

BİDGE Yayınları

Felsefe Penceresinden Farklı Bakışlar

Editör: Doç. Dr. Mustafa Kaya

ISBN: 978-625-372-420-7

1. Baskı

Sayfa Düzeni: Gözde YÜCEL

Yayınlama Tarihi: 25.12.2024

BİDGE Yayınları

Bu eserin bütün hakları saklıdır. Kaynak gösterilerek tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında yayıncının ve editörün yazılı izni olmaksızın hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Sertifika No: 71374

Yayın hakları © BİDGE Yayınları

www.bidgeyayinlari.com.tr - bidgeyayinlari@gmail.com

Krc Bilişim Ticaret ve Organizasyon Ltd. Şti.

Güzeltepe Mahallesi Abidin Daver Sokak Sefer Apartmanı No: 7/9 Çankaya /
Ankara



İçindekiler

Hegel' De Yabancılaşma	4
Mehmet Selim Bor	4
Sabır: İçsel Gücün Temel Dinamikleri	16
Nermin KARABACAK	16
Aristoteles'in ve Locke'un Felsefelerinde Dilin Temsil İşlevi	45
Rabia ÇEPİK	45
Kant Ve Hegel'in Özgürlük Anlayışı.....	80
Tuğba KADIOĞLU.....	80
Sabit Kimliklerin Ötesinde: Rosi Braidotti'nin Göçebe Özneleri .	99
Gökçenaz GAYRET	99
Baudrillard'ın Tüketim Kuramına Retrospektif Yaklaşım	112
Kishimjan ESHENKULOVA.....	112
Zhyldyz URMANBETOVA.....	112
Spinoza'nın Din Felsefesinde Bilgi Türleri	127
Mehmet Selim Bor	127
Kırgızistan'da Ulusal Güvenlik Sorunu: Teorik ve Metodolojik Analiz	145
Camgıbek BÖKÖŞOV	145
The Phenomenon Of Life In The Context Of Georg Simmel's Philosophy Of Culture	161
Zhyldyz URMANBETOVA.....	161
Kishimjan ESHENKULOVA.....	161
Şarkiyatçılık ve Çağdaş Türk Düşüncesi	176
ÇİĞDEM YILDIZDÖKEN	176

BÖLÜM I

Hegel' De Yabancılaşma

Mehmet Selim Bor

Giriş

Yabancılaşma kavramı insanlık tarihinde diğer sosyal alanlarda olduğu gibi felsefede de insanın en temel problemlerinden biri olarak karşımıza çıkar. Genel olarak yabancılaşma kavramı, özne ile nesne ya da bilinç ile şeyler arasındaki ilişkinin bozulması ya da öznenin ötekileşmesidir. Yabancılaşma ile ilgili olarak felsefe tarihine bakıldığında zaman ilk akla gelen isim Hegel'dir. Çünkü bir başkası olmak fikriyle yabancılaşma kavramına ilk olarak Hegel'de rastlamaktayız. Konuya girmeden önce yabancılaşmanın ne anlama geldiğini açıklamak lazım.

Yabancılaşma: Yabancılaşma kavramı genel olarak özgün anlamı içinde, bir şeyi ya da başka bir şeyden ya da kimseden uzaklaştıran, başka bir şeye yâda kimseye yabancı hale getiren eylem ya da gelişmedir. Daha özel olarak felsefe de ise yabancılaşma, şeylerin, nesnelerin bilinç için yabancı, uzak ve ilgisiz görünmesi,

daha önceden ilgi duyulan şeylere, dostluk ilişkisi içinde bulunan insanlara karşı kayıtsız kalma, ilgi duymama hatta bıkkınlık ya da tiksinti duyma anlamına gelir. (Cevizci 2010: 1617). Bu tanımlara bakılarak kısacası yabancılaşma özne yada nesne arasındaki ilişkinin bozulması ya da öznenin ötekileşmesidir.

Yabancılaşmanın başlangıcını Hegel’ den alırsak hata yapmış oluruz. Hegel’ den önce birçok isim yabancılaşmayı işlemiştir. Bunlara çok derine girmeden yüzeysel olarak değineceğim. Bunlarda ilki Plotinos’ dur. Çünkü ilk kez Plotinos ile ‘ kendine yabancılaşma’ kavramını literatürüne sokmuştur. (Tuğcu 2002,57). Yeni Plâtonculuğun kurucusu olan Plotinos Aristoteles ve Stoacıktan etkilenmiştir. Plotinos’a göre var olan tek bir şey. O da tanrıdır, Tindir. Plotinos onu bir olarak alır ve geri kalan her şey ondan türer. Bunu da şöyle örneklendiriyor:

“ Nasıl ki, varlıklar güneşe, ışık kaynağına yakın oldukları ölçüde, aydınlık içinde olup, güneşten uzaklaştıkları ölçüde, karanlığa gömülürlerse, aynı şekilde Plotinos’un Tanrı’dan başlayan türüm sürecinde, varlıklar, Tanrı’ya yakın oldukları ölçüde değerli ve yetkin, Tanrı’ya uzak oldukları ölçüde değersiz ve kusurludurlar. Bu değer ya da varlık cetvelinin tepesinde yetkin Tanrı vardır.” (Cevizci 2009: 164-165)

Plotinos’ta bu hiyerarşi üç aşamadan meydana gelir. Birden çokluğa doğru gelişir. En tepede Tanrı var. İlk aşamada nous, ruh ve son olarak madde vardır. Yani birden nous türemiş, akılsal olandan ruh, ruhdan ise madde türemiştir. Birden maddeye geldiği için doğal olarak yabancılaşma vardır. Buna su dalgaları örneğini de verebiliriz. Nasıl ki suya taş attığımızda birbirini çevreleyen dalgalar oluşuyor. En dar dalgadan kocaman dalgaya gidilir. Ve bu ilk dalga

kesinlikle son dalgadan farklıdır. Hegel buna çokluğa giden süreç, Tin'in (Geist) kendine yabancılaşması, çokluktan birliğe gitme süreci ise onun kendine, kendi özüne dönmesidir. Buradan ruhun maddeye düşmesi yabancılaşmadır. Bu düşme zorunludur, çünkü maddenin olabilmesi ruha bağlıdır.

Ancak ruhun bu düşüşünün aydınlığa çıkma, yükselme gücünde vardır ki bu güç ve arzu ruhların doğaları itibarıyla Tanrısal dünyaya ait olmalarından kaynaklanır.

“Felsefe tarihinde yabancılaşma kavramını kullanan diğer bir felsefecide Fichte’dir. Bunun nedeni Georg Lukacs’a göre yabancılaşma kavramını felsefi anlamında ilk kullanan isim o’dur. ‘Entausserung(yabancılaşmanın Almancaya çevirisi) terimi felsefi açıdan, bildiğim kadarıyla hem bir nesneyi öne sürmenin öznenin bir dışsallaşmasını ya da yabancılaşmasını imâ etmesi hem de nesnenin, aklın 2 dışsallaşmış2 bir edimi olarak düşünülmesi anlamında, ilk olarak Fichte tarafından kullanılmıştır.”(Ateş oğlu 2013: 215)

Fichte’nin yabancılaşma kavramına çok girmeyeceğim. Çünkü bu başlı başına ayrı bir çalışmanın konusu olur. Fichte ye değindikten sonra yabancılaşma dendiğinde akla ilk gelen Hegel’e gitmek istiyorum.

Hegel de Yabancılaşma

Konumuzun asıl sorgulanacağı bölümdür. Felsefe tarihinde yabancılaşma dendiğinde akla ilk gelen isimdir. Hegel yabancılaşmayı çok derinlemesine işlemiştir. Afşar Timuçin’in ifadesiyle; bir başkası olmak fikriyle birlikte yabancılaşma kavramını bize Hegel armağan etmiştir. (Timuçin 1992: 16)

Hegel felsefesine göre varlık, düşünce gibi diyalektik yöntemle uygun olarak boyuna gelişen, ilerleyen bir süreçtir. Burada varlık kendini açan ve belli bir hedefe yönelin durum vardır. Bunu da mutlak akıl veya Tin yada Geist tır. Burada bahsettiği aşkınlık bütün evrendir. Bu Geist'in kendini oluşturma, tanıma ve bilme süreci olarak üç aşamadan oluşan diyalektik bir süreçtir.

Hegeli diyalektiğin tezi olan ilk aşamada Geist ya da Tin kendi başıdır, dışarıya açılmamıştır ki, onun bu durumu şöyle ifade edilebilir; “Birinci aşamada Tin ya da İde kendi içindedir, kendi kendisiyle sınırlanmıştır, kendi kendine bir varlıktır. Onun bu aşamada başlıca özelliği bir olanaklar alanı olmasıdır, özünde saklı gücü henüz gerçekleştirme eylemine geçmemiştir. Oysa onun kendini bilmesi, kendi özünün bütünlüğünü kavraması için gerçeklik kazanması gerekir.” (Bozkurt 2009: 52)

Burada Hegel Geist'i yeni doğmuş bir bebek gibi yorumlar. Bebek Dünya'ya gelmiştir. Çıplak, savunmasız ve her şeyden bil haberdar. Ne yapacağını nereye gideceğini bilmez. Dış dünyayla daha etkileşime geçmemiştir. Ve kendini gerçekleştirmesi içinde dış dünyayla karşılaşması lazım.

Hegeli diyalektiğin antitezi ve kendini gerçekleştirmenin ikinci adımında Geist ilk gerçekleşmesini doğada bulur. Geist burada kendini gerçekleştirmeye doğru ilk adımını atmış olsa da aynı zamanda kendi özünden kopmuş, başkası olmuştur. Yani kendine yabancılaşmıştır. Çünkü doğa bir zorunluluk ve olumsuzluk alanı olduğu için Geist da burada özgürlükten, bilinçten yoksundur. Geist kendi dışına çıkıp, kendinden uzaklaşmak kaydıyla kendine yabancılaşmıştır. Tabi Geist'in kendini tam anlamıyla gerçekleştirebilmesi, kendini bilmesi için bu yabancılaşma

sürecinden geçmesi, kendini nesneleştirmesi gerekir ki kendisine bu nesnelleşmeyi olumsuzluk alanı olarak doğa sağlar.(Copleston 1985: 60-62)

İlk doğumdan sonra Geist'in kendini bulması için doğaya çıkması gerektiğini belirtmiştik. Bu ikinci aşamada yeni doğmuş bebek olarak belirttiğimiz Geist kendini burada bulmaya çalışacaktır. Ama burada Geist dünyaya karşı savunmasızdır. Ve özgürlükten yoksundur. Geist burada kendinden çıkıp dünyaya karıştığı için yabancılaşma dediğimiz süreç başlıyor. Geist hızla kendinden uzaklaşır ve kendine yabancılaşır. Ama kendisini bilmesi içinde bu yabancılaşma evresinden geçmesi şarttır. Ve bunu da Geist'e doğa sağlar.

Geist'in bu yabancılaşma durumundan kurtulabilmesi için kendine dönmesi gerekir. Bu da kendini gerçekleştirmenin üçüncü adımı olan kültür ve tarih alanında Tinsel dünyada olur. Varlık tin olarak var olmaya ve özünü yeterli olarak belirtmeye ancak insan tininde ve onun yoluyla ulaşmaktadır.(Copleston 1985: 96)

Geist tinsel dünyada özgürlüğe ve gerçek varoluşa kavuşur, kendine dönmesiyle kendi bilincine varır. Tabi buradaki özgürlükle ilgili olarak kültür ve tarih alanı da zaman ve mekâna bağlıdır ancak insan burada doğal dünyadan farklı olarak bir bilinç varlığıdır ve zaman ve mekân onun bilincindedir. Bundan dolayı da özgürlük bilincine sahip olur. Geist buradaki gelişimini öznel ruh, nesnel ruh ve mutlak ruh olmak üzere üç aşamada tamamlar. Tinsel dünyaya geçişin ilk aşaması olan öznel ruh da tin henüz eksiktir; tin bireyde uyanmaya başlar. Nesnel ruhta tin özüne döner; “burada ‘ide’ (Tin) kendi özüne uygun gelen bir varlık alanını, yeni bir evreni gerçekleştirmiştir. Bu alanın başlıca öğeleri toplum, devlet ve tarih

gibi kültür ürünleridir. Bu alanın başlıca özelliği, özgürlüğün egemenlik sağlamasıdır.” (Bozkurt 2009: 54)

Üçüncü aşamada Geist kendine dönmesi lazım. Yani kendini gerçekleştirmesi lazım. Buda kültür ve tarih alanında tinsel olarak oluşur. Zaman ve mekan Geist'in bilincini oluşturur. Geist gelişimini öznel ruh, nesnel ruh ve mutlak ruh olmak üzere üç aşamadan tamamlar. Önce dünyaya gelir savunmasız bir şekilde, sonra dış dünyaya açılır en sondada tekrar kendine dönerek ve bunu da toplum, devlet ve tarih gibi kültür ürünleriyle varlığını tamamlar.

Geist'in üçüncü aşaması ya da düzeyi olarak Mutlak ruh, öznel ve nesnel ruhun daha yüksek bir düzlemdeki bireşimi ya da birliğidir.(Copleston 1985: 98). Burada Geist kendinin tam anlamıyla bilincine varır. Bu aşamanın öğeleri ise sanat, din ve felsefedir. Hegel bu üç öğeyi de tarihsel bir gelişim seyrinde vermiştir.

Sonuç olarak Hegel' de yabancılaşma, insanın çıktığı bir yolda en değerli şeyini kaybetmesi ve bunu tekrar bulması için çabalaması olarak örnekleyebiliriz. Hegel de yabancılaşma, Hegel'in tarihsel diyalektiğiyle çok bağlantılıdır. Ama bu konu başka bir çalışmanın apayrı bir çalışması olur.

Hegel'de yabancılaşmayı verdikten sonra kısada olsa Feuerbach ve Marx' a da değinmek istiyorum. Çünkü bunlar da Hegel'in ardıllarıdır.

Feuerbach ve Yabancılaşma

Marx'dan önceki son durağımız yabancılaşmanın bir diğer önemli ismi olarak Feuerbach'dır. Feuerbach Alman idealizminden materyalizme geçişin ilk uğrağıdır ki bu nedenle Marx felsefesi için

de itici bir güç olmuştur. (Cevizci 2009: 857) Öyle ki Marx onu eski felsefenin fatihi olarak görür. (Marx 2014: 158) Feuerbach felsefesi Marks'ın materyalizmi için adeta bir giriş olmuştur.

David Friedrich Strauss Hegel öldükten sonra onun ardıllarının bölünmesiyle onları sağ ve sol Hegelciler olarak adlandırmıştır. Sağ hegelciler Hegel felsefesini geleneksel Hristiyanlığın savunusunda kullanırken sol Hegelciler Hegelcilikten teolojik açıdan radikal sonuçlar çıkarmışlardır. (Ateşoğlu 2013: 215)

Feuerbach ve Marx bu gelenekte sol Hegel'ci olarak değerlendirilir. Bunlar teolojik açıdan radikal sonuçlar çıkarırlar. Marx ın Hegel okuması Feuerbach sayesinde olmuştur. Marx, Hegel konusunda Feuerbach'ın etkisinde kalmıştır. “Feuerbach, Hegel'in doğanın Mutlak Tinin kendisine yabancılaşmış biçimi olduğu görüşüne karşı çıkararak, insanın kendine yabancılaşmış biçimi olarak, insanın kendine yabancılaşmış Tanrı değil Tanrının kendine yabancılaşmış insan olduğunu ileri sürer.” (Erdost 2010: 11. Buradan hareketle kendine yabancılaşmış tanrı değil, tanrının kendine yabancılaşmış insan olduğudur. Buda Feuerbach'ın felsefesinin temel taşıdır.

Marx ve Yabancılaşma

Marx'ın tüm düşüncesinin kökensel fikri bir bakıma tohumu, onun Hegel ve Feuerbach'tan aldığı yabancılaşma fikridir. (Hyppolite 2010: 173) Öyleyse Marx felsefesini tam anlamıyla anlayabilmek onun üzerindeki Hegel etkisini ve Hegel'in Feuerbach'daki yorumunu ortaya koyabilmekle mümkündür. Marx üzerindeki Hegel etkisi tartışılmazdır. Tabi Sol Hegelcilerin çoğu gibi Marx'da Hegel'in bir takipçisi olduğu kadar aynı zamanda onun eleştirmenidir. (Ateşoğlu 2013: 393) O halde Marx'da

yabancılaşmayı Hegelci ve Feuerbachçı temellerinden hareketle ele almak daha doğru bir yaklaşımdır.

İlk olarak Hegel'e baktığımızda; Marx'a göre Hegel nesnelleşme ile yabancılaşmayı karıştırmıştır. (Hyppolite 2010: 124) Yani Hegel nesneleşmeyi yabancılaşmayla özdeş hale getirince nesneleşme kötü bir şey olarak ortaya çıkar. Oysa Marx nesneleşmenin kendinde bir kötülük olmadığını ve İnsan ile doğanın bütünleşmesinin de nesneleşme sayesinde olduğunu söyler. (Hyppolite 2010: 125). Ayrıca Hegel'in yabancılaşmayı içsel olarak alması Marx açısından eleştiri noktasıdır.

“Hegel yabancılaşmaya pratik bir çözüm sunmayı başaramaz. Fenomenoloji, komünizm tarafından sunulan şeyin yalnızca bir karikatürüdür. Her biri de insanın talihsizliği olan yabancılaşmanın üstesinden gelmeye dair aynı çabayla uğraşır. Peki, Fenomenoloji'deki reçete nedir? Mutlak bilgi, eşdeyişle zihinsel özbilincin zaferi. Yabancılaşmanın üstesinden düşüncede geliriz, eylemde değil. Din ve onun sunduğu ahiret, kendisi ve varlığının yabancılaşması üzerine düşünen insanın felsefi kavrayışı tarafından ele geçirilir; ama pratikte hiçbir şey değiştirilmez. (Hyppolite 2010: 127)

Marx Hegel'in pratikte yabancılaşmayı aşamadığını dile getirir. Çünkü Hegel yabancılaşmayı hep içsel ele almış. Bunun dışı yansımasını veya günlük hayatta ki karşılığını çok belirtmemiştir.

İkinci olarak Feuerbach'a baktığımızda Marx Feuerbach'ında yabancılaşmayı tek yönlü ve eksik olarak ele aldığını ve insanın toplumsal ve tarihi boyutunu dikkate almadığını ifade eder. Yani özet olarak; “Hegel insanın kendi bilincine varmasındaki

yabancılaşmadan, Feuerbach’da tarihi olmayan, bir sınıfı olmayan, soyut insanın yabancılaşmasından söz eder.” (Marx 2014: 8).

Marx bu iki isimden farklı olarak ele almıştır. Kendi yabancılaşmasını tarihsel materyalizmine uygun biçimde şekillendirir. Bu yabancılaşmayı belirlerken insan doğasından yola çıkar. Marx'ta üretim ve üretim süreciyle insanların varoluşunu şekillendirdiğini söyler. Ve yabancılaşmayı da bu üretim mekanizması içinde ele alır.

Marx bunu ' yabancılaşmış emek' olarak ifade eder. Üreticinin ürettiği ürününe yabancılaşmasıdır. Örnek olarak Afrika da ki kakao üreticilerini ele alabiliriz. Biliyorsunuz kakao çikolatanın ana maddesidir. Ama şuana kadar onu üreten çiftçiler hala çikolatanın neye benzediğini bile bilmezler. İşte bu insanın ürettiği emek verdiği ürüne erişememe veya başkalarının tüketmesidir. Bir diğer örnekse Nike marka ayakkabı fabrikasında çalışan işçiyi ele alabiliriz. Günde yüzlerce üretmesine karşılık, aldığı ücretle bir yıl çalışsa ondan giyemiyor.

“...işçi emeğiyle dışsal dünyaya, duygusal doğaya ne kadar çok sahip olursa, kendini iki bakımdan da yaşam araçlarından yoksun kılmış olur: ilkin, duyusal dışsal dünyaya gitgide onun kendi emeğine ait bir nesne olmaktan çıkar; sonrada dolaysız anlatımıyla yaşama aracı, fiziksel beslenme aracı olmaktan habire uzaklaşır.”(Marx 2014: 76)

İlk olarak etkinlik, insanın güçlerinin birlikte çalışmasının en başta gelen örneğidir. İkincisi, doğayı ve dolayısıyla doğanın dayattığı bütün sınırlamaları dönüştürerek bu güçlerin gerçekleştirmeleri için yeni olanaklar ortaya çıkarır. Üçüncüsü, bir güç

olarak, insanın potansiyellerinin geliştiği temel araçtır.”(Ollman 2012: 223)

Sonuç

Sonuç olarak Marx yabancılaşmayı çok daha yönlü ele alır. Hegel gibi sadece düşünsel veya Feuerbach gibi de sadece insan merkezli almaz. Daha kapsamlı sosyal, toplumsal ve kültürel boyutuyla ele alır. Ama en önemlisi üretime bağlı olarak iktisadi yabancılaşmadır. zm de komünizmde bulur. Bana göre ise çözüm demokratik, ekolojik ve çok kültürlü ve sınırsız ve devletsiz bir oluşumla çözüm gelişebilir.

Kaynakça

Arslan, Ahmet. İlk Çağ Felsefe Tarihi 5. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012.

