böylesi bir değişim gereksiz skandallara yol açan ve toplumun zararına bir durum olurdu. Kaldı ki prensin bu iki nedenin dışında böylesi bir para değişikliği yapmaya ikna edilebileceğini düşünmüyorum. Bunun sebebi ya prensin –atalarının nezdinde önemsiz ve boş bir hırs olan- paranın üzerine kendi adından başka hiçbir adın basılmasına izin vermemesinden, ya da daha fazla para basarak daha çok kar elde etmek istemesindendir. Fakat VII. bölümde bahsedildiği üzere böylesi bir amaç uygun olmayan bir arzudur ve bütün toplum için dezavantaj olup onun zararınadır.

Immanuel Kant

IMMANUEL KANT ve MATEMATİK FELSEFESİ

Arş. Gör. Ahmet Kadir USLU

Özet: Bilindiği üzere, rasyonalizm ve empirizm arasında süregelen uzun çekişmeden sonra Kant'ın felsefesi, felsefe tarihine yeni bir soluk getirmiştir. Özellikle Kant'ın matematik hakkındaki görüşleri onun genel felsefesinin temelini oluşturduğundan, pek çok açıdan devrimsel niteliktedir. Kant'ın matematikte gördüğü asıl problem, matematiğin nasıl olup da hem a priori bilinip hem de tüm deneyimimize uygulanabilir olmasıdır. Kendisi bu soruya matematiksel önermelerin analitik a priori değil, sentetik a priori olduğunu iddia ederek yanıt vermeye çalışmıştır; diğer bir ifadeyle matematiksel önermeler hem zorunlu hem de bilgi vericidirler. Bu yazının amacı da, Kant'ın matematik felsefesinin genel bir özetini yaparak onun analitik-sentetik ayrımını ve çok azı hariç tüm matematiksel önermelerin sentetik a priori olduğu iddiasını incelemektir. Daha sonra, 'görü' kavramının Kant'ın matematik felsefesinde nasıl bir rolü olduğu ve neden bu kavramın 'matematiksel önermeler sentetik a prioridir' tezi için çok önemli olduğu tartışılacaktır. Son olarak, 18. yüzyılda oluşturulmasına rağmen Kant'ın matematik felsefesinin neden hala oldukça güçlü ve saygı duyulması gereken bir teori olduğu gösterilerek yazı noktalanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kant, Matematik, Görü, Analitik, Sentetik a priori.

IMMANUEL KANT and PHILOSOPHY OF MATHEMATICS

Abstract: As known, after a longtime clash between rationalism and empiricism, Kant's philosophy brought a new breath to the history of philosophy. Especially his views about mathematics that underlie his overall philosophy were revolutionary in many respects. Kant's main problem about mathematics was to show how it is knowable a priori and applicable universally –to all experience- at the same time. He tried to give an answer to this question by claiming that mathematical propositions are synthetic a priori, not analytic a priori; in other words, both necessary and informative. In this paper, I aim to make a brief summary of Kant's general philosophy of mathematics and examine his analytic-synthetic distinction and the thesis that all mathematical truths are synthetic a priori except a few. Then, I will argue what is the role of "intuition" in Kant's philosophy of mathematics and why it is too important for his contention that mathematical truths are synthetic a priori. Lastly, I will try to conclude by showing that why Kant's philosophy of mathematics is still powerful and respectable although it was held in the 18th century.

Keywords: Kant, Mathematics, Intuition, Analytic, Synthetic a priori.

Bu çalışma, Immanuel Kant'ın matematik felsefesinin genel bir özetini yapmayı ve onun analitik-sentetik ayrımı ile tüm matematiksel önermelerin (çok azı hariç) sentetik a priori olduğu iddiasını ele almayı amaçlamaktadır. Ardından, 'görü' kavramının Kant'ın matematik felsefesindeki rolüne ve bu kavramın 'tüm matematiksel önermeler sentetik a prioridir' iddiası için önemine değinilecektir. Son olarak, Kant'ın matematik felsefesinin 18. yüzyılın ürünü olmasına rağmen neden hala oldukça güçlü ve geçerli bir teori olduğu gösterilmeye çalışılacaktır.

18. yüzyılın en önemli filozoflarından birisi olan Kant, özellikle epistemoloji konusundaki görüşleriyle felsefe tarihine yeni bir soluk getirmiş ve yeni bir bakış açısı kazandırmıştır. Rasyonalizm ve empirizmin uzun süreli çatışmasından sonra Kant'ın yenilikçi görüşleri beraberinde birçok şeyi değiştirmiştir. Aynı şekilde kendisinin matematik konusundaki düşünceleri de birçok açıdan devrim niteliğindedir. Peki nedir onun matematik hakkındaki görüşlerini önemli kılan şey? Shapiro'nun da (2000) belirttiği üzere Kant'ın matematikte gördüğü temel problem şuydu: Nasıl olur da a priori olarak bilinen matematik aynı zamanda tüm deneyime evrensel bir şekilde uygulanabiliyor? Kant'ın bu soruya verdiği yanıt oldukça çarpıcıdır. O, matematiksel önermelerin sentetik a priori olduklarını iddia ederek o zamana kadar hiç söylenmemiş bir şeyi söylemiştir. Buna göre matematiksel önermeler analitik ve a priori değil, sentetik a prioridir; diğer bir ifadeyle, hem zorunludurlar hem de bize yeni bir bilgi verirler. Daha iyi anlaşılması açısından Kant'ın kendisinin analitik ve sentetik ayrımına bir göz atalım:

> Yargılar hangi kaynaktan gelirlerse gelsinler ya da mantıksal biçimleri bakımından nasıl olurlarsa olsunlar, içerik bakımından aralarında fark vardır; bu içerik sayesinde ya sırf açıklayıcıdırlar ve bilginin içeriğine hiçbir şey eklemezler, ya da genişleticidirler ve eldeki bilgiyi arttırırlar; birincilere analitik, ikincilere ise sentetik yargılar adı verilebilir [Kant, 2015: s. 14].

Kant'ın bu iddiası oldukça yenilikçidir çünkü kendisinden önceki tüm filozoflar (buna David Hume gibi radikal empiristler de dahil), matematiksel önermelerin analitik olduklarını ve bize yeni bir bilgi vermediklerini düşünmüşlerdir. Örneğin bir rasyonalist olarak Descartes, matematiğin kesin ve değişmez olduğunu söylemiştir; çünkü biz Tanrı'nın aldatıcı olmadığını biliyoruz, bu nedenle de matematiksel önermeler hakkında yanılamayız. Bir başka rasyonalist düşünür olan Leibniz ise, matematiksel doğruların aklın doğruları olduğunu ve analitik olduğunu belirtmiştir. Çünkü ona göre biz matematiksel doğruları deneyimden bağımsız bir şekilde biliriz.

Kısacası, Kant'ın matematiksel önermelerin sentetik a priori olduğu düşüncesi devrimsel nitelikteydi. Her ne kadar kendisinden önce bazı benzer görüşler dile getirilse de, hiçbir düşünür matematiksel doğruların hem bilgi verici, hem de a priori ve zorunlu olduğunu iddia etmemiştir. Ayrıca Kant'ın genel felsefesini anlamak adına değinilmesi gereken bir diğer önemli nokta da kendisinin tüm bilgimizin deneyimle başladığını belirtmesidir. Bunu da o meşhur cümlesinde açıkça görebiliriz: ''Görüsüz kavramlar boş, kavramsız görüler kördür'' (Kant,

1998: s. 193-194). Bu nedenle Kant, tüm bilgimizin görüyle başladığını, oradan kavramlara ulaştığını ve de düşünceyle sonlandığını belirtir.

Diğer yandan, Kant'tan sonra da bilimde ve matematikte çok fazla gelişmenin olduğunu görüyoruz. Bunun neticesinde birçok filozof, matematiği mantığa indirgeyerek onu tekrar analitik hale getirmeye çalışmıştır. Fakat Russell, Godel ve diğer bazı düşünürlerin öne sürdükleri önemli paradokslar nedeniyle bu hedeflerini gerçekleştirmede başarısız olmuşlardır. Bu nedenle Kant'ın matematik felsefesinin hala daha felsefe tarihindeki en önemli teorilerden birisi olduğunu iddia etmek temelsiz olmayacaktır.

Analitik ve sentetik yargı ayrımının tarihsel arka planına baktığımızda, Antik Yunan'a kadar geri gidilebildiğini söyleyebiliriz. De Jong'un (1997) belirttiği gibi, analitik-sentetik karşıtlığı ilk olarak İskenderiyeli Pappus'un metinlerinde görülebilir. Buna göre Pappus, geometrisinde 'analiz' ve 'sentez'in anlamını açıklamaya çalışmıştır. Bununla birlikte, Pappus'un analitik-sentetik ayrımı Kant'ın ayrımından farklıdır, fakat yine de onun bu ayrımı Kant felsefesinin temelini oluşturmuştur. Çünkü Kant'ın matematik felsefesinin özünü matematiksel önermelerin hem a priori hem de sentetik olduğu iddiası oluşturur. Yeri gelmişken, Kant için a priori demek doğuştan gelen anlamına gelmez. Aksine o, tıpkı John Locke gibi insan zihninin doğuştan gelen hiçbir bilgiye sahip olmadığını düşünür. Bununla ilgili olarak Paul Carus da (1912) kendisinin Kant yorumunda a priori bilginin ne matematik için, ne aritmetik için, ne de mantık için doğuştan gelen bilgi demek olmadığını belirtir. Fakat yine de bu gibi bilimlerin teoremleri duyu deneyiminin yardımına başvurmadan düşüncemiz aracılığıyla elde edilebilirler. Doğuştan gelen bilgi ise tıpkı hayvansal içgüdü gibi kalıtımsal demektir. Dolayısıyla a priori düşüncenin karakteristik özelliği bizim onları çok iyi bilmemiz ya da onları zihnimizde hazır bulmamız değildir; fakat a priori düşünceler evrensel olarak uygulanabilirler ve bu nedenle de zorunlu gerçeklerdir.

Kant tarzı bir analitik-sentetik ayrımının ise Aristoteles'e kadar geri gittiği söylenebilir, çünkü Kant'ın tüm analitik yargıların ortak ilkesi olarak gördüğü çelişme ilkesi geleneksel Aristoteles mantığının da bir parçasıdır (De Jong, 1997). Kant'a göre, eğer bir yargının öznesi yüklemi içeriyorsa o yargı analitiktir, ''bütün nesneler yer kaplar'' gibi; diğer yandan yargının yüklemi öznesinde içkin değilse o yargı sentetiktir, ''bazı nesneler ağırdır'' önermesi gibi. Kant, kavramsal analizin bir yargının analitik mi yoksa sentetik mi olduğunu anlamak için kullanıldığını belirtir. Örneğin, altının sarı bir metal olduğunu bilmek için herhangi bir deneyime ihtiyacımız yoktur, altın kavramının kendisinden bu cismin sarı ve metal olduğunu çıkartabiliriz. Diğer bir ifadeyle, 'altın sarı bir metaldir' ifadesini kavramsal analize tabi tutmamız (öğelerine ayırmamız) onun analitik olduğunu anlamamız için yeterlidir (Kant, 2015). Öbür taraftan, 'iki nokta arası düz çizgi' ifadesinden 'en kısa' kavramını yalnızca kavramsal analizle çıkartamayız, çünkü 'en kısa' kavramı tamamıyla ona eklenir; bu yüzden de 'iki nokta arası en kısa

mesafe düz çizgidir' önermesi sentetik bir önermedir (Kant, 1998). Daha iyi anlaşılması için Kant'ın sentetik önermelerle ilgili verdiği ünlü örneğine bakalım:

> Başlangıçta, 7+5=12 önermesinin çelişme ilkesinden çıkan yedi ve beş kavramlarının toplamı olan, sırf analitik bir önerme olduğu belki düşünülebilir. Ne var ki, dikkatle bakıldığında görülür ki, 7 ve 5'in toplamı kavramı, her iki sayının bir tek sayıya birleştirilmesinden başka bir şey içermemektedir; ikisini kapsayan bu bir tek sayının ise ne olduğu hiç mi hiç düşünülmüyor. On iki kavramı, benim sadece yedi ile beşin birleştirilmesini düşünmemle hiçbir şekilde düşünülmüş olmaz; ve ben böyle bir olanaklı toplam kavramımı istediğim kadar öğelerine ayırayım, yine de onun içinde on ikiyi bulamam... Demek ki 7+5=12 önermesiyle insan kendi kavramını genişletir ve birincisine, onda düşünülmeyen bir kavram ekler, yani aritmetik önerme her zaman sentetiktir [Kant, 2015: s. 16-17].