Ateşoğlu, Güçlü. Alman İdealizmi II: Hegel. Ankara: Doğu Batı Yayınevi, 2013.

Aydoğan, Emine. Marx ve Öncüllerinde Yabancılaşma Kavramı. Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi. Sayı 54. SS. 273-282. 2015

Bozkurt, Nejat. Hegel. İstanbul: Say Yayınları, 2009.

Cevizci, Ahmet. Paradigma Felsefe Sözlüğü. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010

Cevizci, Ahmet. Felsefe Tarihi. İstanbul: Say Yayınları, 2009.

Copleston, Frederick. Felsefe Tarihi cilt VII. (Çev. Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınları, 1985.

Erdost, Barışta. Karl Marx: Yabancılaşma. Ankara: Sol Yayınları, 2010.

Feuerbach, Ludwig. Hıristiyanlığın Özü. (Çev. Devrim Bulut). Ankara: Öteki Yayınevi, 2004

Hyppolite, Jean. Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010.

Marx, Karl. Alman İdeolojisi. (Çev. Tonguç Ok-Olcay Geridönmez). İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2013.

Marx, Karl. 1844 El Yazmaları. (Çev. Murat Belge). İstanbul: Birikim Yayınları, 2014.

Ollman, Bertell. Yabancılaşma. (Çev. Ayşegül Kars). İstanbul: Yordam Kitap, 2008.

Timuçin, Afşar. “Yabancılaşma Sorununa Genel Bakış”, Felsefe Dünyası, 5 (Ekim 1992): 16-23.

Tuğcu, Tuğcu. Yabancılaşma Problemi. Ankara: Alesta Yayınevi, 2002.

West. David. Kıta Avrupası Felsefesine Giriş. (Çev. Ahmet Cevizci). İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2013

BÖLÜM II

Sabır: İçsel Gücün Temel Dinamikleri

“Güçlükleri yok edip, engelleri yıkan sabırın sihirli bir etkisi vardır.”

John Quincy Adams

Nermin KARABACAK¹

Giriş

Çağımızda zaman giderek hızlanıyor, ya da insanlar giderek hızlı yaşamaya başladı. Değişim ve dönüşüm hızlandı.

Son zamanlarda yeni nesle birçok isimler verilmeye başlandı; z, y, x kuşağı gibi alfabenin son harfleri bitti, şimdi alfa kuşağı, g kuşağı, dijital nesil, hemen isterim nesli (on-demand generation) gibi isimler verilmeye başlandı. Teknoloji de bunu kolaylaştırıyor. “Fast food” yemek yerlerinde arabadan inmeden, motoru durdurmadan yemeğimizi istiyoruz, gecikirse sinirleniyoruz.

¹ Doç. Dr., Nermin Karabacak, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Eğitim Bilimleri Bölümü, Rize/ Türkiye, Orcid: 0000-0001-5231-1730, nermin.karabacak@erdogan.edu.tr

Kitap okumayan, filmin bile uzununu seyretmeyen, alış-verişi bile internetten yapan, “hazır gıda”, yiyeceklerini eve getirten, adresi sormayıp navigasyonu takip eden bu yeni nesilde en önemli eksikliklerden biri sabır olmaya başlamıştır. Yeni neslin ana özelliklerinden biri sabırsızlık olmuştur. Teknolojinin hızla geliştiği bu çağda birçok değerimizi kaybettik. Ama muhakkak ki, kaybettiğimiz değerlerin en önemlilerinden biri sabırdır.

Öyle bir acelecilik kültürü doğuyor ki, doğumda bile çocuğun normal doğumunu beklemeyip sezeryana geçiyoruz. Televizyonlarda “az sonra”, “hemen şimdi” gibi sloganlara alıştık. Kargoları beklemekten usanıyoruz. Taksi bekleyemiyoruz, randevularda gecikmeye tahammülümüz yok. Zamanın esiri olduk; öyle ki, sanki bir zaman dinine girmiş gibi, kolumuzda, evin duvarlarında, meydanlarda hep saat var, sürekli ona bakarak yaşıyoruz, her şeyi ona göre düzenliyoruz. Ailelerin çocuklarına kazandırmayı arzuladığı dürüstlük, çalışkanlık, temizlik, düzen, cesaret, saygı, hoşgörü, özgüven, girişimcilik gibi değerler arasında sabır yok! Oysa sabır, çocuklara kazanacağı diğer değerlerden daha büyük bir güç kazandıracaktır.

Yolculuk ve haberleşme başta olmak üzere her türlü işin hızlı ve kolayca yapıldığı giderek hızlanan hayatta bazı şeyler de inadına yavaşlıyor. Zaten birçoğumuz “çocuksu sabırsızlığını” yetişkin yaşlarına da aktarmış durumdadır. Belli saatlerde trafikte sıkışıp kalıyorsunuz, şehir merkezine araba ile gitmeyi bırakın, bir bakıyorsunuz kendi sokağınız araba dolmuş ve siz park etmek için başka sokaklarda yer arıyorsunuz. Hava alanlarında uzun bagaj verme kuyrukları veya uçağın kalkış sırasını bekleme sizi sıkıyor. Hastanelerden randevu alamıyorsunuz, dişçi odasında uzun süre bekliyorsunuz. Bilgisayarlarda dosya indirirken veya oyun oynarken

ana hafıza ve ekran hafızası zayıf kalıyor, çatlıyorsunuz. Bazen hayatta bir yerlere sıkışmış kalmış hissediyorsunuz, bazen beklentileriniz içinde bulunduğunuz imkanların çok üstünde. Her şey yolunda gittiğinde sabra gerek yok; ama hakkınız yendiğinde, iftiraya uğradığınızda, biri sizinle alay ettiğinde, biri trafikte gelip size çarptığında vs sabırlı olmak gerekir. Bu durumlarda öfke ilk anda sorunu çözer gibi gözükmesine rağmen, ortalık biraz sakinleştiğinde daha da berbat ettiği görülecektir.

İnsanlar günümüzde giderek bencilleşiyor; kendilerini dünyanın merkezi, her şeyin öznesi sayıyorlar. Başkalarının haklarına, özgürlüklerine, ihtiyaçlarına özen göstermiyorlar.

Sağlıkla ilgilenen bilim adamları rahatsızlıkların büyük çoğunluğunun “stres”den kaynaklandığını söylüyorlar ve bu sıkıntıya karşı da sabrı tavsiye ediyorlar. Bazı kişilikler geçmiş yaşantıları, içinde yaşadıkları gerçeklik veya gelecek korkuları yüzünden çok aşırı korku ve endişeye sahip olmakta; bu da onlarda birçok diğer belirtiler gibi sabırsızlığa da neden olmaktadır.

Dünyadaki bütün toplumlar kendi geleneksel yapılarından çıkıp Batı toplumları tipine dönüşüyor. Batı toplumundaki birçok yeni değer (hızlılık, yarışmacılık, tüketimcilik, hareketlilik, başarı odaklılığı, zengin olma gibi) de sabır değeri ile çakışıyor. O nedenle modern toplumlarda sabır değerini öğretmek çok zor oluyor.

Kavram analizi

Sabır kavramı çok değişik anlamlarla yan yana kullanılmakta, hatta bazen de yanlış kullanılmaktadır. Bu kapsamda sabır kavramının derinlikleri farklı inançların ve kültürlerin sabıra bakış açıları ortaya konulmuştur.

Sabırdaki İslami anlayış birtakım belâ ve sıkıntılara karşı dayanıklılık göstermek, beklemek ve direnmek demektir. Arap dil bilginlerine göre, mastarı sabr olan s-b-r kökü “alıkoymak” veya “bağlamak” anlamına gelmektedir (Selçuk, 2005). Sabır Kur’an’daki karşısı da “ceza”dır; ceza telaş, kaygı, yakınma demektir (Kur’an: İbrâhîm 14/21). Sabır akıl ve zekânın, ceza‘ âcizliğin bir ifadesi sayılmıştır.

Sabır; dayanma, dayanıklılık, başa gelen musibetlerden dolayı Allah’tan başka kimseye şikâyetçi olmamak, sızlanmamak, yakınmamak, kendini arındırmak demektir. Sabır, musibetle karşılaşılın ilk anda söz konusu olur (Uludağ, 2005). Sabırla beraber sebat, azim, metanet, tahammül, teslimiyet, tevazu, teenni (sükunet), direnç, şükür gibi kavramlar da kullanılmaktadır (Ege, 2013). Çoğu zaman sabırla tahammül karıştırılır; sabır bir vaziyet alış, tahammül bir yaşamadır. Eğer sabredilirse, denge ve adalet gibi güçlü olan erdemler de gelişir. Sabırlı insanlar genelde iyimser ve hayattan umut kesmeyen insanlardır. Bir yandan da sabırlı insanlar oldukça kadercidirler. Sabırsızlık biraz da kötümser kişilik tiplerinin bir özelliği gibi ortaya çıkmaktadır.

Sabırla hilim birbirine yakın kavramlardır; ancak hilim kavramı sabırdan daha geniş, tahammül ve hoşgörü anlamlarını da kapsar. Hatta hilim kavramının hoşgörü, af, sabır ve akıldan oluşan dört erdemi içerdiği belirtilir. Öfkelenince hilm, sıkıntı içinde kalınca sabır gösterilmesi istenir. İslâmiyette sabıra yakın bir başka kavram “rızâ”dır. Sıkıntı ve eziyetler derece derece olunca ona katlanma biçimleri de zorluk derecesine göre tesabbur, sabır ve rızâ adlarını alır (el-Muncebi 2011).

Sabırsızlığa karşı mücadele etmek için şefkat, merhamet gibi duygular geliştirilmelidir. Sabrın zıddı yoktur; sabırsızlık sabrın olmaması demektir. Sabırsızlık, Şeytanın özelliklerinden biridir; tüm melekler Âdem ile birlikte sınava alınıp kaybettiklerinde Şeytan acele olarak itiraz etmiş ve Allah tarafından huzurdan kovulmuştur.

Aslında bana göre sabır olmayan, ama bazı yazarların sabır olarak örnek verdikleri olaylar vardır. Doğadaki büyüme ve olgunlaşmayı gösteren her bekleme sürecini sabır olarak nitelemek yanlıştır. Bir yavru, yumurtada veya annesinin karnında belli bir süre geçirir, Sisal bitkisi çölde birçok, bize göre, sıkıntı içinde mücadele ederek lifli yapısını oluşturmaktadır. Bambu (Moso) ağacının tohumunun filizlenmesi için beş yıl gübrelenip sulanması gerekmektedir. Bazı ağaçlar 10-15 yıl içinde meyve verirler, bazı çiçekler uzun yıllar sonra tek bir çiçek açarlar vs. Bir bebeğin düşe kalka büyümesinin de sabırla bir ilgisi yoktur; belki ona bakanlarda aceleciliğe karşı bir sabır gereklidir. Bunlar doğadaki doğal süreçlerdir; belki bize uzun bekleme süresi ve sıkıntılı şartları dolayısıyla sabır gibi gözükmemektedir, ama aslında sabır değildir. Bir şeyin doğal gelişim sürecini veya mevsimini beklemeden ürün elde etme merakındaki insanlar birçok turfanda sebze, meyve yetiştirerek veya çocuk gelişimini hızlandırarak (akselerasyon) bir yerlere varacağını sanmaktadır. Aynı şekilde kültürleme veya GDO'lu ürünlerle bitki ve hayvanların yaratılıştaki normal ölçülerini kırmaya çalışmaktadır ki, bunların gelecekte nasıl sonuçları olacağını düşünmek bizi sıkıntıya sokmaktadır.

Bu arada gerçek sıkıntı ve eziyetlere sabretmek ile “taktik sabır” diyebileceğimiz bir savaşta, avda veya başka işlerdeki taktik beklemeyi birbirinden ayırmak gerekir. Burada sabrın dayandığı

diğer unsurlar olan adalet, doğruluk gibi birçok ahlaki dayanak bulunmamaktadır.

1) Dini inançlar açısından sabır

Ortadoğu kökenli dinlerde anlatılan Adem ve Havva'nın Cennet'ten kovulması, bu dünyaya atılması ve tekrar Cennet'e girebilmek için bu dünyadaki çeşitli sıkıntılı durumlara sabretmesi hikayesi çok yaygın bir inanca dönüşmüştür (buralarda genellikle bizi sıkıntılara sokan ve bu yüzden sürekli disiplin altında tutulması gereken kadın figürü vardır) (Greenblatt, 2017). Bu dünya bir sabır yeridir. İnsanlar özgür seçimlerinden sorumludurlar; bu, Cennet'ten kovulma hikayesinde ve Kur'an'ın birçok ayetinde var. Bu seçimlere göre insanın bu dünyadaki ve öte dünyadaki kaderi belirlenecek. Ama acaba gerçekten özgür seçimler yapabiliyor muyuz? Aynı şekilde Antik Yunan mitolojisindeki Pandora ve Tanrılar katından ateşi çalıp insanlara hediye eden Prometheus'un ebedi olarak çektikleri eziyetlere karşı gösterdiği de bir sabırdır.

Dini inançlar açısından sabrı Çin, Hint ve Ortadoğu coğrafyalarında arayacağız.

Çin coğrafyası inançlarında sabır:

Çin uygarlığının kendisi bir sabır uygarlığıdır. Çin'in büyük felsefelerinden (dinlerinden) biri olan Taoizmde üç büyük erdem vardır; bunlar sadelik, sabır ve merhamettir. İnsan gerçek doğasını sadelikle bulur, sabrın sonu iyiliğe çıkar ve sevgi ve güzellik merhamet doğurur. Çin'deki Taoistlerin “Doğanın hızına göre yaşayın, bunun sırrı sabırdır” dedikleri gibi sade bir yaşayış yaşmalıdır. Kendisi de bir sabır örneği olan Konfüçyüs de insan hayatında birçok pişmanlığa neden olan öfke ve kızgınlığa karşı en etkili ilacın sabır olduğunu söylüyordu.

Hint coğrafyası inançlarında sabır:

Hinduizmde sabır; acı ve zevk, soğuk ve sıcak, hüznün ve sevinç gibi muhalifleri bekleme, tahammül etme, endişe duymadan ve intikam alma arzusu olmadan tahammül etme kapasitesidir. Sabırda bedensel güçler kadar akıl ve irade de önemlidir. Eğer sabır gerektiren sınav durumlarını başarılı olarak atlatabilirse ruhumuz çok daha güçlü olacaktır.

Budist bilgeliğinde sabır, her şeyin vaktinde olacağını bilmek ve kabul etmektir. Vaktinden önce veya sonra olan şeyler sağlıklı değildir. Sabır, Budist inancının temellerinden biridir. Beklenti ve hayallerinize göre yaşama değil, hayatın gerçeklerine göre yaşama demektir. Sabır, dıştan pasiflik gibi görünse de insanın bedeninde, ruhunda ve aklında büyük bir aktivite demektir. Aslında sabır bir eylem biçimidir, hayatın çeşitli durumlarına verilen bilgece bir cevaptır. Öfkesini, aceleciliğini yenerek bir iç aydınlanma sağlamaktır. Budizmde öfke en kötü duygulardan biridir; onyıllarca biriktirdiğiniz bir şeyi bir anlık öfke ile kaybedebilirsiniz. Budistler sabrın mükemmelliğine “Kshantiparamita” (kshanti: sabır, paramita: mükemmellik) derler; mükemmel aydınlanmayı sağlamayı amaçlar.

Budist sabır kavramı, diğer dillerdeki zor bir duruma dayanmak anlamına ek olarak kimseye zarar vermemek anlamını da taşır. Bizi sabra zorlayanlara karşı kızmamak ve üzülmek. İyiliğin karşısında iyilik beklememek esastır. Kendinizden kaynaklanan eziyetlere de üzülmekten, sinirlenmeden yapılacakları yapmak, yapılacak daha fazla bir şey yoksa tahammül etmektir. Daha kötü durumları ve daha kötü durumda olanları düşünerek teselli bulmaktır. O sıkıntı veren durumu iyi bir işe çevirmeye çalışmaktır. Budizmde insanın kendini geliştirmesi esastır; bu da sabırla olur.

Bunun için dıştan ziyade iç sabrımızı geliştirmeli, kendimize karşı sabırlı ve şefkatli olmalıyız (başta kendini sevmeyen başkalarını sevemez, önce kendine güvenmeyen başkalarına güvenemez). Sabır ve öz-şefkat insana sükunet verir, onu sakin yapar.

Öte yandan Budizmde hayattaki şeylerin kendi doğalarının özellikleri bize eziyet verdiğinde kızmamak vardır; ateş insanı yakar, soğuk üşütür, sarhoş sarhoştur, deli delidir, çocuk çocuktur. Bunların kendine has davranışları yüzünden kızmamak esastır. Ayağınızı çarptınız diye bir taşı tekmelemenin manası yok.

Budizm'de sabrın üç temel yönü; nazik hoşgörü, zorluklara sakince dayanma ve gerçeğin kabulüdür. Sabırsız, işler kendi keyfince gitmiyor diye, hem kendisine hem çevresine eziyet verir. Affetmeyi, karşıdakini veya içinde bulunulan durumu anlamayı, sakin bir şekilde beklemeyi beceremez. Buda, tüm dünyanın acı çektiğini ve buna sabırla dayandığını söylüyor.

Ortadoğu coğrafyası inançlarında sabır:

Yahudi inancında Tanrı "sabırlı" olarak tanımlanmaktadır, özellikle İsrail oğullarına karşı (Kitab-ı Mukaddes Eski Ahit, Exodus 34:6-7; Nehemiah 9:29-31). Tevrat'ta sabırlı adam övülürken, sabırsız ve aceleci adam yerilmektedir. Bu dünya hayatı, bazı küçük ve geçici mutluluk ve hazlarına karşın, birçok zorluklarla doludur ve genelde sabredilmesi gerekir. Sabırlı adam uyuşmazlıkları giderir. Tevrat sabırla ilgili olarak Hz. Eyyub'un hikayesini uzun uzun anlatır (Kitab-ı Mukaddes Eski Ahit, "Eyub", s. 506-542; Süleyman'ın Özdeyişleri, 16/32; Doğan, 2014).

Hristiyanlıkta İsa Mesih sabrı, "ruhun meyvesi" olarak adlandırır. İyi ile kötüyü birbirinden ancak sabırlı kişiler ayırt edebilir. Sabırlı olmak, Tanrı'ya güvenmenin hayati bir parçasıdır.

Sabır ve takdir birlikte düşünülür, Rab her an her şeye hakimdir, ona güvenmek gerekir. Sabır, Rab’den umut kesmemektir. Aşk sabırdır, nezakettir. Aşk öfkeyi sevmez (Korintliler 13: 4-5). Rab için bin yıl bir gün gibi, bir gün de bin yıl gibidir (Peter 3: 8). Hz. İsa Romalıların yaptığı çok ağır eziyetlere katlandı, utancı hiçe sayıp çarmıhta ölüme katlandı. Mesih’in hangi gün geleceğini bilmiyorsunuz, o nedenle sabırla bekleyeceksiniz.

St. Augustin, Hz. İsa’nın yaptıkları zulümler karşısında bile halka sabretmeyi öğütlediği ve halkı isyana teşvik etmediğinden hareketle, bu dünya hayatının biraz cezalandırılma hayatı olduğunu savunur (Kaçer, 2019). Tanrı belki de sabırla karakterimizi kutsallaştırmak istiyor olabilir. İyi bir Hristiyan, doğal tepkilerin kölesi olmamalıdır.

Ortadoğu kökenli dinlerde hemen tüm peygamberler zorlu sabır sınavlarından geçmiştir. Bunların en simgesel olanı Hz. Eyyüb’tür. Çok varlıklı ve refah içinde yaşayan bir insan iken tüm varlığını kaybeden, hastalanan ve uzun hastalık sürecinde ailesini de kaybeden Peygamber bu durumdan hiç şikayet etmeden durumu metanetle karşılaması ve sabretmesi (Kur’an: Sad 38/71-44; Enbiya 21/83) ile bir örnektir. Kur’an "Gerçekten biz Eyyub'u sabreden bir kimse olarak bulduk. O ne güzel bir kuldu! O, Allah'a çok yönelen bir kimseydi" (Sad, 44) demektedir. Sonunda Allah ona hem sağlığını hem de aile ve servetini tekrar vermiştir. Burada, sabrın “ilahi takdire” itiraz etmemek olduğu da vurgulanmaktadır. Dolayısıyla “Eyyûb sabrı”, acılara, sıkıntılara, felaketlere katlanmak, bunların sonuçlarından ötürü şikayet etmemek, kazaya rıza göstermek gibi bir model olarak söylenegelmiştir (Pala, 2005). Tasavvufta da insanın yükselmesi gereken sekiz makamın en üstünde sâbirler makamı olduğu ve onu da Hz. Eyyûb’un temsil

ettiği kabul edilir (Gökyay, 1946; Azamat, 2004). Kur'an, "İsmail'i, İdris'i ve Zülkifi de hatırla. Bunların her üçü de sabırlı kimselerdi" (Kur'an: Enbiya, 21/85-86) ve "O halde (Rasulüm), peygamberlerden azim sahibi olanların sabrettiği gibi sen de sabret" (Kur'an: Ahkaf, 46/35) demektedir. İslam peygamberi de çocukluğundan itibaren yetim ve öksüz büyümüş, çocuklarının vefatı ile karşılaşmış ve dini yayarken olmadık hakaret ve sıkıntılara göğüs germiş ve en son başka bir şehre göç etmek zorunda kalmıştı. Sabrın en güzel örnekleri peygamberlerdedir; zaten peygamber sabırlı demektir; kültürümüzdeki "Onda peygamber sabrı var" ifadesi de bunu işaret etmektedir. İslam tarihinde, kendisine atılan iftira karşısında, kendisini temize çıkaran ayetler gelinceye kadar Hz. Ayşe'nin gösterdiği tavır da mükemmel sabır örneklerinden biridir (Ege, 2013).

Kutsal kitaplarda sabrın bir başka temsilcisi Hz. Yusuf'tur. Ona kardeşleri tarafından yapılan muameleler, Mısır'da uğradığı iftiralar ve yaşadığı zindan hayatı birçok yönlerden dini edebiyatta işlenmiştir. Sadece Aşık Dâimi'nin çok meşhur deyişinden iki kıta hem sabrı hem Hz. Yusuf'u çok iyi anlattığı için burada verilmektedir:

*"Ne ağlarsın benim zülfü siyahım
Bu da gelir bu da geçer ağlama
Göklere erişti feryadım ahım
Bu da gelir bu da geçer ağlama*

*Dâimi 'yem her can ermez bu sırra
Gerçek âşık olan erer o nura
Yusuf sabır ile vardı Mısır'a
Bu da gelir bu da geçer ağlama"*

Öte yandan oğlu Yusuf'un kendi kardeşleri tarafından kuyuya atılması üzerine buna sabreden Hz. Yakup da, Tevrat'ın Tekvîn bölümünde, İncil'de ve Kur'an'da bir sabır abidesi olarak anılmakta; *"Sıkıntımı, keder ve hüznümü sadece Allah'a arz ediyorum"* (Yusuf, 12/86) ve *"(Bana düşen) artık, güzel bir sabırdır"* (sabr-ı cemîl) (Yusuf, 12/83) diyerek dua etmektedir.

Ayrıca Kur'an'ın Kehf suresinde anlatılan ve sabırsız davranmanın ne kadar yanlış ve kötü olduğunu vurgulayan, "Sen benimle beraber bulunmaya sabredemezsin" dedi. Tecrübe etmediğin şeylere nasıl sabredebilirsin ki? İnşaallah beni sabırlı bulacaksın ve senin hiçbir emrine karşı çıkmayacağım dedi" (Kuran: Kehf 18/67-69) şeklinde devam eden hikaye de, bazı tefsircilere göre Hz. Musa ve Hz. Hızır arasında geçmektedir (Magribî, 2015).

İslam dininde, bu dünya bir imtihan dünyasıdır. İmtihanda en çok soru sorulan konular da sabır ve şükürdür². Allah, "And olsun ki, sizi biraz korku ve açlık; mallardan, canlardan ve ürünlerden biraz azaltma (fakirlik) ile deneriz (imtihan ederiz). Sabredenleri müjdele" (Kur'an: Bakara, 2/155) buyurmaktadır. Allah'a güvenerek sabırlı davrananlar bu sınavı kazanacaktır. Sabır, "başa gelen üzücü olaylardan belâ ve afetlere veya bir haksızlığa, kurulan tuzaklara, aleyhinde söylenenlere katlanma, tahammül göstererek Allah'a tevekkül edip, sıkıntılara göğüs germe" demektir. Allah'a güvenerek sabırlı davrananlar bu sınavı kazanacaktır (Kur'an: Furkân 25/20). Kur'an'da çoğu kez Allah'ın sabredenleri sevdiği, onlarla beraber olduğu, sabredenlerin ödüllерinin iki kat fazla

² İslâm kültüründe imanın yarısının sabır yarısının şükür olduğu kabul edilirken (Gazzali, 2002: IV:125), genellikle ulemâ takımı şükürü sabırdan daha üstün görmelerine karşın tasavvuf ehli sabrı daha üstün görmüştür. Nimete şükretmek külfete de sabretmek gerekir.

verileceği (Kur'an: Kasas 28/54), sonsuz kurtuluşa erecekleri (Kur'an: M  min  n 23/110-111) belirtilmektedir. Allah'ın bir kanunu vardır; bu onun belirlediği ölçülerde yavaş yavaş gerçekleşmektedir. Doğanın her zaman m  kemm  l bir sabrı vardır. Ağaçlar büyümek için hiç sabırsızlanmıyor, yumurtaların içinde oluşmakta olan yavrular sabırla bekliyor. Her şey kendi m  kemm  l sürecinde cereyan etmektedir. Allah, Kıyamet gününü bile bir yasaya bağlamıştır ve vakti geldiğinde olacaktır. Necip Fazıl Kısakürek bir şiirinde (Kısakürek, 2014)

“...
Sen de kim oluyorsun?
Asıl sabreden Allah”

demektedir. Yaratan ayrıca doğru yolu göstermesine rağmen bu çağrıya uymayanlara, kötülük ve zulüm yapanlara, peygamberlerine eziyet edenlere, birçok haksızlıklara, bunları yok etmeye gücü yetmesine rağmen, sabretmektedir.

Sabrın aşamaları olarak da içinde bulunulan sıkıntılı durumdan şikayet etmemek, bu duruma razı olmak ve daha üstün olanı da bel  ya şükretmektir (Gazâlî, 2002. IV:126 vd). Kendini Allah'a gönül rızası ile teslim etmek, hoşlanmadığımız bir şeyde hayır, hoşlandığımız bir şeyde de şer olabileceğini (Kur'an, 2:216) düşünerek “her şerde bir hayır olduğu” inancıyla endişe duymadan sabretmek önemlidir. Sabırla ilgili Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın meşhur Tefvizname dizelerinden birkaçı da şöyle demektedir (Erzurumlu İbrahim Hakkı 2015):

*“Sen adli zulüm sanma,
Teslim ol n  ra yanma,
Sabr et, sakın usanma,
Mevlâ görelim neyler,*

Neylese, güzel eyler..

*Deme şu nişin şöyle,
Bir nicedir ol öyle,
Bak sonuna, sabr eyle,
Mevlâ görelim neyle,
Neylese, güzel eyler.”*

Tasavvufun ana hedeflerinden biri de sabırdır. İnsan kendini yaratan Hak’tan uzak düşmüştür, bu ayrılışa sabırla katlanacak, önündeki engelleri tek tek aşacak ve daha yaşarken ona ulaşacaktır. Tasavvuf eğitiminin ana konularının başında sabır gelir. Özellikle kırk gün süren “erbain çile”si (erbain, Arapça kırk; çihil Farsça kırk, çille de kırk günlük süre demektir) tasavvuf eğitimin uygulanması, genelde aç olarak bir kulübede yalnız başına kalmak demektir. Türk kültüründeki “Sabreden derviş, murâdına ermiş” ifadesi bu eğitim sürecini çok güzel anlatmaktadır. Ancak sabrın dünyadan el etek çekerek bir inziva hayatı yaşamak olmadığını da hatırlatmak gerekir. Birçok sabır olgusu toplum içinde ortaya çıkar, dağ başında gösterilen sabırlı yaşam, ihtimal ki şehirde hiçbir işe yaramayabilir.

Dini psikoloji ile uğraşan bilim insanları ve klinik psikologlar, stresle başa çıkma yolları içinde en çok sabrı tavsiye etmektedirler (Tarhan, 1998; Emmons, 2009; Seyhan, 2016). Sıkıntıyla karşılaştığında içine atma, haz geciktirme, umutsuzca bekleme gibi olumsuz durumlar yerine manevi gelişim ve eylemle bu işin üstesinden gelinebileceğı belirtilmektedir. Günümüzde en küçük bir sıkıntıya düşüldüğünde hemen akla alkol, sigara veya antidepresan ilaçlar gelmektedir. Oysa sabır, bu durumlardaki en etkili ilaçlardan bile iyidir. Vücudumuz birçok rahatsızlığı kendi doğal süreci içinde iyileştirebilecekken hemen doktora gidilmesi ve gereksiz ilaç tedavisine başlanması da bir sabırsızlık örneğidir. Hatta “Sabır

Psikolojisi” gibi bir alandan bile söz edilmektedir (Doğan, 2016). Bu bağlamda en çok araştırılan konu sabır ve iyioluş (refah, well being) arasındaki ilişkilerdir. Psikolojik refah, kişinin sonu belli olmayan haz peşinde koşması yerine mutluluğu araması olarak nitelenmektedir (Doğan, 2016: 266-275).

Her coğrafyada yolculuk, barınma, kitap ve eğitim kurumlarının çok az ve elverişsiz olduğu dönemlerde yüksel düzeyde bilim eğitimi yapmak isteyenler de hem seyahat ederek, hem de ezbere dayalı dini bilimlerde çok emek sarf ederek zahmet çekiyorlar; ancak bunlara sabredenler büyük âlim olabiliyordu (Abdulfettah Ebu Gudde, 2019)

2) Felsefe ve edebiyat açısından sabır

Felsefede Platon’da ve İncil’de dört temel erdem bilgelik, cesaret, ölçülülük ve adalettir. Sabır, ölçülülük erdeminin içinde yer alır. Aristoteles de, Nicomachean etiğinde sabrın bir erdem olmadığını, yaşamı iyi, mutlu başarılı bir şekilde geçirebilmek için gerekli bir karakter özelliği olduğunu iddia etmiştir (Hursthouse, 1986).

“Hayatı geriye dönerek anlar, ileriye dönerek yaşarız” diyen S. Kierkegaard, insan sadece “şu ana” göre yaşadığı için sabırsız olduğunu ileri sürmektedir. Oysa sabır, hayatın sorumluluğuna katlanma erdemidir. İnsan kişiliği anın kaprisleri ile şekillenmiştir. Herhangi bir şeyi zapt ederken sabırsız davranabilirsiniz; ama ona sahip olmak istiyorsanız, sabırlı olmalısınız (Kierkegaard, 1987, II. cilt 130-135). Karmaşıklık ve gerginlik gibi durumlarda, sabrı temel bir karakter özelliğidir. Sabırlı davranmanın, Allah’a güvenmenin, teslimiyetin, sevgi ve bağlılığın örneği Hz. İbrahim’dir. Hz. İbrahim’in uzun yıllardan sonra olan oğlu İshak’ı Allah’a kurban

etmesi ve son anda Allah'ın ona bir oğlak göndererek (Hristiyanlık'ta anlatı bu şekildedir) onu kurban etmesini istemesi ve İbrahim'in bu eylemi dağa çekilerek gizli olarak yapması iman ve sabrın en etkileyici örneklerinden biridir (Kierkegaard, 2011).

Edebiyatta sabrı en çok işleyenlerden biri F. Kafka'dır. Ona göre insan sabırsızlığından Cennet'ten bu dünyaya “düşmüştür”. İnsanı bu dünyada sıkan temel güçleri de bire indiriyor: sabırsızlık (Pianalto, 2016). Adem ve Hava sabırsızlıkları ve itaatsizlikleri nedeniyle bu dünyaya sürgüne yollanmışlardı. En azından bu dünyada sessiz ve sabırlı olmalıydı. Musibet ve hoşnutsuzluğa sessizce katlanmalı, ondan kaçmaya çalışmadan kendi yetersizliklerini kavrayarak sıkıntılardan kurtulmalı idi. “İnsanın belli başlı iki günahı var, öbürleri bunlardan çıkar: Sabırsızlık ve kayıtsızlık. Sabırsızlıktan Cennet'ten kovuldular, kayıtsızlıktan geri dönmüyorlar. Ancak belki de belli başlı sadece bir günah var: Sabırsızlık... Sabırsızlıktan kovulmuşlardı, sabırsızlıktan geri dönmüyorlar” (Kafka, 2019). Kafka'ya göre insan Cennet'te “Bilgi Ağacı”ndan meyve yemiştir. Bu meyve ona düşünme gücü, keskinleşmiş bir bilinç, neyin iyi ve neyin kötü olduğu hakkında bir farkındalık kazandırmış, ama sonsuz bir yaşamı, bozulmamış mutluluğun durumunu kaybetmiştir. Tanrı ile insan arasındaki orijinal yakınlık sona ermiştir. İnsandaki sınırsız yaşama arzusuna karşı, ona ölüm gerçeği verilmiştir (Glatzer, 2009; 184-185). Kafka, sabrın her türlü durum için esas anahtar olduğunu, insanın sabır ve sebatla, diz çökmeden ve kırılmadan her şeyin üstesinden gelebilmesini; bunun için de önce kendi kendisinin üstesinden gelmesini öğütlüyor. Korkuyla yapılmış bariyerler ancak aşk ile yıkılabilir. “Kişi – ölü yaprakların haşırdadığı yerde bile- baharın

taze, genç yeşilliklerini görebilmeli, sabır ile bütünleşmeli ve beklemelidir” diyor (Janouch, 1971:189).

3) Psikoloji açısından sabır

Sabır, psikolojide bir kişilik özelliği, bir eğilim, bir durum olarak nitelenir. Hayal kırıklığı, sıkıntı ve acı karşısında kişinin sakince bekleme eğilimi (Schnitker, 2012), gecikmeye karşı bir tepki biçimidir. İçinde beklemek olduğu için sabır genelde zamanla ilgilidir. Ama bazen de zor koşullar ve kötü kişiler de sabrı ortaya çıkarabilir. Bireyin bekleme ve zorlayıcı şartlar karşısında geçmiş yaşantısındaki olumlu ve olumsuz duygularının, sabrın duyuşsal değerlendirilmesinde önemli bir yeri vardır (Dudley, 2003). Sabır bir kişilik özelliği olmasına rağmen sonradan kişinin kazandığı veya ona kazandırılan bir özellik gibidir.

Psikologlar, sabırla ilgili eğilim ve davranışlar açısından A tipi kişilik ve B tipi kişilik ayrımı yaparlar. A tipi kişilik sabırsız ve sinirli tiplerdir. Bunlarda başarı için yoğun mücadele, ataklık, hırs, rekabet, sinirlilik, saldırganlık, baskı, aşırı acelecilik, güvensizlik ve huzursuzluk çok gözükmektedir (Hagihara vd., 1997; Donoho vd., 2010). Dolayısıyla bunlar daha stresli kişilerdir. B tipi kişilikler de sabırlı tiplerdir (Spence vd., 1987; Jenkins vd., 1971). İyi dinleyici, başkalarına imkan veren, tahammüllü, saygılı, yumuşak, ölçülü, barışçı, sorumlu, rahat kişilerdir. B tipi kişilerde sorumluluk duygusu da yüksektir. A ve B tipi kişilerin tahmini süre ve önem bakımından zaman algıları da birbirinden farklıdır (Fraissee, 1984). Belki de sabırsızlıkları bundan kaynaklanmaktadır. A tipi kişiler başarısızlığın sorumluluğunu kader, şans gibi faktörlere yüklerken B tipi kişiler sorumluluğu iç faktörlerde ararlar (Blount, 1995; Dudley,

2003; Bauman, 2010). A tipi kişilerde fiziksel şikayetlerin de fazla olduğu ölçülmüştür.

Psikologlar sabrı kısa süreli, uzun süreli ve kişilere karşı gösterilen sabır; gündelik yaşamda, yaşam zorluklarında ve kişiler arası sabır (Schnitker, 2012; Yılmaz ve Güner 2017) gibi, aslında terim olarak birbiriyle tutarlı olmayan çeşitlere ayırırlar. Ayrıca sabrı bedensel ve ruhsal sabır olarak ikiye ayırırlar da vardır.

Ayrıca psikolojik araştırmalarda sabırla uyumluluk, sorumluluk, dışadönüklük, öz-anlayış, öz-kontrol ve bilinçli farkındalık arasında pozitif ilişki bulunmuştur. Daha doğrusu bilinçli farkındalığın ana özelliklerinden biri de sabırdır (Kabat-Zinn, 2009; Körükçü ve Kukulu 2015). Farkındalık terapisi uygulamalarında beden ve zihin eğitilerek sabır kazanılmaya çalışılmaktadır. Meditasyon ile birey, sabırsız olmaya gerek olmadığını kendine hatırlatır. Bireyin zihni gergin ve karmaşık olduğunda, sabır ona yardımcı olabilir. Kişi kendi kendine, zihni gereksiz yere yorarak, zaman kaybetmeye gerek olmadığına karar verir. Sabırlı olmak yaşamın her anını olduğu gibi kabul etmek ve her şeyin gerçekleşmesi gereken süreç ve zaman içinde gerçekleşeceğini bilmek demektir (Kabat-Zinn, 2009). Vakti gelince her şey olur veya her şey vakti gelince olur.

Sabır üzerinde yapılan incelemelerde elde edilen bulgular şöyledir: Sabrın yükselmesi kişilik özelliklerine, konuya, ortama, karşılaşılan duruma, haksızlık olup olmamasına, gelecekteki beklentilere, kişinin acelesinin olup olmamasına, zaman algısına, bekleme süresinin bilinmesine, kişilerin iletişim becerilerine, sabrın sonunda alınacak ödüle vs bağlıdır. Bu arada bekleme veya sıkıntının nedeni ve bunun kişiye iyi izah edilip edilmemesi de

sabırlı davranışı etkiler. İnsanlar bazen sabırlı bazen de sabırsızdır. İnsanların psikolojik algı ve tepki eşikleri farklı olduğu için, her insanın sabır eşiği, sabır süresi ve sabır kalitesi de birbirinden farklıdır. Bunu başta zaman algısı olmak üzere birçok faktör birlikte belirler. Geçmişte yaşanan olumlu ve olumsuz tecrübeler sabırlı davranmayı etkileyebilir. Geleceği ve geçmişi olumlu olarak algılayanlar şu anda başına gelenlere daha sabırlı olma eğilimdedirler (Francis-Smythe ve Robertson, 1999). “Sosyal gecikme” denilen sağlıklı bir sosyalleşmenin yapılamamış, içsel normların, inanç ve değerlerin oluşmamış olması da sabırsızlık nedenlerindendir. Psikologlar sabrın öz-düzenlemenin bir parçası olduğunu ileri sürmüşlerdir. Sabırlı insanlar daha kolay bilişsel ve davranışsal öz-düzenleme yapabilir, içinde bulundukları problem durumunu kolay bir biçimde değerlendirip gözden geçirebilirler.

Her şeyde dengeyi savunan Aristoteles, sabır konusunda da ortalamadan yanadır. Sabrın çok fazla olması veya hiç olmaması her zaman bir sorundur (Pears, 1980). Belki çok fazla sabretmeden zamanında müdahale sorunu çözebilir, “sabrın da bir sonu vardır” çıkışı ile gereğinden çok şiddetli bir çıkış yapmak belki sorunların çözümünü zorlaştırır veya imkansız hale getirebilir. Her tahammül, sıkıntıların bilinç altına atılması da demektir. Bu duyguların ve durumların bastırılması, bağıklık düzeyini düşürüp bir süre sonra öfkeli tutumlara veya patlamalara neden olabilir. Öfke bir depresyon gibidir, ne zaman patlayacağı bilinmez. Aristoteles “herkes öfkelenebilir, öfkelenmek kolaydır. Ama doğru kişiye, doğru ölçüde, doğru zamanda, doğru şekilde öfkelenmek herkesin yapabileceği bir şey değildir” diyor (Aristotle, 2018) (Ancak Stoacı filozof Seneca, kontrol edilebilir öfke gibi bir şey olabileceğini reddetti. Onun için “gerçek öfke” kontrol edilemez). Dolayısıyla öfke kontrolü herkese

öğretilmeli, mantıksal-matematiksel zeka kadar duygusal zeka da eğitilmelidir. Kur'an-ı Kerim “O takvâ sahipleri; ... öfkelerini kontrol ederler ve insanları affederler. Allah da güzel davranışta bulunanları sever” (Kur'an: Al'imran, 3/134). Hz. Muhammed de, öfkелendiğinde oturuyorsan ayağa kalk, yürü, ayaktaysan otur veya abdest al şeklinde öğüt veriyor.

Dinde ve psikolojide sabır mutlak bir pasiflik değildir. Üzücü olaylar karşısında telâşlanıp kontrolsüz davranışlarda bulunmak yerine kendini kontrol etme, faydasız telâştan kurtulma ve sıkıntıyı aşmanın bir yolunu bulma arayışıdır. Sıkıntı ve belâ ile aktif başa çıkma stratejileri olduğu gibi kendine ve karşındakine en az zararı verecek pasif başa çıkma stratejileri de vardır. Hindistan'ın bağımsızlık hareketleri sırasında M. Gandi'nin gösterdiği gibi. Ama bireyler sakin bir şekilde sorunu karşılayıp, iyice analiz edip kendilerine uygun çözümü sabırla geliştirebilirler ve zamanlamasına dikkat ederek uygulayabilirler. Bu açıdan sabırla mutlak pasifliği, vurdumduymazlığı, korku ve pısrıklığı karıştırmamak gerekir. Aslında sabır aktif bir eylemdir, tepkisel bir duruştur, yeni koşullar oluşturmaktır. Sabır gibi gözükен bu davranışlar kişinin çevre ve olaylara uyum sağlamasını ve değişimini zorlaştırır ve sonu hüsrarla bitebilir. Bu tür davranışları sabırla karıştıran araştırmacılar yüksek düzeyli veya uzun süreli sabırların başarısızlığı üzerinde dururlar. Ayrıca olması gerekenden fazla sabrın olduğu kişilerde, karakter eksikliği olduğu düşünülür, “Dur bakalım ne olacak” fıkralarında olduğu gibi (Pulur, 2013; Nesin, 2019).