Kant devamında, aritmetik önermelerin sentetik olduğunun farkına büyük sayılar söz konusu olduğunda daha iyi varabileceğimizi belirtir. Çünkü büyük sayıların toplamını, çarpımını vs. görünün yardımı olmadan yalnızca kavramlarımızı öğelerine ayırmakla bulamayız. Dolayısıyla, tüm 7+5, 100-88, ya da √144 gibi önermelerin analitik olmayan önermeler olduğunu söyleyebiliriz. Diğer bir ifadeyle, tüm matematiksel önermeler sentetiktir, çünkü tıpkı deneyime dayalı önermeler gibi bize yeni bir bilgi verirler; aynı zamanda bu önermeler tıpkı analitik önermeler gibi zorunlu olarak doğrudurlar, çünkü matematiksel önermeleri doğrulamak veya yanlışlamak için deneyime ihtiyaç yoktur.

Fakat Robert Hanna'nın da (2002) belirttiği üzere, aritmetik önermeler analitik önermelerin olduğu gibi mantıksal olarak olanaklı dünyaların tümünde zorunlu bir şekilde doğru değildirler, aksine onların ki kısıtlı bir zorunluluktur. Hanna'nın kendi deyimiyle: ''Onlar yalnızca tüm ve sadece insanların deneyimleyebildiği dünyalarda doğrudurlar, deneyimlenemeyen dünyalarda onların bir doğruluk değeri yoktur ve nesnel olarak geçersizdirler'' (Hanna, 2002: s. 331).

Görüldüğü üzere Kant için matematiksel önermelerin neden sentetik olduğu açıktır. Fakat sonrasında kritik bir soru ortaya çıkar: Sentetik a priori önermeler nasıl mümkündür? Ya da matematiksel önermeler sentetik olmalarına rağmen nasıl a priori olarak bilinirler? Bu soru Kant'ı anlamak için en önemli sorulardan bir tanesidir ve bunun cevabı da kendisinin 'saf görü' dediği şeyde yatmaktadır. Bununla ilgili Kant diyor ki: ''Matematik bilgi, kavramını ilk önce görüde hem de a priori olarak, dolayısıyla deneysel görüde değil, saf olanda serimlemek zorundadır; bu araç olmadan bir tek adım bile atamaz'' (Kant, 2015: s. 30). Kant'ın matematiğin doğasına ilişkin yaptığı bu gözlem, onu matematiğin olanağının ilk koşuluna götürür. Buna göre matematiğin tüm kavramlarını somut ve a priori olarak ortaya koyabilmesi ya da kurabilmesi için onun temelinde herhangi bir saf görü bulunmalıdır. Eğer bu saf görüyü ve onun olanağını gösterebilirsek, matematiksel (sentetik a priori) önermelerin nasıl olanaklı olduğu kolaylıkla açıklanabilir. Nasıl ki deneysel görü bir nesneden edindiğimiz kavramı görünün kendisinin sağladığı yeni yüklemlerle deneyde sentetik olarak genişletmemizi rahatça olanaklı hale getiriyorsa, saf görü de aynı şeyi gerçekleştirecektir. Tabi burada

deneysel olan a posteriori ve deneysel kesin bir yargı olurken, matematiksel olan sentetik a priori bir yargı olup kesin ve zorunlu olacaktır (Kant, 2015).

Kısaca denebilir ki, sentetik a priori önermeler saf görüye bağlıdırlar. Eğer sentetik yargı deneysel bir yargıysa görü de deneysel olmak zorundadır, fakat yargı sentetik a priori bir yargıysa o zaman onun temelinde saf görü yatmak zorundadır.

Diğer taraftan, Kant'ta görü farklı özelliklere sahiptir; bunlardan bir tanesi onun hazır bilgiyi ortaya koymasıdır. Kant'ın 7+5 pasajında da belirttiği üzere görü, duyu algısıyla bağlantılıdır. Bu nedenle, sıradan bir görü 'sağ elimin beş parmaktan oluştuğu'na dair muhakememin altında yatan algı olacaktır. Fakat bu tarz bir görü deneyseldir ve dolayısıyla da olumsal bilgi üretir; matematiği ise bu şekilde öğrenmeyiz (Shapiro, 2000).

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nde çelişme ilkesini tüm analitik yargıların ortak ilkesi olarak kabul etmektedir. Bunu da şu şekilde belirtir: ''Çelişme ilkesinin tüm analitik bilgimizin evrensel ve tamamen ortak ilkesi olmasına izin vermeliyiz'' (Kant, 1998: s. 280). Başka bir ifadeyle söylersek, biz analitik yargıları çelişme ilkesi sayesinde biliriz; diğer yandan böyle bir yargıyı reddetmemiz ise ancak ve ancak o yargının mantıksal çelişkiye neden olması durumunda mümkündür. Örneğin, 'Tüm bekarlar evli olmayandır' ifadesi analitiktir çünkü biz bu yargıyı 'bekar' ve 'evli olmayan' kavramlarını analiz ederek biliriz. Bunun nedeni ise evli olmayan kavramının bekar kavramında içkin olmasıdır. Eğer biz 'Tüm bekarlar evli olmayandır' önermesini reddedersek, bu mantıksal bir çelişkiye sebep olur. Kısacası, bu önermede dünyayla ilgili herhangi yeni bir bilgi edinmeyiz, çünkü bize yeni bir şey söylemez (Shapiro, 2000).

Diğer yandan, sentetik önermeler analitik önermelerin tersine bilgi vericidirler. Kirk'ün (1986) belirttiği gibi eğer Aristotelesçi terminolojiyi kullanacak olursak, sentetik bir önermede yüklem öznenin içinde bulunandan ziyade özneye yeni bir şey söyleyendir. Buna ek olarak, sentetik önermeler hem a priori hem de a posteriori olabilirler. Örneğin, 'Su 100 derecede kaynar' önermesi sentetik a posteriori bir önerme iken, '2+2=4' önermesi sentetik a priori bir önermedir. Ayrıca, tüm deneysel önermeler sentetik a posterioridirler çünkü yüklemleri öznede içerilmez. Kant'a göre sentetik a priori önermeler yalnızca matematiksel önermelerden ibaret değildir. Örneğin nedensellik ilkesi gibi bazı ilkeler de ona göre sentetik a prioridir.

Shapiro'nun da belirttiği gibi Kant, zorunlu gerçeklerin a priori bilgisini ortaya çıkaran bir görü formundan bahseder, ve bu saf görü mümkün deneysel görülerin formlarını açığa çıkarır. Daha açık bir ifadeyle, saf görü zaman ve mekansal nesnelerin empirik önkoşulunu sağlar. Örneğin, ''Öklidci geometri insanların zorunlu olarak algıladıkları zaman ve mekan nesneleri ile ilgilenir. Buna göre biz nesneleri üç boyutlu olarak algılarız, alanları düz çizgilerle çevreleriz vs…'' (Shapiro, 2000: s. 81). Diğer taraftan Kant, Aristotelesçi epistemolojiyi reddeder ve formların fiziksel nesnelerin içinde olmadığını belirtir; aksine bu form-

lar insan zihninin bir ürünüdür. Buna göre nesneler insan zihninden bağımsız var olamazlar. Fakat bu, Kant epistemolojisinin sübjektivist olduğu anlamına gelmemektedir. Kant'a göre bizler kesinlikle dünyayla ilgili bazı nesnel bilgilere sahibiz, ve bunlar tıpkı nedensellik ilkesi gibi saf aklın kategorilerine dayanırlar. Mesela, ''Güneş ışınları bir taşa vurursa, o taş ısınır'' önermesi sırf bir algı önermesidir ve ne kadar sık algılanırsa algılansın herhangi bir zorunluluk içermez, dolayısıyla olumsal bir önermedir. Fakat ben ''Güneş taşı ısıtır'' dersem önerme zorunlu ve evrensel olarak geçerli olur; çünkü bu durumda algıya bir de anlama yetisinin nedensellik kavramı eklenir. Yani ısı kavramı güneş ışığı kavramıyla zorunlu olarak bağlanır ve sentetik önerme zorunlu olarak genel geçer hale gelir ve algıdan deneye dönüşür (Kant, 2015: s. 51-52).

Kant'ın genel felsefesi ve buna paralel olarak matematik felsefesi için oldukça önemli olan diğer iki kavram da 'uzay' ve 'zaman'dır. Kant'a (2015) göre uzay ve zaman duyu verilerimizin a priori formudur, yani gerçek nesnelerin algılanmasından önce var olması zorunlu olan duyusallığın biçimidirler. Dolayısıyla uzay ve zaman deneyden türetilmez, aksine bu ikisi deneyimimizin önkoşulu olarak karşımıza çıkarlar. Bu bağlamda Carus'un (1912) şu yorumuna değinmek gerekir: geometri uzayın saf görüsüne dayanır, aritmetik ise sayı birimlerini ancak zaman içerisinde birbirine ekleyerek sayı kavramını elde eder; ve aynı şekilde saf mekanik zamanın temsiliyetine başvurmadan hareket kavramını açıklayamaz. Örneğin Öklidci nesneler uzayın birer parçasıdırlar. Her ne kadar biz Öklidci çizgiyi gözümüzle göremiyor olsak da, o yine de uzayın bir parçasıdır. Çünkü düşüncemizde bile olsa o çizgi uzayda yer almak zorundadır. Shapiro'nun dediği gibi, ''Algılanan nesneler uzayda yer alırlar ve bizler algılamayı yalnızca uzayı anladığımız ölçüde anlarız'' (Shapiro, 2000: s. 88).

Kant için matematiğin doğaya uygulanmasında herhangi bir engel yoktur. Matematiksel önermeler sentetik a priori olup uzay ve zamana dayanırlar, uzay ve zaman da deneyimimizin önkoşuludur. Bu nedenle matematik hem a priori olup hem de tüm deneyimimize uygulanabilir niteliktedir.

Kant'ın, matematik felsefesini Öklidci geometri üzerine inşa ettiğini biliyoruz. Bu nedenle bilim ve matematikteki son gelişmeler neticesinde onun matematik felsefesinin miladını doldurduğu ve artık ilk zamanki kadar etkileyici olmadığı gibi bazı yorumlar görülmektedir. Örneğin Öklidci olmayan geometrilerin keşfi, Newton fiziğinin yerini Einstein fiziğine bırakması, niceleme mantığının yükselişi bu gelişmelerden bazıları olarak sayılabilir. Bu gelişmelerin sonucunda bazılarının Kant'ın felsefesini ''en iyi olarak antika ya da en kötü olarak saçma'' şeklinde değerlendirdiği görülebilir (Hagar, 2008: s. 80). Özellikle Öklidci olmayan geometri ve onun fiziğe uygulanışı Kant'ın matematik felsefesi için en problemli şey olarak görülmektedir. Çünkü yukarıda da belirttiğimiz gibi, Kant'ın matematik felsefesi Öklidci geometriye dayanmaktadır. Ona göre bizim uzamsal görümüz evrenin Öklidci geometriye göre işlediğini öngörmektedir. Fakat daha sonra evrenin bu şekilde olmadığı keşfedilmiştir. Bu nedenle burada anlama ye-

tisi ve görü arasında bir çatışma söz konusudur. Örneğin, Kant'a göre paralellik postulatı a priori ve zorunlu bir gerçektir, dolayısıyla yanlışlanamaz; fakat Öklidci olmayan geometriler bunun tam tersini kanıtlamıştır (Shapiro, 2000). Buna göre Kant için zorunlu doğru olan geometrik önermelerin aslında varsayımdan öte bir şey olmadıkları ve göreceli oldukları ortaya çıkmıştır.

Bunun dışında Kant'a yönelen bir diğer eleştiri de, onun saf ve uygulanabilir geometri arasında bir ayrım yapmadığı yönündedir. Fakat bu eleştiriyi yapanlar bir şeyi gözden kaçırmaktadırlar. Shapiro'nun da (2000) belirttiği gibi, Kant yalnızca bir tür zorunluluk tasavvur etmiştir ve bu da Öklidci geometriye aittir. Diğer bir deyişle, onun için Öklidci geometrinin dışında bir geometri mevcut değildir. Bu yüzden onun saf ve uygulanabilir geometri arasında bir ayrım yapmasını beklemek saçma olurdu. Bir örnekle anlatmak gerekirse, Kant'tan böyle bir ayrım yapmasını beklemenin, Newton'un kendi fiziğiyle Einstein fiziği arasında bir ayrım yapmasını beklemekten bir farkı yoktur.

Tabi ki Kant'ın matematik felsefesinin günümüzde bazı eksiklikleri olduğu ve Öklidci olmayan geometrileri açıklamada yetersiz olduğu ileri sürülebilir. Fakat Kant'ın düşünceleri Öklidci geometriyle uyum içerisinde olmasının yanı sıra, matematik ve bilimdeki son gelişmelerle de herhangi bir mantıksal çelişki halinde değildir. Örneğin, Einstein'ın görelilik teorisi göstermiştir ki, Newton fiziği evrendeki her şeyi açıklamak için yetersizdir. Fakat bu Newton fiziğinin tamamıyla yanlış ve tümüyle terkedilmesi gereken bir şey olduğunu kanıtlamaz. Kaldı ki günümüzde hala Newton fiziğinin bize sağladığı avantajlardan faydalanıyoruz. Benzer şekilde bilimdeki ve matematikteki son gelişmeler Kant'ın matematik teorisinin bazı problemleri olduğunu ve onun hem saf geometri için hem de uygulamalı geometri için yeterli olmadığını göstermiş olabilir. Fakat bu, Kant'ın matematik hakkındaki düşüncelerinin matematik tarihine büyük katkılar sağlamış olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Friedman'ın da dediği gibi: "Öklidci olmayan geometriler Kant için bir tehlike arz etmezler, çünkü Öklid geometrisinin alanı yalnızca fenomenal dünyayla sınırlıdır" (Friedman'dan Aktaran: Hagar, 2008: s. 89).

Kant'ın matematik teorisine yapılan bir diğer eleştiri de onun matematik felsefesinde bel bağladığı mantığın hala geleneksel Aristoteles mantığı olduğu yönündedir. Buna göre modern Frege mantığının aksine, Aristoteles mantığı oldukça zayıf kalmakta ve tüm matematiksel önermeler için yeterli olmamaktadır. Bu nedenle Kant'ın matematik felsefesi bizim yüzyılımızda en iyi ihtimalle modası geçmiş olarak görülmektedir (De Jong, 1997). Buna ek olarak, özellikle mantıkçılar Kant'ın saf görü kavramını eleştirmektedirler. Çünkü birçoğuna göre matematikte Kant'ın saf görüsüne yer yoktur, onlara göre matematik tamamen mantığa dayanmaktadır. Fakat bu eleştirinin de ne derecede yerinde olduğu tartışmaya açıktır. Çünkü Frege mantığı da her ne kadar modası geçmemiş olsa dahi birçok zorlukla karşılaşmıştır. Frege'nin matematiği mantığa indirgeme çabaları Russell paradoksu gibi bazı paradoksların ortaya çıkması sonucunda

başarısızlığa uğramıştır. Bu nedenle Frege bu çabasından vazgeçmiştir. Kısacası Kant'tan sonraki tüm matematiği mantığa indirgeme ve matematiği tekrar analitik hale getirme çabaları başarısız olmuştur; çünkü bu çabaların hemen hepsi bazı paradokslarla karşı karşıya kalmışlardır.

Sonuç olarak özetlersek Kant, ilk olarak matematikte gördüğü asıl problemle ilgili soruya, yani nasıl oluyor da matematik hem a priori bilinip hem de tüm deneyimimize uygulanabiliyor sorusuna, matematiksel önermelerin sentetik a priori olduğu iddiasıyla yanıt vermiştir. Daha sonra, bu yanıt sonrası ortaya çıkan başka bir soruya, sentetik a priori önermelerin nasıl mümkün olduğu sorusuna ise kendisine ait 'saf görü' kavramıyla açıklama getirmiştir. Buna paralel olarak söylediği, 'uzay' ve 'zaman' ın duyu verilerimizin a priori formu olduğu düşüncesi de onun felsefesinin önemli bir yönüdür. Yaşadığı dönem için oldukça yenilikçi olan onun bu düşünceleri, daha sonraları bilimdeki ve matematikteki gelişmeler ışığında çürütülmeye çalışılmışsa da, bu denemelerin henüz başarıya ulaştığını söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Elbette tüm teoriler gibi Kant'ın matematik felsefesi de mükemmel değildir ve bazı sorunlarla karşı karşıya kalmıştır. Bu sorunlardan en önemlisi daha önce de belirttiğimiz gibi, Kant'ın teorisinin Öklidci olmayan geometrileri açıklamada yetersiz kalmasıdır. Fakat yaşadığı dönemi göz önüne alırsak, onun Öklidci olmayan geometriler hakkında bir şeyler söylemesini beklemek pek gerçekçi değildir. Çünkü onun yaşadığı dünyada, evrenin tamamen Öklidci geometriye göre işlediği düşünülmekteydi, dolayısıyla o da teorisini tamamen bunun üzerine kurmuştur. Buna rağmen onun görüşleri Öklid dışı geometrilerle çelişmemektedir ve hala daha büyük önem arz etmektedir. Bu nedenle, dogmatiklikten uzak, dinamik bir yapıya sahip olan Kant'ın felsefesinin, günümüz bilgileri ışığında geliştirilerek karşısına çıkan sorunlara bir çözüm üretebilme potansiyeline fazlasıyla sahip olduğu söylenebilir.

Kaynakça

De Jong, Willem R. (1997). "Kant's Theory of Geometrical Reasoning and the Analytic-Synthetic Distinction. On Hintikka's Interpretation of Kant's Philosophy of Mathematics". *Studies in History and Philosophy of Science* 28:1, pp. 141-166.

Hagar, A., (2008). "Kant and Non-Euclidean Geometry", *Kant-Studien*, 99 (1): 80–98.

Hanna, Robert. 2002. "Mathematics for Humans: Kant's Philosophy of Arithmetic Revisited". *European Journal of Philosophy* 10:3, pp. 328-353.

Kant, Immanuel. (2015). *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena.* Çev. İonna Kuçuradi-Yusuf Örnek. Türkiye Felsefe Kurumu.

Kant, Immanuel. (1912). *Prolegomena to Any Future Metaphysics.* Ed. Paul Carus. The Open Court Publishing Company.

Kant, Immanuel. (1998). *The Critique of Pure Reason.* Eds. and trans. Paul Guyer and Allen W. Wood. Cambridge University Press.

Kirk, Carol A. Van. (1986). "Synthesis, Sensibility, and Kant's Philosophy of Mathematics". *Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association* Vol. 1, pp. 135-144.

Shapiro, Stewart. (2000). *Thinking About Mathematics.* Oxford University Press.

DELEUZEYEN BİR FARKLILAŞMA ÇİZGİSİ OLARAK KADIN-OLUŞ ve PELİN ESMER SİNEMASI ÜZERİNE BİR ÇOĞULLAŞMA DENEMESİ

Meral ÖZÇINAR

Özet: Deleuze felsefesinin özü varlık değil oluş üzerine kuruludur. Kapitalizm ve Şizofreni metninin ikinci cildi olan *Bin Yayla* da Deleuze oluş'u akışın, sürekli değişimin, bir şeyden başka bir şeye dönüşmenin değil, başka bir şey olma hali olarak tanımlar.

Oluşun kavramsal bir soyutlama ve gündelik hayat içindeki yansımalarını anlamak için molar ve moleküler çizgiler tanımlamasını anlamak olukça önemlidir. Çünkü çizgiler ve kaçış hareketleri ilk ve en temel olandır. Molar çizgi toplumsal bağlantıları bölen, tasnifleştiren, düzenleyen ve hiyerarşik bir yapıya dönüştüren bir yapıdır. Bu nedenle ayrımlama ve ötekileştirme mantığı üzerine kuruludur. Moleküler çizgi ise akışkandır ve farklı alanlarla ilişki ve bağlantı kurar. Bu nedenle moleküler olan geçiş ve bağlantılar kurarak çoğullaşmanın önünü açar.

Deleuze Kadın-oluş kavramını *Bin Yayla*'da molekülerleşmenin bir uzantısı olarak kavramsallaştırır. Bu metinde, molar bir oluşum olarak tanımlanan kadının moleküler bir oluşum içinde nasıl dönüşüm geçireceği üzerinde durur. Cinselliğin belirli bir tanımlama içinde ve cinslerin ikiliği üzerinde kurulması mantığına karşı çıkar ve çoğullaşmayı ön plana çıkarır. Cinsellik bir çokluk olarak tanımlanmalıdır ve cinsiyetler, erkek, kadın, kadındaki erkek, erkekteki kadın olarak değil, her birinin bitkiyle, hayvanla ve diğer oluşlarla birlikte var olmasıdır. Deleuze ve Guattari bunu *A Thausand Plateu*'da "bin minik cinsiyet" olarak tanımlar. Bu bağlamda Deleuze-Guattari kadın oluşu sadece kadın var oluşu olarak değil, her türlü varoluşun temeli olarak görür. Erkek-oluş da öncelikle kadın oluşla mümkündür. Farkları indirgeyerek yaşamın olumlama mantığını tüketen merkezi mantığın aksine, yaşamın çokluğunun ve farklılaşma gücünün dönüştürme potansiyeline vurgu yapar. Dolayısıyla kadın oluş yaşamın her alanına uzanır. Yaşamın kendisini olumlayan ve dönüştürme potansiyeli taşıyan paradigmatik bir bakış açısıdır.

Bu çalışma; Deleuzeyen perspektifte önemli bir yere sahip olan kadın-oluş kavramını, Yeni Türk Sineması içinde kadın-oluşa örnek olarak gösterebileceğimiz Pelin Esmer Sineması ve *İşe Yarar Bir Şey* filmi üzerinden içerik analizi yöntemiyle çözümlemeyi hedeflemektedir. Kadın- oluş ve *İşe Yarar Bir Şey* arasındaki ilişki filmin, kadın anlatısı üzerinden

kurulması, farklı kadın oluşları barındırmasının yanı sıra, filmin sinematografik bakış açısı düzeyinde ana akım sinemanın dışında bir anlatıma sahip olması dolayısıyla oluşun içindeki çoğullaşmaya uygun olmasıdır. Bu bağlamda çalışma Deleuzyen oluşla sinema arasında ki moleküler çizgiler hattını takip ederek, felsefe ve ve sinema arasında bir çoğullaşma potansiyelini ortaya çıkarmayı öngörmektedir. Bu çoğullaşma çizgileriyle ilgili bulgular ve bu bulguların yorumlanması sinemanın kadın-oluş perspektifinden okunmasını ve farklı kadın oluş çizgilerine olanak vermesi sonucunu doğurması nedeniyle önemli bir alan açabilecek niteliktedir.

Anahtar Kelimeler: Oluş, Kadın-Oluş, Molar-Moleküler, Sinema, Deleuze Felsefesi.

A PLURALISM EXPERIMENT ON BECOMING WOMAN AND CINEMA OF PELİN ESMER AS A DELEUZIAN DIFFERENTIATION LINE

Abstract: The essence of Deleuze philosophy is based becoming, not existence. In the second volume of Capitalism and Schizophrenia named A Thousand Plateaus Deleuze defines becoming as a condition of being something else; not as a form of flowing, fluctuation or a transformation from one thing to another. In the condition of becoming, both forms transform heterogeneous blocks which make them deterritorialized each other. These different variations and dimensions have a plane of consistency. Deleuze and Guattari emphasize the immanence of this plane. In contrast to transcendence, there is no centralization and subjectivity in the plane of immanence.

It is essentially important to understand the definition of molar and molecular lines in order to comprehend that becoming is a conceptual abstraction and also to comprehend its reflections in daily life. Because lines and movements of flight are the first and the most fundamental. Molar line is a mold which divides, classifies, organizes the social connections and transforms them to a hierarchic structure. For this reason, it is based on the logic of discrimination and marginalization. The molecular line is fluid and interacts with different fields. As for that molecular line is fluid and interacts with different fields. Therefore, it opens the way for pluralization by establishing the transition and connections that are molecular.

Deleuze conceptualizes the concept of becoming-woman as an extension of the molecularization in the Thousand Plateaus. In this text, he discourses how woman defined as a molar formation transforms in molecular formation. He opposes the logic of establishing sexuality within a certain definition and on the duality of the sexes and he highlights pluralization. Sexuality should be defined as a multiplicity and it is not an existence as man, woman, man in woman or woman in man but together with plant, animal or the other becomings. Deleuze and Guattari describe this as "a thousand tiny sexes" in A Thausand Plateu. In this context, Deleuze and Guattari sees becoming-woman not only as an existence of woman but also the fundamental of all kinds of existence. Becoming-man is also possible with becoming-woman. In contrast to the central logic that consumes the logic of the affirmation of life by reducing the differences, it emphasizes the transformation potential of the multiplicity of life and the power of differentiation. Accordingly, becoming-woman extends to all areas of life. It is a paradigmatic perspective that has the potential to affirm and transform life itself.