Sabrın öğretimi

Doğuştan sabırlı doğmuyoruz. Özellikle aç kalan bebeklerin ne kadar sabırsız olduklarını herkes gözlemlemiştir.

Hemen isterim diyen dijital nesle sabır öğretmek zordur. Zaten bizzat eğitimin kendisi de bir sabır işidir. Aslında anne-babalara ve öğretmenlere sabırlı olmayı öğretmediyseniz, çocuklara sabırlı olmayı öğretmeniz çok daha zordur. Çünkü sabır eğitimi, öğretimden ziyade bir örnek yaşam (rol model) eğitimidir. Anne-baba ve öğretmenler sabırlı değilse, ki değiller, o zaman çocuklara sabırlı olmayı nasıl öğreteceksiniz? Belki de çağımız çocuklarının akıl almaz istekleri anne-babalara sabırlı olmayı, anne-babaların da çocuklardan sürekli çalışma ve başarı istemeleri çocukları sabırlı olmaya zorluyor.

Çocuklara sabrı küçükten öğretmek lâzım. Kur'an'ın deyişiyle "insan aceleci yaratılmıştır" (Kur'an: Enbiya 21/37). Canlılar içinde sabırsızlık gösteren sadece insandır. İnsan düzene uymayan, tahammül etmeyen, düşünerek kontrollü konuşmayan ve hareket etmeyen, hayat derslerinin birçoğundan ders alıp uslanmayan bir varlıktır. Doğada her şey mevsimini bekleyerek olgunlaşmakta ve diğer varlıklara faydalı bir şey haline gelmektedir. Küçüklere karşı baştan verilen tavizler onları daha aceleci ve hazırcı yapmaktadır. Ayakkabısını sabırlıca sakince bağlayamayan ve çıkarmayan çocuk okulda su içmek için birbirini ezmekte, her istediğini yaptırmakta "sonra yaparız" veya "paramız yok çocuğum" ifadelerini anlamamaktadır. Ayrıca çocuklarda zaman kavramlarını tam olarak anlayıp ölçemediklerinden, istediklerini hemen istiyor, olmazsa çığlık atıp ağlamaya başlıyorlar. Bizim değerlerimizin çoğu yokluk kültürü içinde oluşup değer kazanmıştır; varlık, bolluk ve hız çağında sabrı, yokluğu ve beklemeyi öğretmek zordur (Ergün, 2018). Her isteği yapılan veya oyalama için eline telefon veya tablet tutuşturulan çocuklar sabırlı olmayı öğrenemeyecekler ya da zor öğrenecekler.

Öğrenciler, hangi konularda ve durumlarda sabırsızlanıyorlar?

Hangi mesleklerde ve işlerde sabra daha çok ihtiyaç duyulduğu (örneğin fotoğrafçılık, balık yakalama vs) örneklerle açıklayınız. Artistik Cimnastik Dünya Şampiyonası'nda halka aletinde altın madalya kazanan İbrahim Çolak, *"Bana dünya şampiyonluğu getiren o 50 saniye için 19 yıldır çalışıyorum"* diyordu (<http://www.hurriyet.com.tr/sporarena/o-50-saniye-icin-19-yil-calistim-41349957>)

Sabırsızlık, zihninizde ve vücudunuzda neler yapıyor, düşünüp hissedip yazınız.

Sabırsızlıkla nasıl baş edebilirsiniz? O anda başka nelere odaklanabilirsiniz, nelerle meşgul olabilirsiniz?

Son zamanlarda değerler eğitimi üzerine yapılan çalışmaların en önemlilerinden biri de sabır değerinin öğretimi üzerinedir. Ancak burada sabır hangi açıdan ele alınmaktadır, orada büyük değişkenlik vardır. Bazıları dini açıdan, bazıları psikolojik refah açısından (Izgar ve Eliüşük, 2017) bazıları stresle mücadele açısından vs ele almaktadır.

Bireyler bedensel, zihinsel ve ruhsal olarak sabır gerektiren durumlarla karşılaşmaya hazır olmalı ve bu durumlarda kendilerini nasıl sakinleştireceklerini öğrenmelidirler. Bunun için bireylerde ön-düzenleme geliştirilmelidir. Bazen polislerin eğitiminde kullanılan teknikler (sana vuran veya tüküren göstericilere karşı sabırlı olma gibi) veya komando eğitiminde kullanılan eziyetlere tahammül etme talimleri diğer alanlarda da kısmen kullanılabilir. En uzun kuyruklara girip sıra bekleyerek, en yoğun olduğu saatlerde trafiğe çıkarak, tahammülü zor patavatsız kişilerle sohbet ederek sabır alıştırmaları yapılabilir.

Disiplinli çalışmalarda ve zorlu patronlarla/amirlerle çalışırken insanlar daha sabırlı davranırlar, gevşek ortamlarda sabırsızlık artmaktadır. Sabırlı olmayı öğretmek bir eğitim konusu olduğu kadar bir ortam konusudur da. Sabrı sabırsızlıkla öğretmek de başarılı tekniklerden biri olabilir.

Sabır tek başına bir erdem veya değer değildir; bir erdemler ağı tarafından oluşturulur. Yani eğitimi yaparken sadece tahammül, hoşgörü, istikrar, sebat vs gibi sadece bir yönü ile değer bütün yönleriyle birlikte çalışılmalıdır (Pianalto, 2016). Birçok unsur bir araya geldiğinde gerçek sabır ortaya çıkmaktadır.

Sabır nedenleri, süreci ve süresi olarak çok çeşitlidir ve çocuklar, sabrın her çeşidini öğrenmelidir. Bazı şeyler için kısa, bazı şeyler içinse uzun beklemek gerektiği öğretilmelidir (bu öğretim yemeklerle, bitki yetiştirmekle vs yapılabilir). Bazı şeylerin süresi bellidir, ama bazı şeylerin ne kadar süreceği belli değildir. Her işin kendine göre bir olgunlaşma süreci ve süresi vardır, burada kişinin kendi gücü, hazır bulunuşluğu ve dış faktörler de etkili olur.

İnsan tecrübeleri üzerinde yükselir. Tecrübe başarısızlıklardan ders alma demektir ve bu da ancak sabırla olur.

Öfke kontrolü eğitimleri sabır eğitiminde yardımcı olabilir. Sabır eğitimi, bir öz-kontrol eğitimidir.

Sabır eğitimi almış bir insan kendine güvenen, karakterli, girişim ruhu güçlenmiş, çevresine saygı duyan ve çevrenin de kendisine saygı duyduğu, rahat bir kişi olur; bunalımı yoktur, her şeyden şikayet etmez, dirençlidir, hayata küsmez, daha tahammüllü ve hoşgörülüdür.

Sabır öğretiminde çocuklara konsantrasyonu artıracak veya resim, çömlekçilik, bitki yetiştirme gibi uygulamalı işlerle beraber “sabır oyunları” kurgulanmalı ve oynatılmalıdır.

Sonuç

Geçmişini bilmeyen, geleceğini görmeyen, yaşadığı anı bile doya doya bütün nimet ve eziyetleriyle yaşayamayan bir nesle sahibiz. İnsanı insan yapan zaman bilincidir, bu zaman bilinci bozulursa insanlık değerlerinin hepsi kaybolabilir. Herkes “istediğini” istiyor ve **hemen** istiyor. Her zaman her istediğimizi elde edemeyiz. Değerli şeylere sahip olmak istiyorsak, çalışmalı ve beklemeyi bilmeliyiz.

Çocukları eğitirken onlara “Hayır, olmaz” demeyi önce anne-babalar öğrenmeli, sonra da çocuklara öğretmelidirler.

Sevgi, kolaylaştırır. Belki cep telefonlarındaki sosyal medya haberleri ile meşgul olmak ta sabrı kolaylaştırır. Bugün doktorların, servislerin bekleme odalarında dergiler, gazeteler, tv gibi bazı araç-gereçler dikkat dağıtarak veya meşgul ederek insanların sabırsızlığını önlemeye çalışıyor. Lokantalar ve alışveriş merkezleri müşterilerinin rahatı için o sırada çocukları oyalayacak oyun alanları ve aktiviteler düzenliyor. Birçok insan sabrı teşbih çekme, örgü örme gibi dikkat dağıtıcı eylemlerle kolaylaştırmaya çalışıyor; tabi “lâ havle çekerek” abdest alıp namaz kılmak da insan sabrını kolaylaştırıyor. Sabır, insanı olgunlaştırır. Aslında etkili kullanılırsa, sabır en büyük öğretmenlerimizden biri olabilir. Aceleciliğin ve sabırsızlığın getirdiği hayattaki birçok tehlikeden sizi koruyabilir. Her şeyin sizin keyfinize göre gitmeyebileceğini, dünyadaki her şeyin doğal bir akışı olduğunu, size sıkıntı gelene bazı şeylerin başkalarına iyi gelebileceğini, şu an sizi sıkan bela ve felaketlerin belki sizin geleceğiniz için daha hayırlı olabileceğini öğretir.

Bugün insanlar ne aile içinde ne kültür ne de eğitim tarafından pişirilmiyor, olgunlaştırılmıyor; bilgisi, parası, gücü olan ama ham, pişmemiş insanlara yetki veriliyor, bunlar yetkileri ölçüsünde sorumluluk yüklenemiyorlar.

Sabırla sebat birlikte gider, herhangi bir sıkıntı durumunda azim ve kararlı dayanma gücünüzü gösterir. Aslında bugün sabırlı olmayı sağlamak için düzenlenen dikkat dağıtma, sonuna ödül koyma gibi tedbirler sabrın özünü bozmaktadır. Sabır ve sebat insan kalitesini artırması, onda bir kişilik özelliği haline gelmesi, hayata bakış açısını değiştirmesi için yapılır. En önemli sabır eğitimi de insanın kendi kendisine, kendi geçmişine ve günlük arzularına, gelecek hırslarına karşı sabretmesidir. Bugün alınan diğer önlemler geçici oyalama teknikleridir.

Sabırsızlık insanı dünyaya yabancılaştırıyor, sabır ise her şeyin varlığını ve oluşunu daha iyi anlamamızı sağlıyor. Sabrın insana sağladığı bilgelik de buradan geliyor. Hayatı her türlü korku ve endişelerden kurtulmuş olarak sakin bir şekilde kabul etme ve karşılama becerisi. Sabır eğitimi, iyi zamanlarda hayatın daha büyük ve uzun zorluklarına göğüs germe eğitimidir. Hayatta karşılaşılabileceğiniz sıkıntıları nasıl karşılayacağınızı öğrenmedir. Sabır eğitimi, harekete geçmede zamanlamayı öğrenme eğitimidir.

Kaynaklar

Abdulfettah, Ebu Gudde (2019). *İlim yolunda sabır* (S. Yolaçan ve R.O. Özel, Çev. Ed.). Takdim Yayınları

Aristotle (2018). *Aristotle: Nicomachean Ethics: Complete Edition*, Musaicum Books.

Azamat, N. (2004). Melâmet. *TDV İslam Ansiklopedisi* (Cilt 29). TDV Yayınları

Baumann, O. (2010). Search, failure and the value of moderate patience. *Schmalenbach Business Review*, 62(3), 234-259. <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.1489474>

Blount, S. 1995. When social outcomes aren't fair: The effect of causal attributions on preferences. *Organizational Behavior and Human Decision Processes*, 63(2), 131-144. <https://doi.org/10.1006/obhd.1995.1068>

Doğan, M. (2014). Dinlerde ve İslam kültüründe sabır. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5, 93-130. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/285889>

Doğan, M. (2016). *Sabır psikolojisi: Pozitif psikoloji bağlamında bir araştırma*. Çamlıca Yayınları.

Donoho, David L., Robert A., Crenian., & Matthew H. Scanlan (2010). Is Patience a virtue? The unsentimental case for the long view in evaluating returns. *Journal of Portfolio Management*, 37, 105-120.

Dudley, K. C. (2003). *Empirical development of a scale of patience*. West Virginia University, Dissertation Thesis.

https://www.academia.edu/4497557/Empirical_Development_of_a_Scale_of_Patience

Ege, R. (2013). Anlam alanı içinde sabrı bir tutum olarak yeniden düşünmek. *Dini Araştırmalar*, 16(43), 67- 86. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/52144>

El-Muncebi, A. (2011). *Sabır ve rıza* (İ. Doğu, Çev.). İlk Harf Yayınları.

Emmons, R. A. 2009, *Teşekkür ederim-mutluluğun anahtarı şükretmek*, (N. Kül, Çev.). Doğan Yayınları.

Ergün, M. (2018). Toplumsal değerler hiyerarşisi. Ergün, M., Karabacak, N., Korkmaz, İ., Küçük, M. (Edt.), *Öğretmenliğin meslekî değerleri ve etik içinde* (ss.91-114). Anı Yayıncılık.

Erzurumlu İbrahim Hakkı (2015). *Marifetname*, (Terc. A. Aydın,). Erzurum Araştırma Yayınları.

Fraisse, P. (1984). Perception and estimation of time. *Annual Review of Psychology*, 35,1-36. <https://www.annualreviews.org/doi/pdf/10.1146/annurev.ps.35.020184.000245>

Francis-Smythe, J. A., & Robertson, I. T. (1999). Time-related individual differences. *Time and Society*, 8(2), 272-292. doi:10.1177/0961463X99008002004

Gazâlî, İ. (2002). *İhyâu Ulûm 'i-Din*, 4. cilt (A. Serdaroğlu, Çev.). Bedir Yayınları.

Glatzer, N. (2009). *Essays in Jewish thought*. University of Alabama Press.

Gökyay, O. S. (1946). Fuzûlî’de şiir, *Yücel Aylık Sanat ve Fikir Mecmuası*, 2, 108-113.

Greenblatt, S. (2017). *The Rise and Fall of Adam and Eve*. W. W. Norton & Company.

Hagihara, A., Tarumi, K., Miller, A. S., & Morimoto, K. (1997). Type A and Type B behaviors, work stressors, and social support at work. *Preventive Medicine*, 26, 486-494.

Hursthouse, R. (1986). Aristotle, Nicomachean Ethics 1. *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 20, 35-53. doi: 10.1017/S1358246100004008

Izgar, G. ve Eliüşük Bülbül, A. (2017). *Değerler eğitiminde sabır. Sabır eğitiminde uygulanabilecek örnek etkinlikler*. Eğitim yayınevi.

Janouch, G. (1971). *Conversations with Kafka*. New Directions Publishing.

Jenkins, C. D., Zyzanski, S. J., & Rosenman, R. H. (1971). Progress towards validation of a computer-scored test for the Type A coronary-prone behavior pattern. *Psychosomatic Medicine*, 33, 193-202.

Kabat-Zinn J. (2009) *Full Catastrophe living: Using the wisdom of your body and mind to face stress, pain, and illness*. Bantam Dell Publishing.

Kaçer, M. (2019). İslam siyasi düşüncesinde sabır ekolü ve St. Augustine karşılaştırması. *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7(1), 9-16. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/533716>

Kafka, F. (2019). *Aforizmalar* (O. Çakmakçı, Çev.). Türkiye İş Bankası Yayınları.

Kısakürek, N. F. (2014). *Çile*. Büyük Doğu Yayınları.

Kierkegaard, S. (1987). *Either/Or: Part I-II*. In (H. V. Hong and E. H. Hong, (Eds. and trans. with Int. and Notes by). Princeton: Princeton University Press.

Kierkegaard, S. (2011). *Korku ve titreme*. (İ. Kapaklıkaya, Çev.). Ağaç Kitabevi Yayınları.

Kitab-ı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit (2001). Ohan Matbaacılık.

Körükçü, Ö. ve Kukulu, K. (2015). Beden-zihin-ruh bütünlüğünü korumaya yönelik bir program: Farkındalık temelli stres azaltma programı. *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 7(1), 68-80 http://www.cappsy.org/archives/vol7/no1/cap_07_01_06.pdf

Magribî, İ. (2015). Hz. Musa ve Hızır (as) Kıssası: İsrâîliyyât Rivâyetlerine karşı eleştirel bir yaklaşım. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5, 173-208. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/19689>

Nesin, A. (2019). *Nah kalkınırız*. Nesin Yayıncılık.

Pala, İ. (2005). *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. İstanbul.

Pears, D. (1980). Courage as a mean. In Rorty, A. O. (Ed.), *Essays an Aristotle's Ethics* (pp 171-188). University of California Press.

Pianalto, M. (2016). *On patience: Reclaiming a foundational virtue*. Lexington Books.

Pulur, H. (2013). İki fıkra bir vaka, *Milliyet gazete*. Yayın Tarihi: 17 Mart 2013. <http://www.milliyet.com.tr/yazarlar/hasan-pulur/iki-fikra-bir-vaka-1681403>

Schnitker, S. A. (2012). An examination of patience and well-being. *The Journal of Positive Psychology* 7(4), 263-280. doi: 10.1080/17439760.2012.697185

Selçuk, B. (2005). Fuzûlî’de gözyaşı. *Ekev Akademi Dergisi*, 9(25), 112-124.

Seyhan, B. Y. (2016). *Dindarlık ve kişilik açısından sabır*. Emin Yayınları.

Spence, J. T., Helmreich, R. L., & Pred, R. S. (1987). Impatience versus achievement strivings in the Type A pattern: Differential effects on students' health and academic achievement. *Journal of Applied Psychology*, 72(4), 522-528.

Tarhan, N. (1998) Stres ve sabır. *Kur'an Mesajı: İlmi Araştırmalar Dergisi*, 1(5), 44-47.

Uludağ, S. (2001). *Tasavvuf terimleri sözlüğü*. Kabalcı Yayınları.

Yılmaz, E., & Güner, B. (2017). Investigation of the Relationship between the University Students' Emotional Intelligence and their Patience. In Vopava, J., Douda, V., Kratochvil, R. and Konecki, M. (Eds.), *Proceedings of MAC 2017*, (pp 144-148). Prague: MAC (Multidisciplinary Academic Conference) Prague consulting.

BÖLÜM III

Aristoteles'in ve Locke'un Felsefelerinde Dilin Temsil İşlevi¹

Rabia ÇEPIK²

Giriş

Felsefe tarihi boyunca dil ve hakikat ilişkisi tartışılan bir konu olmuştur. Genel olarak Aristoteles dil felsefesi için başlangıç kabul edilir. Ancak Aristoteles'ten önce Platon'un *Kratylos* metni de dille ilgili fikirler barındırır. *Kratylos*'ta Platon'un doğru dil anlayışını görürüz. Platon her nesneye verilebilecek bir doğru ad olduğunu ve bunu yasa koyucuların belirlemesi gerektiğini söyler (Platon, 2000, s.7-21). Buradan Platon'un uzlaşımçı değil doğalcı bir dil görüşü olduğu anlaşılır. Aristoteles'in dilin uzlaşımçı olduğunu kabul etmesi ise dile dair bakış açısındaki önemli bir değişimdir. Aristoteles'in dilin uzlaşımçı olduğu düşüncesi bugün hâlâ geçerliliğini korumaktadır. Aristoteles'in bu çalışma açısından

¹Bu kitap bölümü Prof. Dr. Nazile KALAYCI danışmanlığında Hacettepe Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü/Felsefe Anabilim Dalı'nda 2017'de tamamladığım "Dünyayı Anlamada Dilin Rolü: Dilin Temsil İşlevi Üzerine Bir Çalışma" başlıklı doktora tezinden yararlanılarak üretilmiştir.

²Dr. Öğr. Üyesi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, Kilis/Türkiye, Orcid: 0000-0002-0028-845X, rabiatopkaya@gmail.com

önemi ise felsefe teriminin önemli bir kısmına hâkim olan sözün düşünmeyi temsil ettiği şeklindeki görüşü savunmasıdır. Aristoteles bu görüşünü *Yorum Üzerine*'de şu şekilde ifade eder: “Seste olanlar ruhtaki duygulanımların, yazılanlar da seste olanların simgeleri. Yazı herkes için aynı olmadığı gibi, sesler de aynı değil. Bununla birlikte aynı imler için ruhtaki duygulanımlar herkesçe aynı, tasarımları aynı olanların nesneleri de aynı olacaktır” (Aristoteles 2002b, s. 7).

Daha sonra Boethius, bu ifadeden yola çıkarak Aristoteles'in bu görüşünü formülleştirecektir. Yazı sözün, söz kavramın temsidir; kavramlar ise hakikati imlemektedir. Bu Boethius'un dünya - düşünce - dil üçgeni şeklinde bildiğimiz ünlü göstergebilimsel üçgenidir. Burada yazı üçüncül bir temsil olarak dışta bırakılarak bu üçgen oluşturulmuştur. Bunun sebebi belki sözün yazıdan önce geldiğinin o günün dünyası için çok daha açık, ortada, herkesçe kabul gören bir düşünce olması olabilir. Öyleyse Aristoteles'in düşüncesi Boethius Üçgeninin zaten kurucusu ve bu nedenle ilk temsilcisidir. Boethius da dile ilişkin belirlemelerini Aristoteles'in düşünceleriyle şekillendirdiğinden Aristoteles'in dil görüşü de Boethius Üçgeni ile örtüşür.