This study aims to analyze the concept of becoming-woman, which has an important place in the Deleuzeyen perspective, through the cinema of Pelin Esmer and *İşe Yarar Bir Şey* (2017) that can be shown as an example of becoming-woman in New Turkish Cinema by content analysis method. The relationship between becoming-woman and *İşe Yarar Bir Şey* is that the movie is based on narrative of woman and has different forms of becoming-woman besides the movie is suitable for pluralization in becoming since it has a narrative out of the mainstream cinema at the cinematographic point of view. In this context, this study foresees to reveal the pluralization potential between philosophy and cinema by following the molecular lines among Deleuzian becoming and cinema. The findings of these pluralization lines and interpretation of these findings have the quality of opening an important field on the occasion of reading the cinema through becoming-woman perspective and enablement the possibility to different lines of becoming-woman.

Keywords: Becoming, Becoming-Woman, Molar-Molecular, Cinema, Deleuze Philosophy.

Giriş

Nietzsche'nin Ebedi Dönüş kavramına Deleuze yaygın kanının aksine bir bakış açısı getirir. Deleuze Ebedi Dönüş'ü aynının yeniden tezahürü olarak değil, farkın yeniden ortaya çıkması olarak okur ve bunu Oluş'un içkinliği içinde yorumlar. Nietzsche'nin Ebedi Dönüş kavramı *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'de geçer. Hayvanları hasta yatan ve yedi gün boyunca uyanmayan Zerdüşt yaptığı konuşmada onlara ölmediklerini ve ayağa kalkmalarını söyler. Hayvanların ona cevabı şöyledir:

> Ah Zerdüşt biz hayvanlar çok iyi biliyoruz, senin kim olduğunu ve kim haline gelmen gerektiğini; sen ebedi yinelenmenin öğretmenisin. Bu artık senin yazgın.Bu öğretiyi öğretmen gerekir ilkin. Bu büyük yazgının senin en büyük tehliken ve kaderin olmaması ne mümkün! Bak biliyoruz öğrettiğin şeyleri: her şeyin ebedi olarak geri döndüğünü ve bizim onlara eşlik ettiğimizi ve bizim zaten sonsuz kez burada olduğumuzu, her şeyin bize eşlik ettiğini... Öyle ki bütün bu yılların, en büyüğünden en küçüğüne kadar, birbirinin aynısı olduğunu; öyle ki her büyük yılda, en küçük şeyde ve en büyük şeyde aynı kaldığımızı öğretiyorsun (Nietzsche,1980, s.275-76).

Ebedi Dönüş tarihin zamansal süreci içinde döngüsel bir şekilde süreklilik arz ederek karşımıza yeniden çıkmasını ifade eder. Ancak buradaki zamansal süreç kronolojik değildir. Döngüsellik süreci içinde yeniden gelenler aslında daha önce olanın yeniden geri dönüşüdür. Hayvanların Zerdüşt'e cevapları aslında bir şeyin yeniden ve yeniden döngüsellik içinde geri döneceğidir. Ancak aynı metinde yine hayvanların ağzından Zerdüşt'ün cevabı şöyledir:

> Şimdi ben ölüyorum ve yok oluyorum... bir anda hiç olacağım. Bedenler kadar ruhlar da ölümlüdür. Ama kendisine bağlı olduğum nedenler düğümü tekrarlanır; o beni yeniden yaratacaktır! Bizzat bende o ebedi tekrar edişin nedenlerine aidim. Bu güneşle, bu toprakla, bu kartalla, bu yılanla yeniden geleceğim-ancak ne yeni bir yaşama ne daha iyi bir yaşama ne de aynı yaşama (Nietzsche,1980, s.276).

Zerdüşt'ün cevabı zamanın döngüsel tekrarı içinde aynının tekrarı değil oluştur. Ebedi dönüş oluştur ve oluşla farklı bir şey ortaya çıkmasıdır. Deleuze Ebedi Dönüş'ü "haline gelmekte olanın geri dönüşü" olarak okur (Deleuze, 1983, s.24).

Deleuze'ün ontolojik hattında ilerleyerek Pelin Esmer'in *İşe Yarar Bir Şey* filmine baktığımızda Ebedi Dönüş'ün farklı bir şekilde ortaya çıkmasına tanık oluruz. Pelin Esmer *İşe Yarar Bir Şey*'de iki kadının edimsel ve virtüel olarak yolculuklarını anlatır. Bu yolculuk bir adamın ölümüyle sonuçlanır ancak bu ölüm fiili olarak önümüzde gerçekleşmediği gibi, yönetmenin kamerası adamın bakışına iki kadının bakışının yerleşmesiyle sonuçlanır.

Deleuze'ün Nietzsche okumasında Oluş farkı kapsadığı için bu aynı zamanda farkın yeniden dönüşüdür. Buradan yola çıkarak Ebedi Dönüş'ün aynının yeniden hayata gelmesi değil, farkın ortaya çıkması olarak okuyabiliriz. Farkın Edebi Dönüşü, Yavuz'un Leyla ve Canan'ın bakışına yerleşmesi bir diğer deyişle Yavuz'un şiirle şairde ve edebiyatta yeniden hayat bulması aynının değil ama bu bağlamı yaratan sebebin, nedenin yeniden oluşması olarak okunabilir. Zerdüşt'ünde söylediği gibi nedenler düğümleri yeniden yaratacaktır.

İşe Yarar Bir Şey'in kronolojik bir zaman içinde ilerliyormuş gibi görünen ancak döngüsel bir şekilde devam eden akışında burada ve şimdi olan varlığın içkinlik düzleminde yeniden ortaya çıkmaktadır. Bu oluşta fark kendi varlığını ortaya koyacaktır. Bir diğer deyişle Ebedi Dönüşte yeniden üretilen şey "çeşitlilik ve çokluk" olarak yorumlanabilir (Deleuze, 2017, s. 271).

Fark ve Tekrar

Deleuze felsefesinde temel bir yeri olan Oluş, Spinoza ve Nietzsche felsefesinden beslenmektedir. Nietzsche ve Spinoza Oluş'taki çeşitlilik ve zenginliği vurgular. Her iki filozof da özdeşlik felsefesinden yola çıkarak oluştaki çeşitliliği önemser. Herakleitos'taki bakış açısıyla yaşamın kendi içinde sürekli yenilenmesi ve kendi içinde oluşu tekrarlaması mantığından beslenir. Nietzsche, oluşun olumlanmasını vurgulayarak Platon felsefesine karşı çıkar. Bu nedenle kendi felsefesini Platonculuğun tersine çevrilmesi olarak tanımlar. "Deleuze oluşun akışı ardında bulunduğu varsayılan gerçek dünyanın, varlığın değişmez dünyası olmadığında ısrar eder; oluşun akışından başka bir şey "var-olmakta" değildir. Bütün "varlıklar" da bir hayat oluş akışındaki uğraklardır"(Colebrook, 2009: 171).

Deleuze Oluş'un önündeki en önemli engelin öznelcilik olduğu üzerinde durur ve kendi felsefesini öznelcilik karşıtı bir düzlemde kurar. Öznelcilik, oluşu özne eksenine yerleştirmek anlamına geldiği için bir diğer deyişle varlık haline gelmesi nedeniyle terk edilmelidir. Öznelcilik-insancılık eksenine karşı çıkılması oluşun olumlanması anlamına gelir.

> Felsefe hayatın diferansiyel veya dinamik gücü, kavramlarını üreterek oluş güçlerini düşünmemizi olanaklı kılar; bilim algımızı edimsel olarak verili olanın ötesine yaymamızı mümkün kılan işlevler yaratarak maddeyi düzenlememizi sağlar; edebiyatta deneyim olarak kabul ettiğimiz şeyi dönüştüren duygular yaratarak olmamızı olanaklı kılar (Colebrook, 2009: 171).

Deleuze statik bir varolma (being) yerine "oluş" (becoming) kavramını benimser; Oluş bir halden öteki hale geçişin çoklu ve karmaşık bir durumunu ifade eder. Tüm eylemler bir oluş dizisidir ve büyük bir oluşun paçasıdır. Oluş'un tutarlılık düzlemi (plane of cinsistency) ve örgütleme düzlemi (plane of organization) arasında varsayılan bir karşıtlık üzerine katmanlaşmalar olarak tarif edebiliriz (Arcagök, 2010, s.4). Deleuze'ün Oluş felsefesiyle birlikte öznenin özne olarak hayatın kurucu öğelerinin merkezinde olması durumu kaybolur.

Deleuze'ün, ayrım, yineleme, çokluk, oluş kavramları açısından geliştirdiği ve gerçekliği olduğu gibi yakalama girişimini ifade eden, olay felsefesinde "özne", "birey" olarak yerini alır. Bu düşüncede insan bireyi, gelişen tüm olaylardan bağımsız bir şekilde, sağduyuya ve ortak duyuya dayanarak aşkınsal bir düzeyde dogmatik bir dünya imgesi kuran ve kendisi de özne olarak kurulan bir varlık değildir. İnsan bireyi, Deleuze düşüncesinde, bir açıdan tüm diğer her şey gibi tekil bir varlık olarak, bir olay içinde yer alır, diğer yandan da olguların ve tekilliklerin ortaya çıkmasından sonra düşüncenin hakkı olan (en droit) alanda düşünce üreten bir varlıktır. Bu nedenle Deleuze'de insan bireyi ile ilgili olgusal (en fait) ve hukuksal (en droit) alanlarda hareket etme açısından iki ayrı durum söz konusudur. Her iki düzlemin temelinde de duyumsamaya dayalı ampirik bir üretim söz konusu olmakla birlikte, düşünce alanında buna ilave olarak aşkın bir üretim vardır. Bu çifte hareket sonucunda kavramsal düzlemde dil ve anlam açısından konuşulduğunda bir özne-oluş söz konusudur. Böyle bir düşünce artık "kurucu" bir özne duüşüncsine yer bırakmaz (Aras,2013, s. 3).

> Deleuze felsefesinde özne tamamen dinamik bir edimselleşme süreci içinde varolur. Katı bir özne teorisi olmanın dışında değişken ve dinamik bir tasarım içinde varolur. Deleuze öznenin sadece bireyin edimselleşmesi süreciyle açıklanamayan bir virtüel boyutu olduğu üzerinde durur. Bu bağlamda öznenin edimsel ve virtüel boyutun dinamizm sürecinden doğduğu söylenebilir. Ampirizm-Öznellik ve Bergsonculuk'tan sonra Deleuze özneyi değişim, ayrım ve oluş kavramları etrafında ele alır ve yeni bir özne düşüncesi geliştirir. Ancak Deleuze'de özne, değişmeye ve dönüşmeye açık tüm diğer durumlar, konumlar ve kavramlar gibi sadece oluşun karmaşık, karşılaşmaya açık ve ayrımlanılan güç ilişkileri içinde bir anlama sahip olabilir (Aras, 2013, s.133).

Kadın-Oluş

Deleuzeyen felsefenin temel kavramlarından biri olan Oluş'u çokluk ile birlikte düşünmek gerekir. Oluş çevrelediği kaçış çizgileriyle birlikte tanımlanabilir.

Bölünemez bir parça olarak çokluk varyosyanları ve kaçış çizgilerini içerir. "Çokluklar hudutlarca tanımlanır ve bu hudutlara göre, sürekli birbirine dö-

nüştürür, birbirlerini katederler. Oluş sürecinde çoklukların boyutları bir araya toplanır ve bir düzleme, 'tutarlılık düzlemi" ne oturur (Deleuze ve Parnet,1990, s.254).

Deleuze ve Guattari tutarlılık düzleminin içkinliğine vurgu yapar. Aşkınsal düzlemin tersine, içkinlik düzleminde özneler ve öznelerin düzenlenmesi yoktur. Moleküler ve parçalar arasında önceden belirlenmiş bir şema yok, biçimlenmemiş elamanlar, hız, yavaşlık, dinginlik bağlantıları bulunmaktadır. "Her türlü biçim ya da organlaşma bu ölçütten hareketle kurulmak zorundadır. Dolayısıyla bir sabit biçimler dünyası bir de oluş dünyası yoktur (Zourabichvili, 2011, s. 99-100).