Aristoteles'ten yüzyıllar sonra Locke'un dille ilgili görüşleri, Boethius Üçgeni üzerinden sınılandığında dünya, düşünce, dil ve bunların birbirini temsil ilişkisi bakımından aynı doğrultuda düşündüğü görülür. Elbette Aristoteles'in düşünceleri ile Locke'un düşünceleri arasında farklılıklar vardır. Ancak onun var olanı duyum ve düşünüm ile algılayıp idelerimizi oluşturduğumuz ve bu ideleri de sözcüklerimizle temsil ettiğimiz görüşü tamamen Boethius Üçgenine uygundur. Düşünülebilen, ideden başka bir şey değildir. Locke'un sözcük olmasaydı da düşünebileceğimiz, ancak idelerimizi, dolayısıyla bilgiyi başkasına aktaramayacağımız yollu görüşü, düşüncenin dünyayı sözün de düşünceyi temsil ettiğine olan inancını ortaya koyar. Ayrıca Aristoteles'e benzer şekilde Locke'un dil görüşünde de temele ses koyulmuştur. Locke, dili bir anlama sahip eklemli ses çıkarabilme yetisi olarak düşünür, yazı ise sesin temsilcisidir. Bu nedenle çalışmada dilin işlevinin hakikati temsil etmek olduğunu düşünen bu iki filozofun görüşleri incelenecek ve

Boethius üçgeninden hareketle de dilin temsil işlevi konusunda benzer konumlandırılabilirler gösterilmeye çalışılacaktır.

1. Aristoteles'in Dil Görüşü

Aristoteles'in varlık görüşünü önce genel hatlarıyla ortaya koymaya çalışırsak; onun varolan ile ilgili birçok ayırım yaptığını söyleyerek işe başlamak gerekir. Aristoteles'in var olanı en temel anlamda özsel ve ilineksel olarak ikiye ayırdığını söyleyebiliriz. Özsel olarak var olma, bir var olanı o şey yapan özellikleri tanımlarken; ilineksel olarak var olma, o şeyin kendisi olmak için zorunlu olarak sahip olması gerekmeyen, rastlantısal özelliklerine işaret eder. Örneğin insanın akıl sahibi olması özsel, Fransız olması ise ilineksel bir özelliğidir (Dinçer, 2010, s.72).

Aristoteles ilineksel olanı ayrı tutup, özsel yani asıl anlamda varlığı ele alırsak düşünsel ya da duyusal olduğuna dört ölçütle karar verir; maddi olup olmama, devinip devinmeme, oluş yok oluşa tabi olup olmama ve kendi başına var olabilme olamama (Özcan, 2011, s. 20).

Ayrıca Aristoteles'in var olma tarzları bakımından var olanları üçe ayırdığını belirtmekte yarar vardır; olanak halinde (dynamei) var olanlar, amacını kendi içinde taşıyarak (entelekheia) var olanlar ve etkinlik halinde (energeia) var olanlar (Özcan, 2011, s. 20).

Ancak Aristoteles'in çalışma açısından asıl önemi yaptığı bu varlık ayrımlarından ziyade var olanın neler olduğunu saydığı Kategoriler metni ve *Yorum Üzerine*'deki şu savıdır: “Seste olanlar ruhtaki duygulanımların, yazılanlar da seste olanların simgeleri. Yazı herkes için aynı olmadığı gibi, sesler de aynı değil. Bununla birlikte aynı imler için ruhtaki duygulanımlar herkesçe aynı, tasarımları aynı olanların nesneleri de aynı olacaktır” (Aristoteles, 2002b, s. 7).

Kategoriler'de saydığı on kategori var olanların tümüdür; düşünülenler ve dile getirilebilenler de bunlardır. Ayrıca yukarıdaki alıntı bunu daha açık bir şekilde ortaya koymaktadır. O halde

Aristoteles'in önce *Kategoriler*'deki düşüncelerini daha yakından incelemek gerekir.

Aristoteles, *Kategoriler* metninin başında eşadlılar, eşanlamlılar, türemişler, bağlantılı ve bağlantısız söylenenlerden söz ederek, onları tanımlar. Daha sonra çalışmada başka tanımlama ve açıklamalar yapmak gerekeceğinden önce bu kavramları ortaya koymak yararlı olacaktır. Eşadlılar, "yalnızca adları ortak, ada göre varlığının tanımı başka olanlar"dır (Aristoteles, 2002a, s. 7). Aristoteles buna hem gerçek insana hem resmedilmiş insana 'canlı' denmesini örnek verir. "Adları ortak, ada göre varlıklarının tanımı da aynı olanlara eşanlamlılar denir" diyen Aristoteles, buna da hem insanın hem öküzün canlı olmasını ve ortak ad ve tanımla ikisinin de canlı adını almasını örnek gösterir (Aristoteles, 2002a, s. 7). Türemişler ise durumu farklı ama adı diğerinin adına göre adlandırılmış olanlardır ki; dilbilimden dilbilimci örneği Aristoteles'in kendi örneğidir. Bağlantı içinde söylenip söylenmeme ise çalışma açısından oldukça önemlidir. Bağlantıyla söylenmeyenler Aristoteles'in herbirini bir kategori altında düşünebileceğimizi belirttiği dilsel ögenin tek başınaykenki halidir diyebiliriz; 'insan', 'öküz' 'koşuyor' gibi, bağlantıyla söylenense 'insan koşuyor'daki gibi önerme oluşturacak şekilde birden fazla kategorinin bir araya gelmesidir. Kategori kavramı aşağıda daha geniş açıklanacaktır, ondan önce Aristoteles'in "taşıyıcı içinde olma"dan ne anladığı ve önerme görüşünü incelemek faydalı olacaktır.

Özne ve yüklem olabilmeleri bakımından, ayrıca kapsama ilişkisi bakımından bunları tek tek inceleyen Aristoteles, taşıyıcı içinde olup olmama ve/veya taşıyıcı için söylenip söylenmeme bakımından olanları ayırır. Bu yaptığı ontolojik bir uğraş olmasının yanı sıra dil ile yakından ilişkidir. Olanların taşıyıcı için söylenip taşıyıcı içinde olmayanları, taşıyıcı içinde olup taşıyıcı için söylenmeyenleri, hem bir taşıyıcı içinde olup hem bir taşıyıcı için söylenenleri olduğu gibi bir kısmı da ne bir taşıyıcı içindedir ne de bir taşıyıcı için söylenir. Bunlar Aristoteles'in yaptığı gibi tek tek örneklerle incelenirse, insan'ın taşıyıcı olarak belli bir insan için söylenebileceği ama hiçbir taşıyıcı içinde olmadığı görülür. Taşıyıcı

içinde olmayı bir şeyin parçası olmak olarak düşünmediğini belirten Aristoteles, taşıyıcı içinde olmak ile “içinde olduğu nesneden ayrı olarak bulunamayan”ları kast eder (Aristoteles, 2002a, s. 9). Buna taşıyıcısı ruh olan dilbilimi örnek verilir; dilbilim bir bilgi olarak ruhta bulunur ancak hiçbir taşıyıcı için söylenemez. Ya da aklık bütün renklerin bir cismin içinde olması sebebiyle cisimde bulunur, yani taşıyıcı içindedir ancak hiçbir taşıyıcı için söylenmez. Burada ilk bakışta aklımız karışabilir çünkü ak bir nitelik olarak taşıyıcılar için söylenebilmektedir. Ama söz edilenin bir şeyin ak olması değil aklık olduğuna dikkat edilirse sorun ortadan kalkacaktır. Çünkü bir taşıyıcının ak olduğunu söyleyebiliriz ama aklık olduğunu söyleyemeyiz. Hem taşıyıcı içinde olup hem taşıyıcı için söylenebilenlere bilgiyi örnek veren Aristoteles, bilginin ruhta olduğunu ve sözgelişi dilbilimi taşıyıcısı için söylenebildiğini belirtir. Belli bir insan ya da belli bir at ise yani daha geniş düşündüğümüzde birincil *ousia*³ olan *synolonlar*⁴ bir taşıyıcı içinde olmadıkları gibi bir taşıyıcı için de söylenmezler. Daha anlaşılır ifade edilmek istenirse, duyuşal bileşik varlıklar ya da tek tekler de diyebileceğimiz birincil *ousialar* bir taşıyıcının içinde olmadıkları gibi sadece özne olabilirler, cümlenin yüklemi olamazlar. (Aristoteles, 2002a, s. 8-9).

Bağlantı içinde söylenmeyenler Aristoteles’in kategoriler olarak saydıklarıdır; *ousia*, nicelik, nitelik, görelilik, uzam, zaman, durum, iyelik, etkinlik ve edilgenlik (Aristoteles, 2002a, s. 11). Bunlar tek başlarına değil, birbirine bağlanarak önerme oluşturabilirler. Bunu Aristoteles doğruluk üzerinden ortaya koyar; tek başına bir *ousia* da bir iyelik de doğru ya da yanlış olmaz, oysa her önerme doğru ya da yanlıştır (Aristoteles, 2002a, s. 11). *Ousia* ise yukarıda da değinildiği gibi ikiye ayrılır; birincil ve ikincil *ousia* olarak. Aristoteles ilk ve asıl anlamıyla *ousia* olarak ortaya koyduğu birincil *ousiayı* “ne bir taşıyıcı için söylenen ne de bir taşıyıcı içinde olan” olarak tanımlar, belli bir insan ve belli bir at için olduğu gibi (Aristoteles, 2002a, s. 11-3). İkincil *ousia* ise bu tek tek duyulur şeylerin türleri ve cinsleridir, tür olarak insan ya da canlı

³ Varlık ya da töz olarak çevrilen *ousia* kavramını çevirmeden bırakmak uygun görüldü.

⁴ Madde ve formdan oluşan duyuşal tekler

örneklerinde olduğu gibi. İkincil *ousialar* örneklerden de anlaşılacağı gibi birincil *ousialara* yüklenebilir ve bu şekilde sadece adı değil tanımı da taşıyıcıya yüklenmiş olur. İkincil *ousia* olan tür olarak ‘insan’ hem belli bir insana insan adı verileceğinden ona yüklenebilir, hem de belli bir insan, insan olmaklığıyla tanımlanır (Aristoteles, 2002a, s. 13). Daha kapsayıcı olan ve ‘insan’a yüklenebilen ‘canlı’ türe dâhil olan bütün tek teklere, dolayısıyla belli bir insana da yüklenebilir. Bu Aristoteles için oldukça açıktır, zira canlı “belli insanlardan hiçbirine yüklenmeseydi genel anlamda ‘insan’a da yüklenemezdi” (Aristoteles, 2002a, s. 15). Ne bir taşıyıcı içinde olan ne de bir taşıyıcı için söylenebilen birincil *ousialar* dışında kalan *ousiaların* herbiri ya taşıyıcı olan ilk varlıklara yüklenip onlar için söylenebilir ya da onların içindedir. “Sonuç olarak ilk varlıklar olmadığında bir başka nesnenin olması olanaksızdır” (Aristoteles, 2002a, s. 15). Görüldüğü üzere, Aristoteles ontolojik anlamda önceliği birincil *ousiaya* vermektedir. Birincil *ousiayı* ikincil *ousiadan* daha varlık olarak düşünmesinin yanısıra ikincil *ousia* içinde de türü varlık olmak bakımından cinsten öne koyar. Çünkü belli bir insan hem ‘insan’ hem ‘hayvan’dır, ancak ‘insan’ onu ‘hayvan’dan daha iyi açıklar, tanımlar. Başka türleri de kapsayan ‘hayvan’a göre ‘insan’ belli bir insan için söylendiğinde ona daha özgü olduğundan neliğini daha iyi ortaya koyacaktır. Bu anlamda Aristoteles türün cinsle ilişkisini, ilk varlıkların öteki nesnelerle ilişkisine benzetir; “çünkü tür cins için taşıyıcıdır, cinsler türlere yüklenir, oysa türler cinslere yüklenmez” (Aristoteles, 2002a, s. 15).

Aristoteles açısından burada önemli olan birincil *ousia* dışında kalan nesnelerden yalnız tür ve cinslere ikincil *ousia* denilebilmesidir. Çünkü yalnız bunlar ilk *ousiayı* ortaya koyar. Sadece bunlar ile birincil *ousia* açıklanabilir; belli bir insanı açıklamak için ‘insan’ ve ‘canlı’ denmesi onu açıklamanın doğru, usa uygun yoludur. Belli bir insanı açıklamak için niteliğini, durumunu yani diğer kategorileri kullanmak daha uzak açıklama yapmak olur. Bu sebeple öteki kategorilere değil ama ikincil *ousialara* da varlık denebilir.

Öte yandan ilk varlıklar öteki nesnelerin hepsi için taşıyıcı olmalarından ötürü asıl anlamdaki varlıklar diye belirtilir; ilk varlıkların öteki her nesne karşısındaki durumu ne ise, ilk varlıkların türleri ile cinslerinin bütün geri kalanlar karşısındaki durumu öyle olur: Geri kalan her nesne bunlara yüklenir: Belli bir insanın dilbilimci olduğunu söylersen, dilbilimcinin ‘insan’ ve ‘canlı’ olduğunu da söylemiş olursun. Öteki durumlarda da bu böyle (Aristoteles, 2002a, s. 17).

Bütün *ousiaların* ortak özelliği ise bir taşıyıcı içinde olmamalarıdır. İlk *ousia* ne bir taşıyıcı için söylenir ne de taşıyıcı içindedir. İkincil *ousia* taşıyıcı için söylenir ama taşıyıcı içinde değildir. Örneğin ‘insan’ belli bir insan için söylenir ancak belli bir insanın içinde değildir. Belli bir taşıyıcı içinde olanların adı kimi zaman taşıyıcıya yüklenebilir ancak ikincil *ousianın* tanımı da adı da taşıyıcıya yüklenir. Kısaca hem birincil hem ikincil *ousianın* taşıyıcı içinde olmadığı açıktır. Ancak taşıyıcı içinde olmamak sadece *ousianın* özelliğidir denemez. Ayırıcı özellikler de varlık olmadıkları halde taşıyıcı içinde bulunmazlar. Yürüme ve iki ayaklı olmayı örnek gösteren Aristoteles bunların taşıyıcı için söylenebildiğini ama taşıyıcı içinde olmadığını belirtir. Bunlar ‘insan’ için söylenebilirler ama ‘insan’ın içinde değildirler (Aristoteles, 2002a, s. 19). “Ayırıcı özelliğin kendisi için söylendiği şeye ayırıcı özelliğin tanımı da yüklenir; sözgelisi yürüme insan için söylenirse, yürümenin tanımı da insana yüklenecektir – nitekim ‘yürüyen insandır’–” (Aristoteles, 2002a, s. 19).

Aristoteles'in *ousia* dışında saydığı diğer kategoriler; nicelik, nitelik, görelilik, uzam, zaman, durum, iyelik, etkinlik ve edilgenliktir (Aristoteles, 2002a, s. 11). Bunların her birine birer örnek vermek gerekirse; niceliğe ‘iki metre’, niteliğe ‘kırmızı’, göreliliğe ‘yarım’, uzama ‘okulda’, zamana ‘2017’, duruma ‘koşuyor’, iyeliğe ‘şapkalı’, etkinliğe ‘seviyor’, edilgenliğe ‘seviliyor’ örnek gösterilebilir. Bunlar yani kategoriler aslında olan ve bağıntısız söylenebilen her şeydir. Bunlardan başka bağıntısız söylenen bir şey düşünemeyiz. Bunları bir araya getirerek de önerme kurarız ve bütün

bilgimizi de böyle ortaya koyarız. Yani sonuç olarak kategoriler varlığın kategorileri olmanın yanısıra düşünme ve bilginin de kategorileridirler. Aristoteles'in kategorilerinin çalışma için can alıcı noktası da budur. Ne varsa onu düşünüyoruzdur ve ne düşünebiliyorsak onu dile getirebiliriz. Aristoteles'in *Yorum Üzerine*'deki şu ifadesi bize düşüncenin varlığın temsili olduğunu, sesin de düşünceyi temsil ettiğini daha açık bir biçimde gösterir. "Seste olanlar ruhtaki duygulanımların, yazılanlar da seste olanların simgeleri. Yazı herkes için aynı olmadığı gibi, sesler de aynı değil. Bununla birlikte aynı imler için ruhtaki duygulanımlar herkesçe aynı, tasarımları aynı olanların nesneleri de aynı olacaktır" (Aristoteles, 2002b, s. 7).

Ancak dile getirmede varlığı olduğu gibi değil de olmadığı şekilde de söylemek mümkün olduğundan yanlışlık yapılır. Doğruluk ve yanlışlık ruhtaki kavramların da seslerin de bazıları için mümkün bazıları için değildir. Bu Aristoteles'in hem *Kategoriler* hem *Yorum Üzerine*'de değindiği bir meseledir. Doğruluk ve yanlışlık birleştirme ve ayırmada mümkündür. Başka deyişle bağlantılı söylemede doğruluk veya yanlışlık söz konusu olur. Bağintisız söylenenler yani kategoriler tek başına ne doğrudur ne yanlış. Adlar ve eylemler tek başına bir şey ifade etmekte bir şeyin imi olmaktadır ancak ne doğru ne de yanlışlar; örneğin 'insan' ya da 'ak' tek başına doğru da yanlış da değildir (Aristoteles, 2002b, s. 7).

1.1. Boethius Üçgeni

Boethius, Aristoteles'in Organon'undan, özellikle Peri Hermenias'ından etkilenerek Semantik Üçgen olarak da bilinen Boethius Üçgenini oluşturmuştur. Onun *Yorum Üzerine*'de ortaya attığı savı kendi düşüncesi çerçevesinde geliştirmiştir. Ve Boethius Üçgeni Aristoteles'in dil hakikat ilişkisini ortaya koyuş şeklini bu çerçeve ile biçimlendirip varlığının da bu şekilde yıllarca kabul edilmesini sağlamıştır. Aslında Aristoteles ayrımların filozofudur; belki bu kabul bu nedenle kimilerine yüzeysel görünebilir. Ancak Boethius'un onu bu şekilde ifade etmesiyle birlikte Aristoteles'in dil görüşü hâlâ bu şekilde kabul edilmektedir ve dil felsefecileri onu böyle inceler.

Aristoteles'in dil felsefesinin de zaten iki önemli noktası vardır. Bunlardan ilki, Platon'un doğru dil anlayışından farklı olarak Aristoteles'in dilin uzlaşım sal olduğunu belirtmesidir. İkinci olarak Boethius'un sabitlemesinden sonra Boethius Üçgeni olarak anılan dünya - düşünce - dil üçgenidir. Yani, Aristoteles'in *Yorum Üzerine*'deki sesin ruhtaki duygulanımların, yazının da sesin simgesi olduğuna, ayrıca ruhtaki tasarımların da aynı nesneleri simgelediğine dair ifadesinden hareketle oluşmuş üçgen. Boethius'un daha açık ifadesi ile düşünce varolanı temsil eder, söz de düşünceyi temsil eder. Ve yazıyı da buna eklersek yazı da sözün bir temsilidir.

Aristoteles'in *Yorum Üzerine*'nin başında ele aldığı şeyler, kavramlar, söz ve yazı ilişkisi Boethius tarafından ayrıntılı bir şekilde incelenir. Bu ilişkiye bugünkü yaklaşımı da Boethius'un yazdıkları şekillendirmiştir. Bütün Orta Çağ boyunca Boethius'un Augustinus'tan da etkilene rek yaptığı Aristoteles yorumu Antikçağ'a yaklaşımı belirlemiştir. Çalışma boyunca sözü edilen dünya - düşünce - dil üçgeni Boethius'un oluşturduğu bir yapıdır ve dil felsefesi bakımından geçerliliğini yitirdiği söylenemez. Ancak temsil üzerinden kurulan ilişki, felsefe tarihinde zaman içinde değişim göstermiştir.

Şeyler, kavramlar, söz ve yazı sıralaması ontolojik olarak yapılmış bir sıralamadır. Bu felsefede 'şeyler olmadan kavramlar, kavramlar olmadan sözler, sözler olmadan yazılar var olamayacaktır' genel anlayışı hâkimdir. Boethius'un konuşma düzeni dediği bu sıralama tersine çevrilebilir değildir (Meier-Oeser, 2011). Her durumda konuşma düzeni dilsel göstergenin yönünü belirler; yazı sözün, söz kavramın temsilidir; ve kavram şeyleri işaret eder. Yazı bir kenara bırakılarak Boethius'un ünlü üçlü sistemi organize olmuştur; göstergebilimsel üçgen (Meier-Oeser, 2011).

Boethius'tan söz ederken Orta Çağ'ın temel tartışmalarından biri olan tümeller sorunundan söz etmek gerekir. Tümeller sorunu, genel anlamda, tümellerin kalıcı, tözsel gerçeklikler olup olmadığı, tözsel gerçeklikler olduğu kabul edildiğinde ise cisimli mi cisimsiz mi oldukları, son olarak da onların ayrı ya da duyulur şeylerde ve

onlara göre var olup olmadığına dair olan tartışmadır. Bu tartışma sonucunda Orta Çağ filozofları üçe ayrılır. Tümeleler vardır ve şeylerden önce gelir diyenler (*universalia sunt ante rem*). Tümeleler vardır ve şeylerden sonra gelir diyenler (*universalia sunt in re*). Son olarak tümeleler sadece nesnelere verilen adlardır diyen *nominalist*ler (Porphyrios, 1986, s. 31).