Yaşadığımız dünyada Oluş olarak tanımlanan varlığımız-bedenimizle toplumsal yaşam arasında bağ kurmak için Deleuze ve Guattari'nin çizgiler ve kaçış çizgileri üzerine olan düşüncelerini iyi kavramak gereklidir. "Bireyler veya gruplar, hepimiz çizgilerden oluşmuşuzdur ve bu çizgilerin doğası çok çeşitlidir. (...) Bir bakıma, bir toplumda ilk olan şeyin çizgiler ve kaçış hareketleri olduğu söylenecektir." (Zourabichvilli, 2011, s.182). Deleuze ve Guattari'nin çizgilerle ilgili görüşünü Kadın-oluş kavramını anlamak açısından da son derece önemli olduğu için molar ve moleküler çizgi üzerinden anlamaya çalışmak bu çalışmanın sınırlarını çizmek açısından önemlidir. Molar çizgi, toplumsal çizgili kodlara göre bölen, katmanlaştıran, düzenleyen bir yapı olmasına karşın moleküler çizgi katmanlaştırmaya gitmeyen oluş mantığına dayalıdır. "Molar çizgi, gerçek olanı öznelere ve nesnelere bölerek cinsiyetler, ırklar, sınıflar arasında karşıtlıklar yaratır. Moleküler çizgi daha akışkandır, molar çizginin karşıtlığını aşıp bağlantılar ve bağıntılar kurar: oluş, değişim, hareket ve yeniden örgütlenme süreçlerinin haritasını çıkarır" (Grosz,1994, s. 203-204). Moleküler çizgi çatlaklar yaratarak geçişe olanak sağlar.

Molar ve moleküler çizgi Deleuze felsefesinin önemli kavramlarından birisi olan yersizyuryurtsuzlaşmayla yakından ilgilidir. Molar ve moleküler olan katmanlaşma ve yeryurtlanmayla ilişkiliyken kaçış çizgileri yersizyurtsuzlaşmayla ilişkilidir. "Kaçış çizgisi 'her zaman orada bulunmaktadır: öbürlerinden ayrılmasına gerek yoktur; aslında o ilk çizgidir, diğerleri bu birinci çizgiden türemektedir. (Deleuze ve Guattari, 1987 s.249).

Molar ve moleküler çizgiler birbirinden ayrık olduğu kadar aynı zamanda ayrılmazdırlar bunun nedeni birlikte varolmaları ve yolu birlikte katetmeleridir. Çokluk türleri birbirinden farklı olduğu içinde ayrıkdırlar. Bu nedenle toplumlar ve bireyler molar ve moleküler olana aynı zamanda eğilimlidirler. Oluş ise çatlaklar yaratarak yeni olanaklara izin verdiği için molekülerdir.

Bin Yayla metninde geliştirilmiş ve sıkça söz edilen kadın oluş ise moleküler çizgiyle birlikte açıklanır. Sözkonusu metinde molar oluş olarak tanımlı olan

kadın ile kadın oluş olarak tanımlanan moleküler olan arasında ayrım yapılır. Deleuze ve Guattari bütün oluşların temelinde kadın oluş olduğunun üzerinde durur.

> Tüm oluşlar molekülerdir: kişinin hayvan, çiçek veya taş oluşu moleküler kollektivitelerdir, özgünlüklerdir (haecceity); molar özneler, nesneler veya dışarıdan bildiğimiz ve deneyimden doğru, bilim aracılığıyla veya alışkanlıkla tanıdığımız biçim değildir. (...) bir kadın oluş, bir çocuk-oluş vardır, ayrık (distinct) molar mahiyetler olarak kadına veya çocuğa benzemez (kadın veya çocuk için bu oluşlarla bağıntı halinde ayrıcalıklı konumlar işgal etmek mümkün olduğu halde-yalnızca mümkün). Molar mahiyet terimini kullandığımız, örneğin biçimiyle tanımlı, organlar ve işlevler bahşedilmiş ve bir özne olarak atanmış olarak kadındır. Kadın-oluş bu mahiyeti taklit etmek hatta kendisini ona dönüştürmek dahi değildir. (...) kadın-oluşun bu birbirinden ayrılmaz (indissociable) unsurları önce başka bir şeyin bir işlevi olarak anlaşılmalı: dişi biçimi taklit etme veya varsayma değil, devinim ve dinginlik bağıntısına veya akrabalık, bir mikro dişilik bölgesine giren, diğer bir deyişle, içimizde moleküler bir kadın üreten, moleküler kadını yaratan parçacıkları salma. Bu tür bir yaratımın erkeğin imtiyazı olduğunu söylemiyoruz ancak tam tersine, bir molar mahiyet olarak kadın, kadın oluşa zorunludur ki erkek de oluşabilsin, veya kadın oluşabilsin (Deleuze ve Guattari, 1987, s. 275-276).

Deleuze düşüncesinde tüm oluşların başlangıcı kadın oluş, bitişi ise fark edilemez oluştur. Deleuze'ün tüm oluşların başlangıcını kadın oluş olarak koymasının nedeni üzerine Colebrook (2009) şu yorumu getirir. Erkek rasyonel olarak düşüncenin temeli olması nedeniyle oluş kadın ile başlamalıdır. Bir diğer deyişle erkek majördür.

> Bizi hayatın etkin ve olumlayıcı farklılığını düşünmekten alıkoyan şey bizatihi erkek kavramıdır. Kendimizi hem bir görünüşler dünyasının karşısına yerleştirmemizi sağlayan hem de bu görünüşlerin "salt" görünüş olarak değerini düşüren bizzatihi erkek kavramıdır. (...) özne olarak erkek, hep bir dış dünyayı bilme veya algılama noktasındaki değişmez varlık veya kendilik olarak işlerlik gösterir. 'Erkek' tarihsel veya kültürel olarak yorumlandığında bile bu böyledir, çünkü burada bile tarih ve kültür erkeğin oluşu olarak görülür. Bu nedenle oluşu olumlu olarak düşünebilmek için erkeğin mantığının ötesinde düşünmemiz gerekir. Erkekten başka türlü düşünmek, varlıktan başka türlü düşünmemizi gerektirir: olan yalnızca algılanmayı ve temsil edilmeyi bekleyen bir dünya değil, bir farklılık ve oluş dünyası, ama öyle bir dünya ki farklılığın diğeri üzerinde hiçbir ayrıcalığı olmasın. Varlık-olarak-erkek'ten başka olan bir şey ise kadın oluştur. Erkeğin ötekisi olduğunu söyleyemeyiz kadın için. Bu ayrı varlıklar mantığına geri dönecektir; yalnızca öteki olabiliriz, varlıktan başka oluş, erkekten başka oluş: kadın olmak (Colebrook,2009, s.9).

Kadın oluş Deleuze'e göre bir azınlık oluştur ve tüm ikili karşıt oluşların dışındadır. "Deleuze' e göre azınlık önemlidir çünkü merkezde bir şey olmaz ancak çeperde gençlik dolu göçebe çeteler gezinirler. (Deleuze'den Akt. Kemik, 2014, s. 2). Azınlık, çoğunluğu durumuna uymayan aykırı bir sistem anlamına gelir. Kadınlar bu bağlamda azınlıktırlar.

Cinselliğin ikili düzenini yerle bir etmek için kadın da erkek de kadın oluşu deneyimlemelidir. Kadın oluş bu düalizmi yersizyurtsuzlaştırarak yok eder. Kadın oluş belirli bi grubun belirli haklar için biraraya geldiği bir kimlik tanımasını değil bir kimlik ihlalini anlatır. Fieger'in deyimiyle bir kimlik dönüşümünü ifade eder ve Deleuze de cinsellik çoklu moleküler ve organsız kavramlarıyla birlikte anlaşılması gerekir. "Pek çok varlık bir kadın ile bir erkeğin arasından geçer" (Deleuze ve Guattari, 1987, s.242). "İki cinsiyet, yalnızca kadındaki erkeği ve erkekteki kadını değil, her birinin hayvanla, bitkiyle vb. Bağıntısını da oyuna dahil eden bir moleküler kombinasyonlar çokluğunu imler: bin minik cinsiyet" (Deleuze ve Guattari, 1987, s.13).

Deleuze ve Guattari tüm oluşların anahtarı olarak kadın oluşla ilgili olarak kız, molar kadını, moleküler kadına dönüştüren bir kaçış çizgisi olarak tanımlar. Moleküler politikanın ateşleyicisi ve yürüten olarak kabul eder.

> Mesele büyük ikicilik makinelerinde erili dişile karşıtlayan organizma, telaffuz (enunciation) öznesi değildir, veya yalnızca bu değildir. Mesele temel olarak beden meselesidir; karşıtlanabilir organizmalar imal etmek için bizden çalınan beden. Bu beden ilk olarak kızdan çalınır. (...) kızın oluşu ilk olarak çalınır, onun üzerine bir tarih, veya tarihöncesi empoze etmek için. Sonra oğlanın sırası gelir, ama kızı bir örnek olarak kullanmak, kızı (oğlanın) arzusunun nesnesi olarak işaret etmek yoluyla, bir karşıt organizma, bir hakim tarih onun (oğlan) için de imal edilir. Kız ilk kurbandır ama aynı zamanda ilk örnek ve ilk tuzak olarak hizmet etmek zorundadır. Bu nedenledir ki diğer taraftan, bedenin organsız Beden olarak, bedenin organizma (organizma olmayan) olarak yeniden inşası, bir kadın oluştan veya bir moleküler kadının üretiminden ayrılamazdır. Şüphesiz ki kızı molar veya organik anlamda bir kadın olur. Ama diğer taraftan kadın-oluş veya moleküler kadın, kızın kendisidir. Kız kesinlikle bekaretle tanımlanamaz; bir devinim ve dinginlik, hız ve yavaşlık bağıntısıyla, atomların bir kombinasyonuyla, parçacıkların bir salınımıyla tanımlanır: özgünlükle (haecceity). O hiçbir zaman bir organsız beden üzerinde gezinmeyi bırakmaz. O bir soyut çizgidir, bir kaçış çizgisdir. Öyleyse kızlar bir yaş grubuna, cinsiyete, düzene veya krallığa ait değildirler: her yere, düzenler, edimler, yaşlar, cinsiyetler arasına giriverirler. Üzerinden geçtikleri ikicilik makineleriyle bağıntı halindeki kaçış çizgisinden moleküler cinsiyeti üretiler. (...) Kız, her karşıtlanabilir terime, erkeğe, kadına, çocuğa, yetişkine eşanlı (contemporaneous) kalan bir oluş bloğu gibidir. Bir kadın oluştaki, kız değildir; kadın-oluş, evrensel kızı üretir. (....) şurası kesin ki moleküler politika kızın veya çocuğun aracılığıyla sürer. (Deleuze ve Guattari, 1987, s.276-277).

Deleuze her türlü Oluş'un başlangıcı olarak Kadın Oluşu gösterir. Algılanamaz oluş ise tüm Oluşların, içkinliğin sonudur. "Algılanamaz- oluş oluşun içkin sonu, onun kozmik formülüdür, kadın oluşla başlayan tüm moleküler oluşların sonudur" (Deleuze ve Guattari, 1987, s.79). Algıladığımız dünya, sanal dünyaların edimselleşmesidir. İnsan müziği, ses dalgaları aracığıyla edimselleştirerek anlayabilir ya da ışık dalgaları aracılığıyla renkleri edimselleştirebilir. Hafızamızda yer alan algıların üzerine yeni algılar eklenir ve bu algıların organik ilişkisiyle şeyleri görebilecek yetiye sahip oluruz. Colebrook (2009) dış dünyayı

çoğunlukla aşkınsal olarak algıladığımızı ancak duyu deneyimlerimiz yardımıyla, şeyler dünyasıyla ilişkilendirdiğimizi söyler. Duyu dünyamızın şeyler dünyasıyla ilişkilendirilmesini mümkün kılan şey ise sanattır. "Gözünüz henüz olanaklı olmayan renk imgesini öngörecektir; hiçbir edimsel renk olmadığında bile şimdiden görülecek rengin hissine veya potansiyeline sahipsinizdir. Belli sanat yapıtları tekillik aracılığıyla-hiçbir edimsel renge indirgenemeyen-bu potansiyeli sunabilir. Tekillikler zaman içindeki imgeler değildir-birleşik ve düzenlenmiş bir dünyada düzenlenen algılar değildir; tekillikler zamanın farklılığının aktığı olaylardır. Zaman ve hayatın akışı tam da daha sonra edimsel dünya olarak deneyimlediğimiz ve algıladığımız duyumsanabilir olayların veya tekilliklerin bu atımıdır" (Colebrook, 2009, s.173).

Buradan yola çıkarak sanatı bir tekillikler sunumu ve Algılanamaz oluş olarak tanımlayabiliriz. Algıladığımız algıların uzamsallşmış bir nesneye dönüştürererek, gözlenmlenebilir şeyler üretiriz. Deleuze'ün Kafka'nın edebi eserlerine olan ilgisi buradan gelmektedir. Kafka *Dönüşüm*'de bir böcek olmayı, *Ceza Sömürgesi*'nde bir makine olmayı, okura tahayyül ettirir. Hayatı her zaman algıladığımız perspektiften değil bir başka perspektiften bakmamıza olanak sağlayacak bir tahayyül olanağı sağlar. Imge sabit konumlanışını terk eder ve bizde imgeler akışı içinde bir imge haline geliriz.

Aşkın bir gerçekliğin imgelerini edimselleştirerek algılanabilir dünyanın sınırları içine girmesine olanak tanıyan bir başka önemli sanat formu ise sinemadır. Deleuze, felsefeyi ve sanatı algılanamaz oluş ve moleküler oluş olarak düşünebileceğimizi söyler. Hayvanların, makinenin ya da başka tür nesnelerin insani olmayan bakış açısına yakınlaşabiliriz bunu yaparak hayatın içinde değişmeyen algılayıcılar olarak yaratmış olduğumuz konumdan uzaklaşırız. Bugün ise sinema belki edebiyat ve felsefeden bile daha güçlü bir şekilde konumlanmış olduğumuz değişmeyecen alıcılar konumumuzu yerle bir eder. Bu da insanın kendinden başka bir şey olmasına olanak vererek, insandan daha fazlası haline gelir. "İnsan kendisinden daha fazlası olur veya en üst gücüne kadar genişler, ama insanlığını olumlayarak veya hayvan haline geri dönerek değil, olmadığıyla, kendisi olmayanla bir melez-oluş sürecine girerek bunu yapar" (Colebrook, 2009, s.175).

Deleuze ve Colebrook'tan yola çıkarak, sinemayı kaçış çizgileri yaratabilme potansiyeli nedeniyle olumlayabiliriz. Sinema insanın kendi dışındaki deneyimlere açılabilmenin güçlü bir bileşenidir. Sinema ve sanat algılanamaz oluşun bir uzantısı olarak hayata karşı güçlü bir meydan okumadır ve varoluş tarzımızı ve özgürlük anlayışımızı dönüştürür. İnsanın belirli bir konuma hapsolmuş algılama tarzının ötesine geçmesine olanak sağladığı için sinema molekülerdir. Sinemanın bize sunduğu şey, farklı deneyimlere olanak vererek, insandan özgürleşmek ve oluş olayına açık hale gelmektir. Seyirci olarak kendi taraflı- ahlaki

bakış açısında kurtuluruz ve özgürleşiriz. "Aynı zamanda biz kendimiz de hayatın içinde olan hayatın gücünü algılarken hayatın yaratıcı gücünü olumlayarak hayatla birlikte oluruz: artık yanılsamaya dayanan bir insan yargısı konumunda hayata karşı tepki vermeyiz. Özgürlük hayatı olumlamak, insanın ötesine geçmeyi gerektirir" (Colebrook, 2009, s.176).

Algılanamaz oluş, bizi kuşatan sınırlayıcılıklardan kurtulup, etrafımızdaki farklılıklara, tekillikleri ve yeğinlikleri görmemize olanak sağlar.

Oluş ve Farklılığın Olumlanması Olarak *İşe Yarar Bir Şey*

İşe Yarar Bir Şey, Pelin Esmer'in *11e 10 Kala* ve *Gözetleme Kulesi* filmlerinden sonra, 2017 yılında çekmiş olduğu son filmidir. Senaryosunu Barış Bıçakçı'yla birlikte yazan Pelin Esmer'in son filmi şiirden beslenen lirik bir üslup taşır. Şiirden beslenmesi ve edebi üslubuyla Pelin Esmer filmografisinde farklı bir yeri olan *İşe Yarar Bir Şey* Fibresci ödülü dahil olmak üzere ulusal ve uluslararası pek çok ödüle layık görülmüştür.

Film, lise arkadaşlarıyla buluşma yemeğine giden Leyla ile ötenazi hakkını kullanmak isteyen Yavuz'a yardım etmek isteyen Canan'ın trendeki yolculuk hikayesini anlatır. Yavuz ise filmin sonunda iki kadının bu gizemli yolculuğunun sonunda onları beklemektedir. Yavuz penceresinden faytonları, insanları, kuşları izleyerek bekler. Leyla Canan'ın anlattıklarından anlatamadığı hikayeyi ortaya çıkarır. Hikaye bir bilinmeze doğru gider ve başka tür belirsizlikle son bulur. Bir yol hikayesi olarak kurulan film, belirsizliklerin arasında yol alarak örüntüyü tamamlar. Leylanın iç sesinin rehberlik ettiği öyküde, sırlar iç çatışmalarla devam eder ve Yavuz, Leyla ve Canan'ın buluştuğu sohbette düşünceler ortaya çıkar.

Sinematografik Mekan Olarak Yok-Yer ya da Yersizleşme

Filmin büyük bir bölümü trende iki kadının yolculuğunu anlatır. Filmin sonunda Yavuz ile Leyla'nın buluşmasına kadar karakterlerin yaşadığı mekana dair bir şey görmeyiz. Filmsel mekan olarak trenin seçilmesi sinematografik olarak pek çok olanak sunmasına ragmen filmin anlam dünyası açısından da önemlidir. Bir mekan olarak treni epistemolojik olarak sorunsallaştırarak anlam dünyası içine giriş yapabiliriz. Tren Auge'nin tanımıyla bir "yok-yer" dir. Auge "yok-yer" kavramsallaştırmasını üstmodernitenin parçası olarak insan deneyiminin farklı açılardan ve boyutlardan tanımlamak için kullanır. Auge yok-yer kavramını yerin karşıtı olarak değil, bir değilleme olarak kurar. Bir diğer deyişle yok-yeri, yer olmayan olarak değil, yer ve yerin değilleri şeklinde bir değilleme ilişkisi içinde kurar. Karşıtlık ilişkisi kurduğu hiyeraşik yapıdan dolayı da sorunludur bu nedenle Auge bunu özellikle önemser. Bu bakış açsısı bize Deleuze'ün karşıtlık ilişkilerini yerle bir etmesini akla getirir. "Öznenin şöyle ya da böyle

ilişki içinde olduğu ve bilincinin yöneldiği her mekan, ona göre yerdir. Öznenin deneyimlediği ve bilincine vardığı bir mekan için orasının yok yer olduğuna dair bir yargı geliştirmesi olanaksızdır. Öznenin yönelmediği tüm mekanlar da onun için yok-yer olmalıdır" (Koçyiğit, 2018, s. 41). "Yer veya yok-yer, daha çok birer kaçıcı kutupsallıktır: Birincisi hiçbir zaman silinmemiştir, ikincisi kendini hiçbir zamn tümüyle gerçekleştirmez." (Auge, 2016, s.92). Burada bir epistemik olarak bir aradalık, arada kalma hali yaratır.

Leyla İle Canan Haydar Paşa tren garında karşılaşırlar. Gar bir şehrin diğer şehre açılan kapsısıdır. Tren şehirlerin içinden geçip giderek yollarına devam eder. Trendeki görevli tarafından da ikaz edildiği gibi taş atılabilme tahlikesinden dolayı perdeyi kapatmaları istenir. Tren bir mekandır, yatak odası olan, yürünecek yerleri ve yemek salonu olan bir mekandır. Bir evde olması gereken her şey vardır ancak tam olarak bir ev değildir. Üstelik içinden geçtiği şehirlerin atmosferinden etkilenir.

Bunun dışında akışkandır. Davetsiz bir şekilde masaya gelen Berfu ve arkadaşının sohbetiyle mehremiyet özel alan kaybolur. Arka masadan bakan adam o anın büyüsünü bozacak şekilde dahil olur. Leyla ile Canan'ın yüzü şehrin sülutine düşer. Br diğer deyişle şehrin izleri Leyla ile Canan'ın anlattıkları ve anlatmadıklarından oluşan hikayeye ortak olur. Başlangıçta garda gördüğümüz, umut, mutluluk ve başlangıca duyulan keskin renklerin yerini, tren yolculuğuyla birlikte turuncuya dönüşür.

"... ben turuncuyum ve hiçbir şey turuncuyla kafiyeli değil"

Tren, tam olarak bir yere ait değildir ve epistemolijik olarak bir arada kalmışlığı simgeler. Auge'nin havaalanlarını bir yok-yer olarak tanımlamasından yola çıkarak treni bir yok-yer olarak tanımlayabilir miyiz?

Karakterleri ve onların mekanla kurduğu ilişkiyi odağa alan bir film okuması yaptığımızda mekanın neiteliğini sorunsallaştırarak kavram üretmek düşünsel bir açılım yaratacaktır. Filmde kullanılan yerin değillemesi olarak yok-yer ya da Deleuze ve Guattari'de karşımıza çıkan yersizyurtsuzlaşma kavramsallaştırma için güçlü bir düşünce damarı yaratacaktır. Deleuze ve Guattari Anti-Oedipus metninde devlet ve aygıtlarının yarattığı yersiz yurtsuzlaşmadan bahsedilir. Söz konusu metinde kişinin mekanda nasıl sınırlanarak dolaşımının engellendiği anlatılır.

Yersizleşme sürecin-oluşun kendisini tasvir etmekte ve niteliksel bir değişime işaret etmektedir. "Söz konusu niteliksel değişim somut nesneleri değil, özneyi odağa alır. Bir halden bir hale geçişi, bir bağlamdan diğerine akışı anlatır" (Sayın,2016, s.256-257). Yersiz yurtsuzlaşma kendisini sürekli olara yeniden yaratan bir kavram olarak bir geçişlililiği anlatır. Trendeki birey öncelikle sabitleşmiş tüm kodlardan arınır ancak sonar da orada oluşturulmuş olan yeni kodlarla yeniden yer yurtlandırılır.

İşe Yarar Bir Şey'de mekan, değilleme olarak yok-yere yakınken, süreç bildirmesi ve mekanların farklı yersiz yurtsuzlaştırmasını barındırması açısından yersizyurtzulaşmaya yakındır. Bir diğer deyişle yersizyurtsuzlaşma varlığın yerine Oluş'u, statik olanı değil bir oluş halinde olmayı ve sürecini içerdiği için, ontolojik açıdan filmde kullanılan mekanın kavramsallaştırması olarak daha uygun görünmektedir. Metnin filmsel mekanı sorunsallaştırıp kavramsallaştırma denemesinde yok-yer ile yersizyurtsuzlaşma arasında diyolojik bir ilişki kurma süreci Oluş sürecine bir dahil olma çabası olarak okunabilir.

Kadın-Oluş, Molar ve Moleküler Olan Açısından Filmin Okunması

Deleuze'e göre molar olma haline dayalıdır ve birbirinden bağımsız sabit kimlikler anlamı taşır. Ancak Deleuze sabit olan özne'ye karşı çıkarak olma halini değil, onun yerine oluşu geçirir. Molar olanı statik ve çoğunluk olmasından dolayı eleştirirken, moleküler olanı akışkan, göçebe olarak tanımlar ve bunu olumlar. *İşe Yarar Bir Şey* filminde ise Canan ve Leyla'nın yolculuğu Oluş üzerine kuruludur. Canan'ın yolculuğun sonunda bir hedefi vardır ancak Canan'ın kafasında belirsizlikler, kararsızlık ve korku vardır. Bu nedenle 16 saatlik bu İstanbul İzmir yolculuğu, yolculuğun sonundaki eylemi düşünmeyle geçer. Leyla ile karşılaşması, Leyla'nın dominant ancak yer yer ana tavrı, gösterdiği şefkat nedeniyle Canan'ın çözülmesine neden olur. Canan hayal ettiği tiyatro kurslarının parası için Hüseyin Abi'den alacağı bu paraya ihtiyacı vardır. Ancak bunu kendisine böyle anlatmadığını Leyla'nın iç sesinden öğreniriz.