Boethius'un da çağdaşları gibi tümelelere ilişkin sorduğu sorular şunlardır: (1) Var mı, yoksa boş kavramlardan mı oluşuyorlar? (2) Varlarsa maddi midirler, tinsel midirler? (3) Eğer onlar tinselse, duyulur şeylerden ayrı mıdır ya da onların içinde ve onlarla bağlantılı mıdır? (Marenbon, 2003, s. 24). Boethius bu sorulara ilişkin olarak ise şu argümanları geliştirmiştir; 1. Gerçekten var olan her şey bir tektir. 2. Aynı anda ortak olan hiçbir şey bir tek olamaz. 3. Cinsler ve türler pek çok kişide aynı anda görülür, ortaktır. 4. Cinsler ve türler gerçekten yoktur, yani sahtedir (Marenbon, 2003, s. 27).

Sonuç olarak diyebiliriz ki Boethius tümeleleri sadece birer ad olarak gören bir nominalist değildir ama onları şeylerden sonra gelen olarak düşünen ılımlı kavram realistlerindendir. Bu Aristoteles'in düşüncelerine paralel bir bakış açısıdır. Aristoteles için de asıl anlamda varlık sadece tek teklerin var oluşudur. Onların tür ve cinslerine de varlık demekle birlikte onlar taşıyıcı içinde değildirler, taşıyıcı olan biricik var olanlara, birincil *ousialara* yüklenebilirler. Buradan da anlayabileceğimiz üzere Boethius, Aristotelesçi bir yaklaşıma sahip olan gruptandır; tümeleler sorununa *universalia sunt in re* olarak yaklaşan gruptandır.

2. Locke'un Dil Görüşü

Locke'un bilgi felsefesini değil de dille ilgili görüşlerini esas alacak bu çalışmada yararlanılacak temel eser, Locke'un *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme* adlı çalışmasıdır. Bu metinde Locke'un temel konusunun bilgi olduğu söylenebilir. Ancak çalışmanın konusu bakımından buradan çıkarılmaya çalışılacak olan Locke'un dil felsefesidir. Locke'un bu bağlamda *Deneme*'nin dördüncü bölümünde incelediği bilginin aktarılabilmesi meselesi yol göstericidir.

Locke’un gösterge öğretisi olarak adlandırılabilen “zihnin şeyleri anlamak veya bilgisini başkalarına aktarmak için kullandığı imlerin doğasını incelemek” (Locke, 2004, s. 495-6) işi, onun gösterge anlayışının temelidir. Bu semiotik ise hem ideleri hem sözcükleri kapsar. İncelemeye idelerden başlamak yerinde ve uygundur, zira sözcükler idelerin imleridirler. Ancak Taylan Altuğ’un dediği gibi Locke’un gösterge öğretisinde yalnızca sözcüklerin değil, idelerin de gösterge olarak düşünülebileceği gözden kaçmamalıdır (Altuğ, 2008, s. 26).

Locke için, ideler ve sözcükler bilginin en önemli araçlarıdır. “Esas olarak kullandığımız göstergeler ya ideler ya sözcüklerdir” (Locke, 2004, s. 496). Altuğ’un düşüncesine göre Locke sözcüklerle düşüncelere eşit önem atfeder. Ancak bu çalışmada Locke’un sözcüklerle düşüncelere eşit önem verdiği görüşüne itiraz edilecektir. Çalışmada önce ideler sonra sözcükler incelendikten sonra ayrıntılı olarak ele alınacak bu itirazın nedeni, kısaca, Locke felsefesinde idelerin sözcüksüz de var olabilmesi, sözcüklerin idelerin ikincil bir temsili olmasıdır. Sözcüklerin doğrudan imlediği idelerdir, gösterge işlevleri de ideye bağımlıdır. Bu nedenle çalışmada öncelikle ideler sonra sözcükler incelenecektir.

2.1. Locke Felsefesinde İde

Locke anlığı araştırırken amacının “insan bilgisinin kaynağını, kesinliğini ve genişliğini, bunun yanı sıra da inancın, sanının, onaylamanın temellerini ve derecelerini araştırmak” olduğunu, ancak zihnin fizyolojisini, ya da özünü, işleyişinin bedendeki diğer duyularla bağlantısını vb. araştırmasının dışında tutacağını belirtir (Locke, 2004, s. 67). Locke insanın ayırt etme yetilerini inceledikleri nesne üzerinde kullandıkları sırada ele almanın amacı için yeterli olduğunu söyler. İnsanlar birbirinden oldukça farklı inançlara sahip olmalarına karşın bunları çürük bir temele dayandırıp tutkuyla savunurlar, bu da Locke açısından şunu gösterir; bir insan ya doğru diye bir şeyin olduğundan ya da doğru bilgiye ulaşmak için gerekli yetilere sahip olduğundan şüphelenmekte haklıdır. Bu noktada sanı ile bilgi arasındaki farkı ve üzerinde kesin bilğimiz olmayan konularda onayımızı neye göre

düzenleyeceğimizi ortaya koymak oldukça önemlidir. Bunu yapmak için Locke izleyeceği yöntemi üç aşamalı olarak ortaya koyar. İlkın, “bir insanın gözlemlediğı ve zihninde bilincine vardığı idelerin, kavramların ya da ne ad vererseniz onların, kaynağını ve anlığın bunları edinme yollarını” (Locke, 2004, s. 68) araştıracaktır. İkincileyin, anlığın bu idelerle edindiğı bilginin neliğı ve kesinlik derecesini, kapsamını ele alıp son olarak da inan ve sanının doğasını inceleyerek, doğruluğı kesin olmayan bir bilgiyi onaylamamızın nedenlerini, derecelerini ele alacaktır (Locke, 2004, s. 68-9). Bilgimizin sınırlarını bilirsek, kesin bilgiye ulaşamayacağımız konularla uğraşarak vakit kaybetmez, ama aynı zamanda bazı şeyleri bilemiyoruz diye de bilme işinden tümnden vazgeçmeyiz.

Amacı insan bilgisinin kaynağını, kesinliğini ve genişliğini araştırmak olan Locke, anlama yetisinin neyi, ne kadar kavrayabileceğinin belirlenmesi ile işe başlar. Düşünme yetisi olarak düşünölebilecek anlama yetisi, düşünme etkinliğinde zihnin dolaysız nesneleri olan ideleri gözden geçirebilir. “İnsan düşündüğü zaman zihninde mevcut olan biricik şey idelerdir” (Altuğ, 2008, s. 26). Locke, ideyi bir insanın düşünmesi sırasında anlığın nesnesi olarak ortaya çıkan her şey için, yani düşlem [phantasm], kavram [notion], tür [species] ya da düşünme sırasından zihnin üzerinde kullanıldığı ne ise onları anlatmak için kullanır (Locke, 2004, s. 71).

Locke için doğuştan olduğı söylenen ideler çocuklarda ve budalalarda olmadığına göre doğuştan ideler yoktur. İdeler doğuştan olamayacağına göre gerek Tanrı gerek töz idesi doğuştan değildir. İnsanların söz ettiğı bir töz idesi vardır, ancak bu ne duyumla ne düşünümle edinilebilir. Aslında töz olarak böyle bir açık idemiz olmadığından, Locke’a göre töz sözcüğüyle neyi dile getirdiğimizi bilmeyiz. Töze ilişkin hiçbir özel, seçik ve somut idemiz yoktur. Buna karşın tözü bildiğimiz idelerin altyapısı ya da taşıyıcısı olarak düşünürüz. Locke’a göre “töz bulanık bir varsayımdan başka bir şey değildir” (Locke, 2004, s. 93-4).

Locke doğuştan ideleri reddeder. İnsan zihni başlangıçta boş bir kağıt (tabula rasa) gibidir. Doğuştan yetiler olsa da ideler, duyum ve düşünümnden gelir. Locke, bilginin kaynağını, duyum (sensation)

ve düşünüm (reflection) olarak ikiye ayırır. Duyumun konusu, dışımızdaki algılanabilir nesneler, düşünümünki ise zihinde olup bitenler, zihin işlemleridir. Algılamak, düşünmek, şüphe etmek, inanmak, usavurmak, bilmek, istemek gibi zihnin çeşitli etkinlikleri düşünümüne örnek gösterilebilir. Locke'a göre bütün kavramlar da (ideler, tasarımlar) bu iki kaynaktan yani duyum ve düşünümünden türerler. İnsan ilk duyu izlenimlerini alır almaz tasarımlara başlar. Onun için denilebilir ki insan bu ilk duyu izlenimlerinden önce ne düşünebilir, ne hayal edebilir. Bu nedenle ruhun hep düşünmekte olduğu doğru değildir. Locke bu ifadeyle, düşünmeyi ruhun öz niteliği (attributum) olarak gören Descartes'a karşı çıkmıştır.

İdeleri sınıflandıran Locke öncelikle basit ideleri ele alır. Basit ideler birleştirilmemiş görünümlerdir. Duyularımızı etkileyen nitelikler şeylerin kendilerinde bir arada olsa bile bunların beyinde ürettikleri idelerin basit ve karışmamış olarak girdiklerini söyleyen Locke, aynı duyumdan iki farklı ide aldığımızda bile bu idelerin ayrı duyumlardan gelen ideler kadar seçik olduğunu düşünür. Örneğin mum parçasına dokunduğumuzda yumuşaklığı ve sıcaklığı seçik ideler olarak algılarız. Basit ideleri zihin üretmez. Basit ideler, zihne ancak iki yolla girebilir; duyum ve düşünüm. Bu yalın ideler anlıkta biriktirildikten sonra istenirse anlık bunlardan karmaşık ideler yapabilir. Ancak anlık kendisi basit ideleri oluşturamaz ve yok edemez. Zihin kişinin daha önce hiç koklamadığı bir kokunun idesini ya da görmediği bir rengin idesini oluşturamaz. Eğer bu mümkün olsaydı bir köre de renkler anlatılabilirdi ya da sağırda seçik ses kavramı bulunurdu. Locke basit ideleri kendi içinde de sınıflandırır. İlk olarak bazı basit ideler zihne tek duyu yoluyla gelir. Örnek vermek gerekirse, renkler ve ışık yalnızca göz yoluyla girenlerdir, ya da ses, gürültü vb. yalnızca kulaklardan girer. İkincisi zihne birden çok duyu yoluyla gelenlerdir. Locke değişik duyuların basit ideleri olarak uzay, uzam, şekil, durgunluk ve devim idelerini söyler, çünkü bunlar hem gözle hem dokunmayla algılanabilen izlenimlerdir. Üçüncüsü yalnız düşünümle gelenlerdir. Düşünümün basit ideleri zihnin öteki ideleri üzerindeki işlemleridir. İdeleri dışarıdan alan zihin bakışını kendi üzerine çevirip edindiği bu ideler üzerinde kendi işlemlerini gözlemlediğinde dışsal şeylerden edindiği ideler kadar

kendi iç gözlemlerinin nesnesi olabilecek ideler edinir. Locke burada algı idesini ve istek idesini örnek verir. Zihnin iki büyük ve önemli eylemidir bunlar; algılamak ya da düşünmek ile istenç ya da isteme. Dördüncü olarak da yollarını kendileri açanlar vardır, bunlar zihne duyum ve düşünümün bütün yollarıyla önerilmişlerdir. Hem duyum hem düşünümün birlikte ürettikleri basit ideler olarsa Locke, haz ve acıyı, benzer şekilde hoşlanma ya da sıkıntıyı, ayrıca varoluş ve birliği, güç idesini ve ardışıklık idesini sayar.

Buraya kadar hep basit idelerden söz edildi. Zihin bunlar konusunda edildir. Ancak Locke basit idelerden başka bir de karmaşık idelerin olduğunu söyler, zihin bunları basit idelerden yapar. Zihin karmaşık ideleri şu üç yolla yapar; birincisi birçok basit ideyi bir bileşik idede birleştirmek ki sonuçta bütün karmaşık ideler böyle yapılmıştır. İkinci olarak basit ya da karmaşık iki ideyi alıp onları tek bir idede birleştirmeksizin ikisinin birlikte bir görünüşünü elde edecek biçimde yan yana getirmek. Bütün bağıntı ideleri böyle yapılmıştır. Üçüncü yol, ideleri kendi gerçek varoluşlarında onlara eşlik eden bütün öteki idelerden ayırmaktır, buna soyutlama denir, zihnin bütün genel ideleri böyle yapılır.

Locke'a göre nasıl birleşmiş ya da ayrılmış olurlarsa olsunlar karmaşık ideler sonsuz sayıda ve sınırsız çeşitlilikte olsa da şu üç başlığa indirgenebilir: kipler, tözler, bağıntılar. Burada kip sözcüğünü alışılmışın dışında kullandığını ama gelenekten ayrılan bir söylemde ya yeni sözcükler yaratıldığı ya da eski sözcüklerin yeni bağlamda kullanıldığı düşünülürse bunun hoş görülebileceğini belirten Locke, nasıl birleştirilmiş olurlarsa olsunlar, kendilerinden var olma olasılığı taşımayan, fakat tözlerin eklentileri ya da etkilenimleri olarak görülen karmaşık idelere kipler der. Kipler arasında da incelenmeye değer iki tür vardır; basit kipler ve karmaşık kipler. Basit kipler bir düzine ya da yirmilik gibi yalnızca aynı basit idenin çeşitleri olan, başka hiçbir ideyle karışmayan kiplerdir. Karışık kipler ise birçok türden basit idelerin bir karmaşık ide yapmak üzere bir araya gelerek birleşmesinden oluşanlardır. Belli renkle şeklin belli bir bileşiminden oluşan ve gözlemcisinde hoşlanma uyandıran güzellik karışık kiplere örnek verilebilir.

Karmaşık kiplerin ikinci başlığı “töz ideleri kendiliklerinden var olan seçik tikel şeyleri temsil etmek üzere oluşturulan basit idelerin bileşimleridir, bunlar arasında, bilinmemesine rağmen var olduğuna inanılmış olan töz idesi, olduğu biçimiyle, her zaman ilk ve başta gelir” (Locke, 2004, s. 145). Örneğin belli türden bir şekil idesiyle devim, düşünme ve usamlama güçlerinin bileşiminin töz idesine eklenmesi bir insanın olağan idesini yapar. Tözlerin de iki tür idesi vardır: birincisi, bir insan veya bir koyun gibi, ayrı varoluşlarıyla, tek tözlerin idesidir; ikincisi bir ordu ya da koyun sürüsü gibi, bunlardan birçoğunu birlikte bulunduran idelerdir.

Locke için töz idelerinin nasıl yapıldığı incelenecek olursa, töz idesinin dayanak olduğundan başka, bizde töze dair ide olmadığını belirten Locke’a göre; töze dair açık seçik idemiz yokken onu kullanmak çocuk gibi konuşmaktır.⁵ Töze dair bulanık ve göreceli bir ide oluşturduktan sonra, tözlerin özel türlerinin idelerini ediniriz; bu deney ve insan duyularının gözlemlenmesiyle, hep birlikte bulundukları saptanan ve bu yüzden dayanağın içsel yapısından geldiği sanılan (bilinmeyen özünden geldiği düşünülen) basit ide, basit ide bileşimlerinin toplanmasıyla olur. İnsan, at, altın, su vb. idelerine böyle ulaşırız. Locke, bu cisimler üzerinde, birlikte bulunan basit ideler olma dışında başka kimsenin olup olmadığını insanların kendi deneyimine bıraktığını söyleyerek yine töz düşüncesini eleştirir (Locke, 2004, s. 204).

Düşünme, usamlama, korkma gibi zihin işlemleri için de benzer bir durum ortaya çıkar. Locke’un düşüncesine göre, zihnimizde olan bu eylemleri bedene nasıl bağlayacağımızı bilemediğimiz için, bunları tin denen başka bir töze bağlama eğilimi gösteririz. Tin tözü de içimizde geçirdiğimiz işlemlerin dayanağı olarak varsaydığımız şeydir.

⁵ Burada ileride verilecek altın örneği düşünülebilir. Çocuklar "altın"a dair seçik ideleri yokken de sözcüğü kullanırlar.

Karmaşık idelerin üçüncü türü olan bağıntılar bir idenin bir başkasıyla birlikte incelenmesinden ya da karşılaştırılmasından oluşur.

Karmaşık idelere kavram denmesi Locke’a göre, bunların kaynaklarının ve sürekli varoluşlarının şeylerin doğasında değil de insanların düşüncesinde bulunmasından ve bunları yapmak için zihnin, bunların değişik bölümlerini, gerçek bir varoluşları bulunup bulunmadığına bakmadan birleştirerek bunlara anlıkta varoluş kazandırmasının yeterliymiş gibi oluşundan gelir (Locke, 2004, s. 197). Locke’a göre karmaşık kiplerin bölümlerini tek idede birleştiren addır. Örnek olarak yaşlı birini öldürmek de babayı öldürmek kadar karmaşık bir idedir; ancak ikinciye baba-katli dendiği için, spesifik bir adı olduğundan tek bir ide gibi görünür.⁶

Karışık kipler yapmanın nedenini de dilde bulan Locke, insanların düşüncelerini birbirine hızlı, kolay iletebilmesi için genellikle konuşmalarında ve yaşamlarında sık kullandıkları ide topluluklarından karmaşık kipler yaptıklarını ve sık kullanmadıkları içinse karmaşık idelere yeni adlar vermek yerine gerektiğinde onları oluşturan basit idelerin adlarını saydıklarını belirtir (Locke, 2004, s. 198-9).

Locke’un ideleri düşünmenin nesnesi olmak bakımından tamamen özneye bağlı görünmektedirler. İdelerin doğuştan olmadığını düşünen Locke’un, basit ideler dışındaki ideleri zihin işlemleri ile oluşturulmuş olarak ortaya koyması Altınörs tarafından bir çelişki olarak ortaya konulmaktadır (Altınörs, 2016, s. 29-30). Ayrıca Greenlee de “Locke’s idea of İdea” makalesinde bunu tartışmaya açık bulmaktadır (Greenlee, 1967, s. 3) Bu çalışmada ise idelerin özneye bağlı olduğu düşünülmemektedir. Locke aslında bir gerçek varlık alanını kabul ettiği ve idelerin deneyden geldiğini ileri sürdüğü için, ideler zihnin olduğu kadar nesne veya içeriğin de

⁶ İngilizce’de baba-katli parricide’dır, yani tek sözcükle imlenir.

bilincidirler ve gerçek varlık alanına aittirler. Burada Altuğ'un düşüncesine katılarak ideleri gösterge yapanın da bu ikili yapıları olduğu düşünülmektedir; "İdeler, zihnin, düşünme edimi içerisinde ilişkili olduğu gerçekliğin göstergeleridir" (Altuğ, 2008, s. 28).

Tam da bu ifade bir kez daha çalışmanın ana fikrini desteklemektedir; ideler hakikatin sözcükler idelerin göstergeleri oldukları ölçüde Locke Aristoteles ile oldukça paralel şekilde Boethius Üçgenine bağlıdır. Dil düşünceyi, düşünce dünyayı temsil eder. Altuğ, idelerin zihin ile gerçek varlık arasındaki konumunun ardında bir temel kabul bulunduğunu belirtir: "Özne dış dünyayı doğrudan doğruya değil, ancak dış dünyadaki nesne ve olguların temsilcisi olarak iş gören ideleri aracılığıyla deneyimler" (Altuğ, 2008, s. 28). İdeler ile sözcüklerin gösterge olmaları farklılık taşır. İdeler duyular aracılığıyla var olurlar ki bu da bilginin gerçekliğini garantiler. Ancak sözcükler, Aristoteles'in de düşündüğü gibi Locke'ta da uzlaşım yoluyla ideleri temsil ederler; dilden dile farklılık göstermeleri de bunun bir kanıtıdır.

2.2. Locke Felsefesinde Sözcükler ve Dil

Locke dili ele alırken bunu sözcükleri inceleyerek yapar. *Deneme*'nin bir bölümü sözcüklere ayrılmıştır ve bu denemenin dil üstüne olan bölümüdür. Altuğ, Locke'un bilginin dille ilişkisinin öneminin farkına vardığından *Deneme*'nin bir bölümünü sözcüklere ayırdığını düşünür (Altuğ, 2008, s. 29). Bu doğru olmakla birlikte bundan şu sonuç da çıkarılabilir; Locke, dili kendisi için değil, bilgi için bir araç olarak, bir temsil olarak ele aldıği için incelemiştir. Bilgiyi iletmek için önemli ve gerekli bir araç olsa da yine de dil bir araçtır düşüncesinden çıkılmamıştır.