Leyla: "Hüseyin Abisi ona bu iş için para veriyor mu acaba? Bunu bana söyleyemez. Kimseye söyleyemez. Basit bir alışveriş değil bu, alışveriş değil bu. Iyilik, iyilik yapıyorum diyecek kendi kendine. Karşılıksız da olsa yapardım bunu" (*İşe Yarar Bir Şey, Pelin Esmer, 2017).*

Iyilik-kötülük nedir? Yavuz'un ölme hakkını kullanmak istemesi ancak bunu kendi yapamadığı için, arkadaşından istemesi ve onun yapamaması sonucu Canan'dan istenmesi. Yavuz yatalaktır ve tamamen yatağa bağlı olarak yaşamaktadır. Canan'ın bunun karşılığında hayalleri için bir para alması bir kötülük sayılabilir mi? bu soruyu Leyla'nın sorularıyla Canan kendisine ve dolayısıyla da bize- seyirciye sorar-sordurur. Sahi ölme hakkını kullanmak isteyen birisi eğer bunu yapamıyorsa bunun için başkasının yardım etmesi kötülük müdür? Bu soru kısa bir süre sonra filmdeki onlarca sorunun arasında kaybolur.

Filmde sorular iç içe geçer ve bu zamanla hikayenin ilmeklerini dokur. Leyla'nın iç sesi ve kendi içinde sorduğu sorular, seyircinin başka tür sorular sormasına neden olur. Film, klasik anlamda çatışmalara dayalı bir öykü anlatımını değil, sorularla açılan, sorularla oluşan yani Deleuzyen bir tanımlamayla oluşun merkezde olduğu bir filmdir.

Öykünün kuruluş felsefesine paralel olarak karakterler, yolculuğun esnek yapısı içinde oluşur. Canan Leyla'nın sorularıyla birlikte, kendi yaptığı eylemi sorgular. Eyleminin mantığını rasyonel bir düzleme oturtmaya çalışır.

Canan: "Bu Hayatta kalmak istemeyen birine yardım ediyorum, iyilik ediyorum". (*İşe Yarar Bir Şey, Pelin Esmer, 2017).*

Yine Leyla'nın varlığıyla birlikte ortaya çıkan ve filmin hikayesi içinde ve seyirci de oluşan bir diğer soru: Hayalleri uğruna neler yapabilir insan? Filmin, eylemi sorgularken seyircinin kendisine sorular sormasını sağlaması diyolojik iletişim biçiminin bir örneğidir. Film seyircide yargılar oluşturmak yerine sorular sorarak sorgulamasını sağlar bu da filmde hikayenin, karakterlerin olduğu kadar seyircinin de Oluş süreci devam etmektedir. Herakleitos felsefesinden yola çıkarak filmin bitiminde asla aynı insan değilizdir artık. Değişim filmin ruhuna ve seyirciye şiraayet eder.

Filmin süreç odaklı olması, oluşu olanaklı kılan diğer önemli bileşenlerden birisidir. İnsanın kimliğini ya da öznelliğini belirleyen onun oluş halindeki durumudur. Deleuze'ün insanın kurucu bir varlık olarak her şeyi bilen muktedir konumuna karşı çıkması, oluşun olumlanışının bir parçasıdır. Filmde karakterler kadar seyirci de olanın ve henüz olmamış olanın peşindedir.

Herhangi bir ahlaki sistem tarafından olumlanan ve reddedilen diğer bir deyişle "bu iyidir", "bu kötüdür" yargısının, değişmez değerler sisteminin dışında hareket ederek, ahlakçılığın sınırlı konumlarının yapısısını bozar. Film, algıyı esneterek, ahlaki yargının konumlanmış bakış açısının ötesine geçmektedir.

Varoluş artık, kim olduğumuzu, ne olduğumuzu bilmemizi gerektirmez, bizi kuşatan yeğinlikleri, farklılıkları, tekillikleri açığa çıkarark algılamayı ve görmeyi gerektirir. *İşe Yarar Bir Şey* iyi ile kötü arasında net bir sınır koymaz. Yavuz'un ölme hakkını kullanmak istemesi ve bunun için Canan'dan yardım istemesi, Canan'ın ona yardım etmesi bir iyilik midir?, yoksa Canan'ın gitmek istediği tiyatro kursları için para karşılığı Yavuz'u öldürmesi bir kötülük müdür? Film bu iki durum arasında net bir tercih geliştirmez.

Film, gündelik hayattaki değişmez ahlaki anlatıları alt üst eder. Bu nedenle algılayan ve algılanan arasındaki sınırı yok eder. Seyirci olarak, film, alımlayan olarak biz, düzenleyici bir yargıyla konumlandırılmış olmaktan kurtulup bizi oluşturan güçlerle yüzleşerek öteki-oluş'un, moleküler oluruz. Bu da bireyin özgürleşmesidir. Kim olduğumuzu bilmekten kaynaklı bir yargılama noktasını değil, sınırlanmış benliklerimizden kurtulduğumuz bir özgürlük halini olanaklı kılmaktadır film.

Filmi izlerken izleyici olarak, "algılanamaz oluruz", ancak karakterlerin iyilik ve kötülük durumlarını, hayattaki zaafiyetlerini, hayalleri için yapabileceklerini yargılayarak değil, iyi- kötü gibi sıradanlık içeren geleneksel yargıları üreten

hayatın bundan öte oluşları deneyimleyerek yaparız bunu. Algılanamaz-Oluş, bir varlık hali değil oluş halidir. Bu noktada hem filmin karakterleri hem de seyirci olarak biz algılanamaz Oluş'un bir parçası haline geliriz. Bu da Deleuzeyen anlamda akıp giden hayata kendimizi açmamızdır.

Ebedi Dönüş Olarak Yavuz'un Ölümü

Nietzsche'nin en çok yanlış anlaşılan kavramlarından birisi olan Ebedi dönüş Deleuze tarafından Oluş ve farklılığın onaylanması olarak okunur. "Nietzsche ebedi dönüş olarak adlandırdığı şeyin, bizi henüz keşfedilmememiş bir boyuta taşıdığının farkındadır. Ne uzanımsal nicelik ya da yerel hareket, ne de fiziksel nitelik söz konsusudur, saf yeğinlikler alanıdır bu (Deleuze, 2009, s.91).

Nietzsche, aynılık, kendisiyle özdeşlik ve öz varlığı ima ettiği için Platon felsefesine karşı çıkar. Bunun yerine ikiliğe karşı çıkan, kendinde varlığı reddeden, oluşun onaylanmasına olanak veren Herakleitos'u benimser. Bu nedenle, ebedi dönüş oluşun ve farkın geri dönüşü olarak okunabilir.

İşe Yarar Bir Şey'de Yavuz ölümü seçer. Ancak ölümü Leyla'nın oyunbazlığı için bir gün daha erteler.

Leyla Cortazar'ın *Bir Sarı Çiçek* öyküsüne gönderme yaparak, "sarı çiçeği bir daha göremeyeceksin" der ve bu Yavuz la birlikte edebi bir yolculuğa çıkmalarına sebep olur. Bu edebi yolculuk aslında biraz daha önce başlamıştır. Yavuz eve gelen Şair Leyla'yı tanır ve ölümünün Şair'in rızasıyla olacağından dolayı memnundur. Bu andan sonra ebedi bir sohbet başlar. İlk şiir kitabı olan *Hızlı Otobiyografi* üzerine bir sohbet gelişir. Yavuz bu kitaptan bir şiir olan "fotoğraf" ı ezbere bilmektedir.

Beni çocukken bir fotoğraftan çağırdılar

Vardığımda hüzünlü bir genç kadındım. (*İşe Yarar Bir Şey, Pelin Esmer,2017).*

Leyla'nın Yavuz'un kitaplarına bakarken Yavuz'un şiir kitabına rastlaması bu ortaklığı iyice pekiştirir. Bu nedenle Leyla yaşamak için Yavuz'u ayartırken edebiyatı öyküyü kullanır. Cortazar'ın *"Sarı Çiçek"* öyküsüne gönderme yapar. Öykü de filmdeki ana paralel olarak bir adamın kendi yaşamını sorgulamasını anlatır. Cortazar'ın öyküsünde adam otobüste kendi çocukluğuna benzer birine rastlar ve onun peşinden giderken aslında kendi yaşam kıvrımlarının arasında kaybolur. Bu kayboluş sarı çiçeği gördüğünde varoluşu ile ilgili anlamı da bulma anına tekabül eder. Leyla Yavuz'a bunu teklif eder. Oyunbaz bir iletişimin içine sarı çiçek dahil olur. O an Yavuz ve Leyla için güzelleşir.

İlişki kurdukları bu edebi bağlam onları ertesi gün yeniden buluşmaya ikna eder. Acaba ertesi gün Leyla Yavuz'u vazgeçmye ikna edebilecek midir?

Nietzsche Ebedi Dönüşü bir zar oyununa benzetir. Zar, oluş ve belirlenimsizlik içinde yeni bir zar atılmasını ihtimalini de bünyesinde barındırır. "Onto-

lojik seçim, zar atımının belirlenimsizliğini olumsuzlamaz, ama onu artırır, onu olumlar, tıpkı ebedi sönüşün bir istenç olumlaması olması gibi" (Hardt'tan Akt. Er, 2012, s.178-179).

Bu erteleme Canan'ı rahatsız eder. Leyla'yı şiirleri için bu durumu malzeme etmekle suçlar. Ancak akşam otelde yaptıkları konuşmada Canan, yarın tekrar yarında gelelim mi diye soracak mıyız sorusunu sormaktan kendini alamaz Leyla'dan ise evet yanıtını alır. Eylemde iyice ortaklaştıklarının kanıtıdır bu.

Leyla olacak olanı bir gün daha ertelerken, yenik düştüğü merakını mı beslemektedir yoksa zamana güvenip Yavuz'a biraz daha mı şans tanımaktadır. Nietzscheden ödünç aldığımız kavramlarla konuşacak olursak, zarı atıp "şans ve çokluk'u mu olumlamaktadır.

> Oyunun iki evresi zarların iki evresidir: atılan zarlar ve düşen zarlar. Zarın, iki ayrı masada oynandığını göstermek Nietzsche'ye kısmet oldu: yeryüzü ve gökyüzü masaları. Zarlar yeryüzünde atılıyor, gökyüzüne düşüyor: 'şayet tanrılarla yeryüzünün ilahi masasında zar atsaydım, yer sarsılır, yarılır ve alev ırmakları fışkırtırdı.: Zira yeryüzü, yaratıcı yeni sözlerle ve ilahi zarların gümbürtüsüyle sarsılan ilahi bir masadır... 'Ey üstümdeki gök, ey saf ve yüce gök! Bu şimdi benim senin saflığındır, ne ebedi akıl örümceği ne de onun ağı var sende. Ilahi rastlantıların dans ettiği masa olmalısın sen, zarlar ve onların ilahi oyuncuları için ilahi bir masa....' Bu iki masa iki ayrı dünya değildir. Aynı dünyanın iki ayrı saati, aynı dünyanın iki ayrı vaktidir; gece yarısı ve öğlededir, zarların atıldığı ve düştüğü saatler. Nietzsche yaşamın iki masasında ısrarla durur, bunlar aynı zamanda oyuncunun veya sanatçının iki ayrı vaktidir: 'Geçici olarak kendimizi yaşama teslim etmek ki daha sonra geçici olarak bakışlarımızı üstüne dikelim.' Zar atma oluşu ve oluşun varlığını olumlar. Bir kez atılan zarlar rastlantının olumlaması, düştüklerindeki kombinezon ise zorunluluğun olumlanmasıdır. Zorunluluk, tam da varlığın oluşla ve çokluğun da tekle olumlandığı anlamda rastlantıyla olumlanır (Nietzche, 2007, s.224).

Yavuz'un yakın arkadaşı vasıtasıyla Canan istediği yardım, Canan'ın istasyonda Leyla ile karşılaşması ve Leyla'nın sorularıyla birlikte hikayenin ortaya çıkması ve bu yol boyunca Canan ile Leyla arasında kurulan duygusal ilişki Leyla'yı Yavuz e getiren rastlantıyı yaratır. Leyla İle Canan'ın karşılaşması nasıl yeni şeylere neden olduysa Yavuz ile Leyla'nın karşılaşması da olur.