Temele öncelleri ve çağdaşları gibi sesi koyan Locke, sözcükleri idelerin imleri olan düzenli sesler olarak ortaya koyar (Locke, 2004, s. 284). Bu anlayışı, Locke'un birim olarak sözcüğü ele aldığını göstermesinin yanı sıra, dili yazıdan ziyade ses olarak anladığını da açıkça gösterir. Bunun dönemi bakımından olağan olduğu düşünülebilir. Ancak yirminci yüzyılda bu konuda geliştirilecek farklı bakış açıları düşünülerek, burada bu vurgu yapılmıştır. Locke, insanlarda bulunan dil yetisinin önemini şöyle

ifade eder; “İnsanı toplumsal bir varlık olmak üzere yaratan Tanrı, ona yalnızca kendi türünden olanlarla birlikte yaşama eğilimi ve zorunluluğu vermekle kalmamış, toplumun en güçlü aracı ve ortak bağı olacak dili de vermiştir” (Locke, 2004, s. 284). Locke’un dili toplumun en güçlü aracı olarak ifade etmesi dile verdiği önemi gösterir. Ancak buradaki araç kelimesine dikkat edilmelidir, bu çalışma açısından araç kelimesi önemli bir göstergedir; Locke da dili araç olarak görmektedir. Sözcükler ideleri imleyen düzenli sesler olduklarından, dilin var olanı temsil eden bir araç olmanın ötesine geçemediği anlaşılr. Bu, Locke’un kendi ifadesi üzerinden daha net biçimde görülebilir; sözcüklerin “... düzenli sesler olmasının dışında, insanın bu sesleri kendi içsel kavramlarının imleri olarak kullanabilmesi ve onları kendi zihnindeki idelerin imleri yapabilmesi, böylece bunları başkalarının da tanınması ve insanların zihinlerindeki idelerin birbirine aktarılabilmesi zorunluluğu vardır” (Locke, 2004, s. 284). Boethius Üçgeni çerçevesinde düşünürsek Locke’un dil görüşü Aristoteles’inkine benzemektedir; var olanlar, ideler, sözcükler üçgenin üç köşesidirler ve aralarında temsil ilişkisi geçerlidir. İdeler zaten duyum ya da düşünüm yoluyla olanı imlerler ve sözcükler de ideleri imlerler. Açıkta bir şey kalmaz.

Kısaca yukarıdaki ifadelerle özetlenebilecek olsa da Locke’un dil görüşünü, ayrıntılı ide görüşü ile birlikte nasıl şekillendirdiği incelenmelidir. Locke’a göre sözcüklerin yararı im olmasından geçer, ancak tikel imler olarak yeterince işe yarar değillerdir; onların asıl yararı geneli imleyebilmelerinden kaynaklıdır. Dilin yetkinliğini sözcüklerin geneli imlemesinde gören Locke için bu gayet açıktır; her tikel şeyin tek bir seçik adı olsa, yaşanacak kullanım güçlüğü ortadır (Locke, 2004, s. 284). Locke bunu ide görüşü ile şu şekilde ilişkilendirir; genel idelere genel adlar bulunmuştur, tikel ideleri imleyen adlar ise tikel kalmıştır (Locke, 2004, s. 285). Bunun yanı sıra her türden idenin eksikliğini imleyen adlar vardır; “hiç” gibi. Buradan hareketle bu sözcüklerin bir ide imlemedikleri ya da ide ile ilişkili olmadıkları düşünülemez. Locke’un görüşü, öyle olsa bu sözcüklerin anlamsız olacağı yönündedir. “... oysa bunlar olumlu idelerle ilgilidir ve onların yokluğunu imler” (Locke, 2004, s. 285). Boethius’un şablonu

üzerinden tekrar ele alınırsa, bazı sözcüklerin olumlu idelerin yokluklarını imleme durumu, Locke'un sisteminde açık yaratmaz; olanı ya da olmayanı imlediklerinden onlar hâlâ imdir; yani temsildir. Locke'un dil görüşü Boethius üçgenine uygundur. Locke tipik bir empirist olarak sözcüklerin kaynağını da duyulur idelerin imlenmesinde bulur. Bu kavrayışı daha önce ideyi duyum ve düşünüm yoluyla reel var olandan hareketle kurmuş olmasına paraleldir. Sözcüklerin kaynağının duyulur ideler olmasını ve duyulara uzak görünen kavramların dahi aslında duyulardan kaynaklandığını gözlemlemek, Locke'a göre bize bilginin kaynağı konusunda da kanıt olacaktır (Locke, 2004, s. 285).

Locke'un dili bir araç olarak gördüğü daha önce belirtildi. Locke, "dilın bir öğretim ve bilgi aracı olarak kullanımı ve gücünü" anlamak için; ilkin, adların dildeki dolaysız işlevini ve ikinci olarak, şeylerin cins ve türlerinin incelenmesi gerektiğini düşünür (Locke, 2004, s. 286). Çünkü bilgi önermelerle kurulur ve ifade edilir, dolayısıyla sözcüklerle doğrudan ilgilidir (Locke, 2004, s. 286-7).

Sözcükler iletişim için gereklidir. İnsandaki düşüncelerin bazıları diğer insanlarda da bulunsa da bu düşünceler kişinin içindedir, onları başkalarına aktarmak için gereken dışsal duyumsanabilir imler ise sözcüklerdir. Tekrar edilmesi gerekirse, sözcükler düşüncenin duyumsanabilir halde olan imleridir. Bu ise sözcük ile ide arasında doğal bir bağlantı olmasından ileri gelmez; belli sözcüklerin belli ideleri imleyecek biçimde istençli bir şekilde düzenlenmesinin sonucudur (Locke, 2004, s. 287). Burada söz konusu olan, Aristoteles'teki uzlaşma fikridir. Dikkat edilirse Platon'daki doğal bağ ise reddedilmektedir. Sonuç olarak Locke'a göre, "sözcüklerin kullanımı onları idelerin duyulur imleri yapar; ve sözcüklerin yerini tuttukları ideler de onların uygun ve dolaysız imlemleridir" (Locke, 2004, s. 287).

Locke için sözcükler idelerin imleri olmakla birlikte öncelikle kendilerini kullananların idelerinin imleridirler; yani bireysel imlerdir. Ancak daha sonra toplumsal bir karakter kazanabilirler. Çünkü bir insan başkası ile öncelikle kendini anlatmak için konuşur. Locke bunu çocukların kelimeleri ilk

öğrenme ve kullanmalarını göstererek kanıtlamaya çalışır. Bir çocuğun altın sözcüğünü öğrendiğinde onun sadece parlak, ışıltılı bir sarı rengi imlediğini düşünürse altın rengi olan her şeye altın der, başkası ağırlığını da öğrenip, altın rengi ağır olan her şeye, bir başkası eriyebilirliğini de anlayıp, parıltılı sarı renkli, eriyebilir, ağır her nesneye altın der. Bu bize gösterir ki “çocuklardan her biri, o sözcüğü uyguladığı ideyi anlatmak istediği durumlarda hep aynı altın sözcüğünü kullanır; fakat her birinin onu yalnızca kendi idesine uyguladığı, onu, kendinde bulunmayan bir karmaşık idenin yerini tutan bir im yapacağı açıktır” (Locke, 2004, s. 288- 9).

Sözcükler uygun ve dolaysız olarak sadece konuşanın zihnindeki ideleri imliyor olsa da insanlar düşüncelerinde onlara başka iki şeyle gizli bir bağlantı yüklerler (Locke, 2004, s. 289). Locke’a göre bu gizli bağlantılardan ilki, kullandıkları sözcüklerin karşısındakilerin zihnindeki ideleri de imlediğini varsayarlar. Diğer türlü iki ayrı dil olup konuşma boşuna olurdu. İkinci gizli bağlantı ise kişilerin sözcüklerinin kendi idelerinin değil de gerçekteki şeylerin yerini tuttuğuna inanmalarıdır (Locke, 2004, s. 289). Locke “sözcüklere zihnimizdeki idelerden başka şeylerin yerini tutturduğumuz zaman, bunun sözcüklerin kullanımını saptıracağını ve imlemlerine kaçınılmaz bir karanlık ve bulanıklık getireceğini” belirtir (Locke, 2004, s. 289).

Locke Boethius Üçgenine sıkı bir şekilde bağlıdır. Burada şu çıkarım yapılabilir. Sözcükler şeylerin yerini tutamaz; arada düşünce dolayımı vardır. Sözcükler idelerin, ideler şeylerin yerini tutar. Dil, temsilin temsilidir. Locke, insanların sözcüklerin zihnindeki ideleri değil de doğrudan şeyleri imliyor yanılsamasının nedenini ise “alışkanlıkla” açıklar. Bir sözcüğü sürekli kullanınca, o sözcüğü duyduğumuzda imlediği ideye gitmemize rağmen, sanki sözcük ideye götürmüş değil de nesnenin kendisini algılayıp o ide uyanmış gibi düşünür ya da duyumsarız. Bir bakıma zihindeki hızlı geçişle bağlantıyı tersten kurduğumuz söylenebilir. Aslında sözcük bizde nesneyi temsil eden ideyi uyandırır, ama biz sanki adı duyduğumuzda o ideyi nesne uyandırmış gibi nesneyi düşünürüz. En doğru ifadeyle, dolayımı düşünmeden adın nesneyi temsil ettiğini

varsayarız ki bu Locke'un ifadesiyle zihnin imleri için "bulanıklık ve karanlık" (Locke, 2004, s. 289) demektir.

Sözcüklerin bir anlamı olduğuna göre, ses ile ide arasında bağlantı vardır ve alışkanlık gereği o bağlantıyı çok düşünmeden sözcük ile şey arasında dolaysız bir bağlantı varmış gibi, sözcükleri o cisimlerin kendisi imiş gibi düşünerek sözcükleri kullansak da sözcükler idelerin yerini tutar. Sözcükler ile ideler arasındaki bağ ise bir "karar" ile olur (Locke, 2004, s. 290) diyen Locke'un uzlaşma gönderme yaptığı düşünülebilir.

Burada Locke'un söylediklerinde bu çalışma açısından en ilgi çekici yan, sesleri öğrenip çocukluktan gelen bir alışkanlıkla onları kullandığımızdan ve onların imlerini saptama konusunda da dikkatli davranmadığımızdan, insanların çoğunun şeyleri incelemek istedikleri zaman bile dikkatlerini şeylere değil, sözcüklere verdiklerini söylemesidir (Locke, 2004, s. 290). Yani Locke'un şeyler, ideler ve sözcükler arasındaki kesin sınırlar var ve şeyleri idelerinden ve sözcüklerinden bağımsızca incelenebilir görerek kendi bilgi/varlık görüşünü ortaya koyduğu söylenebilir.

Locke'un anlaşma var olduğuna göre, sözcüklerin ideleri konusunda bir uzlaşma fikrini kabul ettiğini ama yine de sözcüklerin aslolarak ya da başka deyişle, dolaysızca imlediği tek şeyin konuşanın kendi ideleri olduğu görüşünde olduğu söylenmelidir. Çünkü Locke için, kimsenin sözcüğü istediği biçimde kullanma (genel ve özel biçimi dışında kullanma) özgürlüğü elinden alınamaz ve bu durumda kişi sözcüğün, başkasının zihninde de aynı şeyi imlemesini sağlayamayacaktır. Ama sözcüğü doğru ide yerine kullanmayan birinin doğru konuşmuş olmayacağı yönünde bir sınır olduğu elbette su götürmez. Yani bir uzlaşma var olmasına vardır, yine de birinin sözcüğü kullanımında imlediği onun bireysel ideleridir (Locke, 2004, s. 290-1).

Burada Aristoteles'in tür, cins ve benzeri ayrımları yapması gibi Locke da sözcüklerin genelliğini/tikelliğini araştırmaya koyulur. Bu sayede sözcüklerin neyi imlediği ve imleme işlemini ne şekilde gerçekleştirdiği daha net görülebilir. Locke, var olan şeylerin hepsi tikel olduğundan onları imleyen sözcüklerin de tikel olması

usa uygun sanılsa da, gerçekte durumun tam tersi olduğunu belirterek bu incelemeye başlar. “Sözcüklerin en büyük bölümü geneldir” (Locke, 2004, s. 291). Bu bütün dillerde ve us gereği böyledir. Çünkü her tikel şeyin tek bir adının olması mümkün olmadığı gibi işlevsel de değildir. Çünkü belleğin her tikel şeyi ve onu imleyen sözcüğü anlıkta saklayabilmesi insan kapasitesini aşar, üstüne bu durum başkalarıyla olan iletişimi kolaylaştırmayacaktır.

İnsanlar adları, ancak anlaşılabilmek için öğrenirler ve onları başkalarıyla konuşurken kullanırlar; bu da ancak alışma ve anlaşma yoluyla, benim konuşma organımla çıkardığım sesin, onu işiten kimsenin zihninde, konuşurken benim o sesi uyguladığım ideyi uyandırdığı zaman yapılmış olur. Tikel şeylere uygulanan adlarla bu yapılmış olmaz; o durumda zihninde ideler olan yalnızca ben olacağımdan, benim dikkatimi çekmiş olan tikel şeylerin hepsini bilmeyen birisi için imleyici ya da anlaşılabilir olamaz (Locke, 2004, s. 292).

Locke epistemolojisi gereği her tikel şeyi ayrı adla imlemek mümkün olsaydı bile bunun yararsız olacağını ortaya koyar. Çünkü bilgi tikellerden elde edildiği halde genele ilişkin olmalı ve böyle ortaya konulmalıdır (Locke, 2004, s. 292). Basitçe örneklemek gerekirse; tek bir portakalı inceleyerek portakal hakkında genel hiçbir yargıya ulaşamasaydık, o tek portakalı incelemenin de anlamı kalmazdı. Bilgideki hedef genel ifadelere ulaşmaktır ve inceleme bu sebeple genel kavramlar yani türlere verilen genel adlarla yapılır. Ancak bu her durumda böyle değildir. İnsanlar özellikle kendi türü söz konusu olduğunda tikel ad kullanmayı daha uygun bulur. Her tek kişinin ayrı adı vardır ve bu sayede bireyler birbirinden seçik olarak ayrılır (Locke, 2004, s. 292). Benzer şekilde ülkeler, kentler, dağlar, ırmaklar da tikel adlar alır; çünkü onların da seçik olarak belirtilmesi gereken durumlar sıklıkla ortaya çıkar (Locke, 2004, s. 293).

Locke’un genel terimleri ele alışı ise genel ideleri ele alışı gibidir. Genel terimler, sözcüklerin genel idelerin imi yapılması ile olur ancak; genel ideler aslında genel idelerden soyutlama yoluyla

elde edilir (Locke, 2004, s. 293). Yukarıda Locke’un ideleri ele alışı incelenmiş olduğundan tekrar üstünde durulmayacaktır, bunun bir soyutlama olduğunu belirtmek yeterlidir. Sözcükler sonuç itibarıyla soyutlama yoluyla “birden çok bireyi temsil etmeye yetenekli kılınırlar” (Locke, 2004, s. 293).

Locke bunu ilk çocuklukta yapmaya başladığımızı belirtir; çocuklar, aslında başkalarının da yaptığı gibi birçok tikelin aynı biçimde pay aldığı bir ide kurarlar ve buna genel bir ad vererek de genel bir ideye ulaşırlar (Locke, 2004, s. 293-4). Sonuçta bu karmaşık idelerin kendilerine özgü yanlarını atıp ortak şeyleri saklayarak yapılır (Locke, 2004, s. 294). “Genel yapıların sadece soyut ideler” (Locke, 2004, s. 294) olduğunu belirten Locke tikellerden genelleştirme, soyutlaştırma yapı yapı kavramlara ulaştığımızı, bunun dışında kavramlara bir köken bulunamayacağını düşünür. Örneğin Ayşe, Ali, Mustafa gibi tek tek insanlardan, Aristoteles’in deyimiyle gerçeklikte var olan birincil *ousialardan* yola çıkarak onların tikel varoluşlarına ait özellikleri atıp hepsinde ortak olanları almak suretiyle ‘insan’ kavramına ulaşırız. Benzer şekilde bahçede bağlı duran attaki, İskender’in atı Bukephalos’taki, çiftlikte gördüğümüz attaki tikel özelliklerle değil ama tüm atlarda gördüğümüz özelliklerle ‘at’ kavramını oluştururuz. Daha sonra ise ikisini yani at ve insanı ayıran özellikleri bir yana bırakarak bu iki kavrama da uygun olan ‘hayvan’ kavramına ulaşırız. Locke genelleştirme yaparak buradan ‘canlı’, ‘beden’, ‘cisim’, ‘varlık’ ve ‘şey’ gibi daha genel kavramlara da ulaşabileceğimizi belirtir. Büyük skolastik türler cinsler tartışması Locke için basit bir problemdir, mesele tümüyle, birbirlerine göre daha az ya da çok, belirli kapsamı olan soyut idelerin adlar almasıdır. “Kesin ve değişmez bir şey varsa o da daha genel olan her terimin, kendi içerdiği idelerin bir bölümünden başka bir şey olmayan belli bir ideyi imlediğidir” (Locke, 2004, s. 295).

Tanımlarda cinsin kullanılması Locke için bir zorunluluk değildir. Bu konuda Locke Aristoteles’ten ayrılır. Mantıkçılardan farklı düşündüğünü dile getiren Locke çok yararlı ya da zorunlu olduğundan değil, işi hızlandırdığından cins kullanılarak tanımlama yapıldığını söyler. Locke içinse, “en iyi tanımlama tanımlanan

terimin imleminde birleşmiş olan yalın ideleri sayıp dökerek yapılır” ancak insanlar alışkanlık ve çabuk olmak isteği ile cins ve ayırım aracılığıyla tanımlama yapar (Locke, 2004, s. 296). Aslında en iyi tanımlama yolu olmasa da skolastik tanımlama metodunun iş gördüğünü belirten Locke bunun nedenini ise şöyle açıklar; “tanım, söylendiği gibi, bir sözcüğün, anlamı ya da yerini tuttuğu ide kesinlikle bilinecek biçimde, başka birçok sözcükle açıklanmasıdır ve diller her zaman, her terimin imlemi başka iki terimle sağın ve açık olarak açıklanabilecek biçimde, mantık kurallarına uygun olarak oluşmamışlardır” (Locke 2004: 296).

Cinslerin yanı sıra genel ve tümel meselesine bakarsak Locke için bunlar anlığın ürünleridir, ister ideleri ister sözcükleri göz önünde bulunduralım, şeylerin gerçek varoluşunda genel ve tümel yoktur.

Sözcükler, genel idelerin imleri olarak kullanıldıkları ve böylece birçok tikel şeye eşit biçimde uygulanabilir oldukları zaman geneldirler; ideler de birçok tikel şeyin temsilcileri oldukları zaman genel olurlar; fakat tümellik, her biri kendi varoluşunda tikel olan şeylerin kendilerinde, hatta imlemlerinde genel olan sözcükler ve idelerde bulunmaz. Bunların imlemi insan zihninin onlara eklediği bir bağıntıdan başka bir şey değildir (Locke, 2004, s. 296-7).

Bu tümelliği öz ile bağlantısında düşünerek Locke “soyut idelerin cinslerin ve türlerin özleri” olduğunu belirtir (Locke, 2004, s. 297). Genel sözcükler her biri zihinde bir türü imleyen soyut idelerdir, bu imleme özelliğini ise var olan tekillerin bu ime uygunlukları görüldükçe hepsinin o adın ya da aynı şey olan o türün altında toplanması ile kazanırlar. Bundan da türün soyut ide olduğu görülür. Locke, bunu söylerken şeylerin benzerliğini yadsımadığını, ama türün temelinde şeylerin benzerliği olsa da yine de anlığın ürünü olduğunu dile getirir. Locke, “anlığın şeyler arasında gözlemlediği benzerlikten yararlanarak soyut ve genel ideler yaptığını” belirtir (Locke, 2004, s. 297). Çünkü sonuçta gözlemlediğimiz şeyler tek tek

şeylerdir, türler değil. Bu tek tek şeyler ile türün özü arasındaki bağ zihindeki soyut ideden başka bir şey de değildir.

Bu durumda adları ya da türleri birbirine yakın olsa bile iki farklı ad altında toplanmışsa, şeyler öz bakımından da birbirinden uzaktır. Kısaca Locke için “her seçik soyut ide bir seçik özdür” (Locke, 2004, s. 298). Ama burada özün iki farklı anlamını ele almak gerekir. Locke bunları gerçek ve adsal öz olarak ayırır. Gerçek öz;

bir şeyin her ne ise o olmasını belirleyen asıl varlığı olarak görülebilir. Böylece şeylerin, bilinebilir niteliklerinin kendisine bağlı olduğu, içsel ve genellikle (cisimlerde) bilinemez olan yapısına onların özü denilebilir. Bu, sözcüğün varlık anlamına gelen ilk biçimi olan *essentia*'da görüldüğü gibi, ilk anlamıyla, bir şeyin özgül varoluşunu imler (Locke, 2004, s. 299).

Adsal öz ise, işte yukarıda bahsedilen şeylerin tür ve cinslerine göre öbeklenirken aldıkları ad yani seçik soyut idedir. Burada gerçek öz olarak sözü edilen kavram, bir şeyin her ne ise o olan asıl varlığı olması bakımından, Aristoteles’in *eidosa*na karşılık gelir. Adsal öz ise Aristoteles için ele alınırsa ancak ikincil *ousia* olan cins, tür adları olabilir.

Locke için ad ile adsal öz arasında sarsılmaz bir bağ vardır ve tikel bir şeye türünün adı ancak bu adın imlediği soyut ide uygun düşüyorsa verilebilir. Yani zaten, adsal öz o tikelde varsa şey, o türün adını alabilir. Bu anlamda Locke öz olarak temele adsal özü alır. Ona göre, özlerin değişmezliği öğretisi de bunu kanıtlamaktadır, ad aynı kaldığı sürece o adın altına giren tikel olmasa bile özün değişmemesi, aynı kalması özün ancak soyut ideler olduğunun kanıtıdır (Locke, 2004, s. 300-2).