Filmin son karesinde Leyla İle Canan pencere kenarında salınan tüllerin arkasında oturur. Kamera onlara arkadan yaklaşır. Leyla ile Canan Yavuz'un bakışını teslim almıştır. Tıpkı Yavuz gibi Leyla ile Canan'da gelip geçen insanlara, faytona, Badem-Adem bakmaya devam eder. Bakıştaki süreklilik devam etmektedir. Yavuz un varlığı, Leyla ile Canan'ın bakışında tekrar geri döner. Tıpkı Cortazar'ın *Bir Sarı Çiçek* hikayesinde yeralan Adam'ın hikayesi ansızın Yavuz'un evinde Leyla ile Yavuz arasında oyunbaz iletişimde yeniden geldiği gibi. Ebedi Dönüşün sonsuz ilmeğindeki bir parçanın yeniden dönüşüdür belki farklılalaşarak başka tür oluşların içinde var olmaya devam edecektir.

Sonuç

İşe Yarar Bir Şey, edebiyattan, şiirden, müzikten beslenen, sinematografik olarak etkileyici bir anlatıma sahiptir. Film, Kjersti Skomscold *Hızlandıkça Yaşlanıyorum*, J. Cortazar *Bir Sarı Çiçek*, Gülten Akın'ın *Krmızı Karanfil* kitaplarından beslenir. Leyla'nın iç sesinin şiirsel tonu, sondaki uzun şiir, Hildur Gudnadottir'in lirik çello eseri *Strokur* ile birlikte duygusal atmosferi yoğun bir filmdir. Ancak bu yoğunluk Gökhan Tiryaki'nin ustalıklı görüntü diliyle birleşerek etkileyici bir bir film yaratır. Şiirsel bir dilin kullanılması, trendeki sinematografik yansıma, karakterlerin içsel yolculuğuyla bütünleşmektedir. Bunun en güzel örneği, Leylanın "Ben turuncuyum ve hiç bir renk turuncuyla kafiyeli değil" *(İşe Yarar Bir Şey, Pelin Esmer, 2017)* iç sesini söylediği yerde trenden geçerken evinin kapısını turuncuya boyayan bir adamın görüntüsünü izlediği yer düşer. Filmin sinematografik anlatımı, taşıdığı şiirsel yoğunluk ile bütünleşir. Leyla ile Canan'ın trenden dışarı baktıkları ve Canan'ın niçin gittiğini anlatmaya başladığı sahnede tren camından yansıyan görüntüler Canan ile Leyla'nın yüzüne düşer. Hikayedeki muğlaklıklar görüntüdeki lekelerlere harmonik bir ilişki kurar.

Yolculuk sırasında kullanılan tüneller, ışık karanlık kontrastları hikayenin ruhuyla bütünleşir. Yansımalar ve kontrastlıklar sinematografinin başat tercihidir. Filmin finalinde Yavuz'ın evinde üç karakterin birleştiği yerde, Yavuz tavana bakar, tavanda karganın yansıması, tül perde ve Hildur Gudnadottir *Stokur* eserinin üst kattaki çello öğretmeninin evinden çalınmasıyla birleşir. Müziğin yumuşak dokusu, yansımalarla iç içe geçer. Yavuz'un yatalak olması, yapabileceği şeylerin minimalleşmesi burada sinematografik ve tabi elbette senaryoda bulunan yaratıcı düşünce imgeleriyle eşsiz bir anlatıma dönüşür. Burada Yavuz'un yansımaları takip etmesi kendi durumuna uygundur aynı zamanda şiirsel sinematografinin doruğudur.

Leyla ile Canan'ın otel odasındaki konuşmalarına da yansımalar eşlik eder. Buradaki konuşmada camdaki yansımalara Canan'ın bakmamaması da konu olur.

Yavuz'un evinde gördüğümüz yansımadan yansıyan kargayı daha sonra evin balkonuna konmuş olarak görürüz. Yavuz karga ile bakıcısı Makbule'nin hikayesini anlatır. Karganın tehlikeyi gördüğünde oraya bir daha asla geri dönmeyeceğini söyler. Ancak bu kargayı üçüncü görüşümüzdür. Leyla'nın yakalanmaması için ıslık çalarak uyardığı sokak sanatçısı Karga graffitisi çizmektedir. Ikincisinde duvarda bir karga resmi son da ise önce yansımasıyla birlikte balkon demirine konan kargadır. Yolculuk esnasında Leyla'nın iç sesine de misafir olur. Karga. Kuşkusuz anlatıda üç kez kullanılmış olması bir tesadüf değildir. Umberto Eco'nun (1996) *Anlatı Ormanlarında Altı Gezinti* metninde anlatıda bir şeyin üç kez kullanılmasının gösterilen şeyi anlatının bir parçası haline geitreceği anlatılır. Karganın Türk mitolojisinde önemli bir yeri vardır bu nedenle bir çok hika-

yede kullanılmıştır. Karga mitolojik öykülerde zekası ve derin düşünceyi temsil etmesiyle yer alır. Film derin düşünceyi (tefekkür) odağına alması nedeniyle karganın mitolojik geçmişiyle pozitif bir ilişki kurar.

Rüzgarda sürekli sallanan tül perde görüntüsü gibi filmin zaman anlayışı da esnektir.

Tül perdeler uçuşurken başka evlerin pencerelerinde

Bizi bir kitabın sayfaları arasında kurutuyor zaman

Ama baktım sen rüzgarsın sevgilim

Kitapları bir başından bir sonundan okuyorsun *(İşe Yarar Bir Şey, Pelin Esmer, 2017).*

Rüzgarın şiiri bir baştan bir sondan okuması gibi filmde de kronolojik bir zaman kullanılmaz. Filmin başından itibaren Leyla'nın iç sesiyle biz sonradan olacak bir çok şeyi öğreniriz. Leyla olacakları önceden söylemesi vurgu gibidir. Bazen iki kez bazen üç kez tekrarlanır. Bu kullanımdan dolayı filmde zaman sorunsallaşır. Zaman sürekli kendi içinde bir döngüye girer. Bir diğer deyişle zaman kendi üzerinde kapanır. Zamanın döngüsel kapanışı, Cortazar'ın *Bir Sarı Çiçek* hikayesindeki zaman faktörüyle belirginleşir. İlk ölümlü olmanın kıvançlı bilincini iliklerine kadar işlemiş adamın hikayesinde yaşamın yinelenmeyeceğini öğrenen adamın mutluluğunda olduğu gibi.

İşe Yarar Bir Şey Deleuze 'ün oluşu-kadın oluşu ve Nietzsche'nin Ebedei Dönüş ünün Deleuzecü yorumunu merkeze alan bir zaman imge sinemasıdır.

Kaynakça

Aras, K (2013). Gilles Delueze Felsefesinde Özne-Oluş'un Ontolojik Tasarımı, Basılmamış Doktora Tezi.

Arcagök,2010) *"CinselOluş"*, http://www.sanatvearzu.net/pdf/Zafer_Aracagok_CinselOlus_Sanat&Arzu_Haziran.adresinden 23 Haziran 2014 tarihinde erişilmiştir.

Augue, M. (1997). Yer Olmayanlar Üstmodernliğin Antropolojisine Giriş, İstanbul:Kesit Yayıncılık.

Augé, M. (2016) Yok-yerler Üstmodernliğin Antropolojisine Giriş, İstanbul:Daimon.

Colebrook, C (2009). Gilles Deleuze. (çev. Cem Soydemir) .İstanbul: Doğu Batı Yayınları.

Deleuze, Gilles (1983). Nietzsche ve Philosophy. (Çev. Hugh Tomlinson). New York: Colombia University Press.

Deleuze, Gilles (2009). Issız Ada ve Diğer Metinler: Metinler: Metinler ve Söyleşiler 1953-1974, (Çev. Hakan Yücefer-Ferhat Taylan,). İstanbul: Bağlam Yayınları.

Deleuze, G. ve Parnet, C. (1990)). Diyaloglar. (çev. Ali Akay). İstanbul: Bağlam Yayınları.

Deleuze, G. ve Guattari, F. (1987). A Thousand Plateau: Capitalizm and Schizophrenia. (Yay. Haz. ve İng. Çev. Brian Massumi). Minneapolis ve Londra: University of Minnesota Press.

Deleuze, Gilles (2017). Fark ve Tekrar. (çev.Burcu Yalım ve Emre Koyuncu). İstanbul: Norgunk Yayınları.

Er, S. E. (2012). Gilles Deleuze'ün Fark Felesefesi. Konya: Çizgi Kitabevi.

Grosz, Elizabeth. (1994)."A Thousand Tiny Sexes: Feminism and Rhizomatics." Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy içinde. Yay. Haz. Constantin V. Boundas ve Dorothea Olkowski. New York ve Londra: Routhledge.

Eco, U. (1996). Anlatı Ormanlarında Altı Gezinti, (çev.Kemal Atakay). İstanbul:Can Yayınları.

Nietszche, F.(1980). Also Sprach Zarathustra, Smatliche Werke: Kritische Studienausgabe. Cilt:4. (Ed. Giorgio Colli ve Mazzino Montinari) Berlin: De Gruyter Verlag.

Nietzsche, F. (2007). İşte Böyle Dedi Zerdüşt. (Çev. Ahmet Cemal,). İstanbul: Say Yayınları.

Kemik, D.(2014).Gilles Deleuze'ün Felsefesi ve Queer Teori : Kadın Oluş Kavramının Düşündürdükleri, Kaos GL Dergi.

Koçyiğit,R. G. (2018). "Mark Auge'de Yok-Yer (Non Lieu) Kavramı Üzerine Bir Epistemik Çözümleme,. Megaron (13) 4. DOI: 10.5505/MEGARON.2018.27880.

Sayın, T. (2016). Mimari Tasarımda Bergsonculuğu Deleuzecü Bir Ontoloji Üzerinden Tekrar Düşünmek. Megaron (11) 2, 254-264.

Zourabichvili, F. Deleuze Sözlüğü. (Çev. Aziz Ufuk Kılıç). İstanbul: Say Yayınları.

Yayın İlkeleri

1. ÖZNE bilimsel hakemli bir felsefe dergisi olup yılda iki kez (*Bahar ve Güz*) yayınlanır. Derginin yayın dili Türkçe ve İngilizcedir.
2. ÖZNE akademik makalelerin yanı sıra felsefe alanındaki akademik etkinlik, söyleşi, kitap ve makale değerlendirmesi ve eleştiri yazılarına da, maksimum 600 ile 1000 kelime arası olmak kaydıyla, yer verir.
3. ÖZNE çeviri makalelere de yer verir. Çevirisi yapılacak makalenin yazarı, tarihi, nerede yayımlandığı, cildi, sayısı ve sayfası gibi künye bilgileri eksiksiz belirtilmeli ve eğer telif koruması kapsamından çıkmamışsa yayım izni alınmış olmalıdır.
4. Dergiye gönderilen yazılar 150 kelimeyi geçmeyecek bir Türkçe ve İngilizce başlık ve özet içermelidir. Yazılarda konuyu tanımlayan Türkçe ve İngilizce uygun anahtar kelimeler bulunmalıdır. Yazılarda kullanılan kaynaklar makale sonunda kaynakça listesi olarak APA formatında verilmiş olmalıdır. Yazıların 11 punto ve tek aralıklı olarak, 10 word sayfasını aşmaması gerekir.
5. Dergiye yayınlanmak üzere gönderilen yazılar en az iki hakem tarafından değerlendirilir.
6. Yayın Kurulu, yazıların yayımlanmasına veya yayımlanmamasına karar verme yetkisine sahiptir. Yazılardaki fikirlerin her türlü yasal sorumluluğu yazara aittir. Yayımlanan yazıların tüm hakları ÖZNE dergisine aittir. Kaynak gösterilmek şartıyla alıntı yapılabilir.

Author Guidelines

1. ÖZNE is a refereed peer-reviewed philosophical journal of which is published two times annually, in *Spring and Autumn*. The official languages of the journal are Turkish and English.
2. ÖZNE also publishes academic activities, interviews, reviews of book and paper and critical papers beside academic papers as long as they are between 600 and 1000 words.
3. ÖZNE also publishes translations. All translations should include the name of the original paper, its writer, its date, its place of publication, information about the journal in which it is published and the consent of the original publisher if it is still under the copyright protection.
4. All papers should contain a 150 words abstract both in Turkish and English. They should contain key words in Turkish and English. References and bibliography should be given at the end of the paper in APA Style. Articles must be written in monospaced 11 font points and 10 Word pages at the most.
5. Each paper sent for publication is evaluated by at least two referees.
6. Editorial Board is fully authorized about whether to publish or not to publish the paper. The author is fully responsible for the ideas in the paper. All rights of the published