Sonuçta bütün sözcükler zihindeki ideleri imlemektedirler. Ancak Locke adlar arasında neyin adı olduklarına göre de ayrımlar yapmaktadır; basit idelerin, kiplerin ve cisimlerin, ayrıca karmaşık kiplerin ve bağıntıların adları birbirinden farklıdır. Öncelikle basit ide adlarını incelemek gerekirse, Locke için, basit ide ve cisimlerin

adları, gerçek varoluşu anımsatır. Locke, basit ide ve cisimlerin adlarının dolaysızca imlediği soyut idenin yanı sıra, özgün biçimlerinin kendisinden türediği gerçek varoluşu da anıştırdığı, ancak karmaşık kiplerin adlarının bunu yapamadığı, zihindeki idede son bulunduğunu, yeni bir düşünceye götürmediğini belirtir. Basit ide ve kiplerin adları hem gerçek hem adsal özü imlerler. Doğal nesnelerin adları ise böyle değildir; onlar, sadece türlerin adsal özünü imlerler. Ayrıca basit ide adları tanımlanamazlar. Bütün karmaşık ide adları ise tanımlanabilir. Her birinin tanımlanamaması normaldir, yoksa bu tanımlama süreci sonsuza giderdi. Karmaşık ideler içince durum tersidir. Bunlar birçok basit ideden oluştuklarından, parçalarının idelerinin imleri sayılarak tanımlanabilirler (Locke, 2004, s. 302-6).

Basit idelerin adları incelendikten sonra ikinci olarak karışık kiplerin ve bağıntıların adları incelenip, onlarda farklı sonuçlarla karşılaşılır. Bunlar da diğer adlar gibi soyut ideleri imler. Ancak bunların imlediği ideleri anlık yapmıştır. Anlık basit idelerin türünü yapmaz, basit ideleri varlıkların kendine sundukları gibi alır. Başka deyişle burada gerçek öze uygunluktan söz edilemez. Locke, karışık kiplerin özlerinin belli bir modele ya da gerçek varoluşa bağlı olmadan yapıldığını belirtir. Karmaşık idelerin yapımı Locke'a göre üç adımdan oluşur; belli sayıda idenin seçilmesi, aralarında bir bağlantı kurulup tek idede birleştirilmesi ve üçüncü olarak bu birleşimin bir adla bağlanması (Locke, 2004, s. 308). Bu şekilde yapılması karmaşık idelerin varoluştan önce geldiğini apaçık göstermektedir.

Karışık kiplerin idelerinin, bu türün herhangi bir bireyinin varoluşundan önce yapılabildiğini, soyutlandığını, bunlara adlar verildiğini ve böylece bir türün oluşturulabildiğini düşünen bir kimse, bu tür idelerin doğadaki özgül örneklerden bağımsız olarak zihinde bir araya getirilmiş istençli ide toplulukları olduğundan kuşku duymaz (Locke, 2004, s. 308).

Bu elbette, karmaşık idelerin rastgele ve nedensiz yapıldıklarını göstermemektedir. Belli ideleri seçip birleştirip onlara ad verme dilin amacına uygun gerçekleşmektedir. Locke için dilin ilk amacı olan iletişimi kolaylaştırmak için karmaşık ideler yapılır. Böylece tek idede toplanmış birçok ide az sesle ifade edilebilir. Karmaşık idelerin yapılması bu anlamda insanların ihtiyaçlarına bağlıdır. Locke değişik dillerden çevirisi yapılamayan sözcükleri de bunun bir kanıtı olarak görür. Bazı toplumlarda kültür ve gelenekleri gereği başka toplumlarda ihtiyaç duyulmayan özgül ideler yapıp kullanılması, diğerlerinde ise onun karşılığı tek bir karmaşık idenin ve adının olmaması, birçok ide ile ifade edilmesi bize bunu gösterir. “Eğer bu türler, iletişimde kolaylık sağlamak için ve ad vermek üzere, zihnin yaptığı ve soyutladığı şeyler olmayıp da doğanın değişmez ürünleri olsalardı, durum böyle olmazdı” (Locke, 2004, s. 310).

Locke, türlerin iletişim için yapıldığına sürekli vurgu yapar; onları doğanın düzenli ve değişmez biçimde yaptığı, gerçek varoluşu olan şeyler olarak görmemek önemlidir. Türler ve cinsler “yapay ürün”lerdir (Locke, 2004, s. 310). Karışık kiplerdeki ideleri birleştiren ve bağlayan, onu tür yapan ise addır. Karışık kipler söz konusu olduğunda, türleri ile özleri ve genel adları arasındaki bağıntı, özlerinin saklanması ve sürdürülmesinin adla yapıldığı düşünüldüğünde daha iyi anlaşılır. Locke’a göre birliği oluşturan zihin olsa da onu bir arada tutan düğüm addır (Locke, 2004, s. 310-1).

Karışık kipler de anlığın ürünüdür, onların kaynağı da zihindir. ‘Adalet’ ya da ‘minnettarlık’ı örnek veren Locke, bunları kavrarken soyut ideler üzerinde durduğumuzu ‘at’ ya da ‘demir’ örneğinde olduğu gibi zihinden öteye gidip bize bu ideleri sağlayan şeylerin kendilerine de bakmadığımızı belirtir. Karışık kip türlerinin cisim idelerine göre daha özel biçimde anlığa bağlı olmasından ötürü onların özlerine notion [kavram] gibi özel bir ad verilir (Locke, 2004, s. 311-2).

Karışık kip adları tamamen zihin ürünü olduklarından her zaman gerçek özlerinin yerini tutarlar. Bu soyut idelerin yapımının onların gerçek varoluşları ile hiç ilgisi bulunmamasından kaynaklanmaktadır. Karmaşık kip adları, zihnin oluşturduğu karmaşık ideler dışında bir şeyi gösteremez; anlatabilecekleri sadece bunlardır. Bu durumda gerçek öz ile adsal öz karmaşık kipler söz konusu olduğunda tamamen aynı olur. Ayrıca Locke’a göre, bu tip idelerin adları genellikle idelerin kendilerinden önce öğrenilir. Dillerin başlangıcında durum tersidir, önce ide kurulup sonra ona ad verilmiştir, ancak dil öğrenirken önce soyut idenin adını duyup sonra kendileri öğrenilmektedir. Bunu çocukların dili öğrenmelerini düşünerek kolayca görebiliriz. Ya da Locke’un ‘utku’ sözcüğü üzerinden verdiği şu örnekle; bu soyut ideyi kaç kişi adını işitmeden önce kurmuştur (Locke, 2004, s. 312-3).

Son olarak Locke karışık kipler için ele aldıklarının hepsinin bağıntılar için de geçerli olduğunu söyleyerek onları ayrıca ele almayı gereksiz görür. İncelemesine nesne adları ile devam eder. Nesne adlarını da diğer genel terimler gibi ele alan Locke; onların da türlerin yerini tuttuğunu belirtir. “Bu da onların, içinde birçok tikel nesnenin uyduğu ya da uyuşabileceği, bu yüzden de bir ortak kavram içinde düşünölmeye ve bir tek adla imlenmeye elverişli olan karmaşık idelerin imi yapılmış olmalarından başka anlama gelmez” (Locke, 2004, s. 313-4). Locke buradaki uyuşabilme ifadesini ise şöyle açıklar; tek olan güneş bile, sanki birçok yıldız olması gibi birçok da güneş var gibi bir tür adıdır, çünkü güneş idesi başka nesnelerin de içinde uyuşabileceği biçimde bir soyutlamadır (Locke, 2004, s. 313-4). Locke için, aslında her türün özü soyut idedir.

Bir tikel türün kendisinden yapıldığı ve böylece başkasından ayırt edildiğı her cinsin ya da türün ölçüsü ve sınırı onun özü dediğimiz şeydir; ve öz de, adın, bu idenin içerdiği her şey bu tür için özsel olacak biçimde bağlandığı soyut ideden başka bir şey değildir (Locke, 2004, s. 314).

Locke buna adsal öz adını verir, doğal nesnelerin özü budur; onları türlerine bununla ayırırız. Daha önce de belirtildiği üzere bu gerçek özden farklıdır. Gerçek öz, adsal özün ve türün bütün özelliklerinin kendisinden çıktığı duyulmaz parçalarının gerçek yapısıdır. Bu anlamda gerçek öz tanımlanamaz olarak düşünülebilir. Fark edilir ki; Locke için adsal öz ile gerçek öz tamamen farklı iki şeydir. Zaten Locke bu iki farklı adlandırmayı farkı ortaya koymak adına yapmıştır.

Locke bireylerde öz olarak söz ettiğimizin adsal öz olduğunu belirtir. Çünkü türün herhangi bir bireyinden söz ettiğimizde ad verdiğimiz karmaşık idenin bireydeki gerçek öz ve kaynak olduğu bilinemez. Locke’a göre, karmaşık idenin kaynağı yaratıcısında bulunur ancak insanda bulunmaz. Bu anlamda bireylerde hiçbir şey özsel değildir. Öz aslında olağan kullanımında türe bağlı bir sözcüktür; tikellerin ancak türü bağlamında özünden söz edilebilir. Locke kendisini örnek göstererek ne ise o olmasının zorunlu olduğunu; Tanrının ve doğanın onu öyle yapmış olduğunu; ancak bir kazayla bile rengi, şekli, hatta usu ve yaşamının değişebileceği hatta yok olabileceğini söyleyerek açıklar. Bu da bireyin bir cins ya da türe bağlanmadıkça özelliklerinin özsel olmadığını göstergesidir. Özü düşündüğümüz anda zihnimizde bir genel ide belirir (Locke, 2004, s. 315-6). “Demek ki; özsel olduğu kabul edilen şey, bir tür adının yerini tuttuğu karmaşık idenin bir bölümü olan ve onu içermeyen hiçbir şeyin o türden sayılmadığı ve o adlanmadığı şeydir ve yalnızca budur” (Locke, 2004, s. 316).

Gerçekte var olan bir nesne ile ilgili onun özsel bir özelliği eksik mi diye düşünemeyiz; bu saçmalık olurdu. Yaptığı “adsal öz” ile “gerçek öz” ayrımının ise anlamı Locke’a göre şudur; gerçek öz, ne olduğu bilinmeden sadece olduğu varsayılan özken, nesneleri türlere bağlayan şey, temelinde gerçek özün bulunduğu kabul edilen adsal özdür (Locke, 2004, s. 317). Türleri tanımadığımız gerçek özler değil, adsal özler belirler. Genel adlar ile belirlenen nesnelerin türlerini, bu adın imi olarak düşünülen ide belirler ki; bu ideye de adsal öz denir. Şeyleri bilmediğimiz gerçek özlere göre türlere ayırıp adlandırdığımızı savlayamayız (Locke, 2004, s. 317-8).

Sonuç olarak Locke için nesneler söz konusu ise öz gerçek öz değil adsal özdür. Çünkü cisimlerin özü türüne göre belirlenir ki o da adsal özden başkası değildir. Örneğin buz ve su aynı şey olsa da başka tür adları olduğundan, başka deyişle iki farklı ad verilmiş şeyler olduklarından, başka türlerden oldukları kadar da başka özden düşünülürler (Locke, 2004, s. 320).

Açıkça cisimlerin özleri ada göre yapıldığına göre bunun kimin tarafından ve nasıl olduğu incelenmelidir. Locke'a göre, değişik insanlarda bu kadar çeşitli olduğuna göre, öz, doğa tarafından değil, zihin tarafından yapılmaktadır. Yukarıda açıklanan türlerin zihinde yapılmasından da bu açıkça görülür. Ayrıca başka dillerde olmayan tür adları da yine bunun bir göstergesi olarak düşünülebilir. Nasıl yapıldığına bakılacak olursa, öncelikle öz karmaşık olsa bile onu oluşturacak idelerin bir birlik içinde olmaları gerekir. İkinci olarak, birleşen tikel idelerin daha az ya da daha çok değil tam olarak aynı olmaları gerekir. İki soyut karmaşık idenin oluşturucu idelerinin türü veya sayısı değişirse, iki farklı öz oluşur. Bu özlerin yapılmasında, aslında hem ilk hem de ikinci aşamada doğadan tamamen kopuk olunamaz. Çünkü kimse koyun idesini oluştururken at sesini düşünmez. Ya da birleşen tikel ideleri doğaya uygun seçer. Ancak yine de özü oluştururken o adın apaçık belli niteliklerini seçerken, çoğunlukla birçoğunu da dışarıda bırakırlar. İşte bu da özün zihin yapımı olduğunu bir kez daha anlamamızı sağlar. Olağan konuşma için spesifik idelerden öz oluşturma işlemi yeterli olmaktadır. Ancak, birçok kavram için onu basit idelerin sayısı ve neler olduğu konusunda bulanıklık söz konusudur. Bu basit idelerin tek tek neler olduğunu bulmak ise ciddi bir araştırma gerektirmektedir. İdelerimiz zihin ürünü oldukları ölçüde genel olmalıdırlar, bu da eksik kalmalarına yol açar. Cins de tür de genel öbekler oldukları ölçüde ikisi için de bu geçerlidir. Aslında cins türden daha genel olduğu için daha da eksiktir. Çünkü ortak olan daha az ideyi içine alabilir. “Bunlardan en genel terimin her zaman en az karmaşık olan idenin adı olduğunu ve her cinsin kendi içerdiği bir türün bir bölümsel kavramı olduğunu gözlemleyebiliriz” (Locke, 2004, s. 326).

Doğa birçok duyulur nitelik ve belki içsel çatı ve yapılış bakımından da birbirine uyan birçok tikel şey yapar; fakat onların türlere ayrılmasını bu gerçek öz sağlamaz; bunları, kapsamlı imler kullanmada kolaylık sağlamak üzere insanlar yaparlar ve bunu yaparken de bireylerde birleşmiş olarak buldukları ve onların birbirleriyle uyuşmasını sağlayan niteliklerden yararlanırlar (Locke, 2004, s. 326-7).

Değişik adlarla anılan türlerin özleri, insan yapısı olduğundan yapay şeylerin türleri doğal şeylerinkinden daha az bulanıktır. Çünkü denildiği üzere, doğanın yapısı şeylerin türlerini oluştururken bazı nitelikleri öze ait olarak sayıp bazılarını dışarıda bırakan insan faktörü etkilidir. Oysa söz konusu yapay şeyler olduğunda, öz tamamen insan ürünü olduğundan onun adının hangi idelerin yerini tuttuğu tasarlayıcısı tarafından kesinlikle bilinirdir (Locke, 2004, s. 327).

Locke sonuçta, karmaşık idelere, belli adlar verildiğini, bunun başlangıçta özgürce yapıldığını, belki tekrar yapılabileceğini ama toplumsal olarak oluşmuş, önceden üzerinde uzlaşmış adlar olduğundan bunun gereksiz ve gülünç bir etkinlik olacağını belirtir. Yeni bir dil yaratmaya gerek olmadan ancak gerektiğinde yeni bir ideye yeni bir ad vererek iletişim etkinliği sürdürülür. Yeni kavramlar edinen kimse buna yeni bir ad vererek yeni bir terim yaratabilir ancak bunun toplum tarafından kabul edilip yaygınlaşacağı da kesin değildir (Locke, 2004, s. 327). Bu anlatılanlar bize gösterir ki; Locke da tıpkı Aristoteles gibi dilin bir uzlaşım olduğu fikrindedir. İletişim de toplumca kabul edilmiş ortak adlarla yürütülür. Locke'un aşağıdaki ifadeleri bunu daha net anlamamızı sağlar:

İletişimin ana amacı anlaşılma olduğuna göre dinleyenin zihninde konuşanın zihnindekiyle aynı ideyi uyandırmayan bir sözcük, felsefe-dışı yada felsefi konuşmada o amaca iyi hizmet etmiyor demektir. ... bunların imlemlerinde kuşkulu ve belirsiz olan ve şimdi sözünü ettiğimiz yetersizliği oluşturan şey,

herhangi bir sesin, bir ideyi anlatmaya bir başka sese göre daha elverişsiz oluşundan değil, bunların imledikleri idelerden gelir; çünkü bu konuda seslerin hepsi aynı derecede yetkindir. Buna göre, sözcüklerin kimisinin imlemlerini bir başkasınıninkine göre daha kuşkulu ve daha belirsiz yapan şey onların imledikleri ideler arasındaki ayrımıdır (Locke, 2004, s. 332).

Locke'un düşüncesine göre tüm bunlar; konuşmacının amacı ve iletişim kolaylığı ile ilgilidir (Locke 2004: 326). Dilin kısa yoldan iletişim kurma amacını gerçekleştirmek için tür ve cins adları bulduğumuz ya da karmaşık idelere genel adlar verdiğimiz söylenebilir. Bu demektir ki tüm anlatılanlardan tekrar çıkacak sonuç şudur ki; Locke dili iletişim aracı olarak görür. Adlar var olan şeyleri simgeleyen ideleri temsil eden sözcüklerdir. Bu sözcükler iletişim içindir.

Sonuç

Bu çalışmada, Aristoteles'in, Boethius'un ve Locke'un dile dair düşünceleri incelenmiştir. Ancak filozofların yaşadıkları dönemlerde henüz çağdaş anlamıyla bir dil felsefesinin olmadığını unutmamak gerekir. Bu bakımından düşünürlerin ontoloji veya epistemoloji kuramlarına daha detaylı bir şekilde yönelmek ve bunlardan filozofların dille ilgili düşüncelerini çıkarmak gerekmiştir. Aristoteles, dilin düşünceyi temsil ettiğini, düşüncenin de varlığı temsil ettiğini belirtir. Boethius Aristoteles'in bu görüşünü formülleştirerek ünlü göstergebilimsel üçgenini (dünya - düşünce – dil üçgeni) ortaya koyar. Boethius Üçgeni zaten Aristoteles'in düşünceleriyle şekillendiğinden, Aristoteles'in dil görüşü Boethius üçgeni ile birebir örtüşür. Daha sonra Locke'un dile dair düşüncelerine bakıldığında, Locke'a göre, idelerin duyum ve düşünümle elde edildiği görülür. Yani ideler olanın bir temsilidirler. Zihin kendisi basit ideler yaratamaz, sadece duyum ve düşünüm yoluyla elde ettiği basit idelerden karmaşık ideler üretebilir. Locke'a göre ideler sözcükler olmadan kendi başlarına vardır. Sözcükler ise ideleri başkalarına aktarmak için gereklidirler, çünkü ideleri

temsil ederler. Locke'un bu görüşü de Boethius Üçgeni ile paralellik içerisindedir. Sözcükler idelerin, ideler ise dünyanın temsilidirler. Sonuç olarak denilebilir ki; hem Aristoteles hem Locke için dil gerçekliğin temsili olan düşüncenin temsilidir, başka deyişle, iki filozof tarafından da dil temsilin temsili olarak ele alınır.

Kaynakça

Altınörs, A. (2016). *İdealar ve Dil Bağlamında Locke ile Leibniz*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınevi.

Altuğ, T. (2008). *Dile Gelen Felsefe*. İstanbul: Yapıkredi Yayınları.

Aristoteles (2002a). *Kategoriler*. (Saffet Babür Çev.). Ankara: İmge Yayınevi.

Aristoteles (2002b). *Yorum Üzerine*. (Saffet Babür Çev.). Ankara: İmge Yayınevi.

Diñçer, K. (2010). *Kısaca Felsefe*. Ankara: Pharmakon Kitap.

Greenlee, D. (1967). Locke's idea of 'idea'. *Theoria* Volume 33, Issue 2.

Locke, J. (2004). *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. (Vehbi Hacıkadiroğlu Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Marenbon, J. (2003). *Great Medieval Thinkers: Boethius*. New York: Oxford University Press.

Meier-Oeser, S. (2011). Medieval Semiotics, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), (18/11/2016 tarihinde <https://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/semiotics-medieval/> adresinden ulaşılmıştır.)

Özcan, M. (2011). *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*. Ankara: Bilgesu Yayıncılık.

Platon (2000). *Kratylos*. (Cenap Karakaya Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınları.

Porphyrrios (1986). *Isagoge: Aristoteles'in Kategorilerine Giriş*. (Betül Çotuksöken Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.

BÖLÜM IV

Kant Ve Hegel'in Özgürlük Anlayışı

Tuğba KADIOĞLU

GİRİŞ

Özgürlük, modern felsefenin merkezî kavramlarından biri olarak, hem bireyin içsel dünyasını hem de içinde yaşadığı toplumsal, siyasal ve tarihsel koşulları derinlemesine etkileyen çok boyutlu bir fenomendir. Felsefe tarihinde özgürlük, özellikle Aydınlanma'dan itibaren, insan aklının yetileri, ahlak yasalarının evrenselliği, toplumsal kurumların meşruiyeti ve tarihin mantıksal gidişatı gibi geniş bir yelpazede tartışılmıştır. Bu tartışmalarda öne çıkan iki büyük düşünür Immanuel Kant (1724-1804) ve Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), özgürlük kavramını kendi özgün felsefî sistemleri içinde ele alarak, modern felsefenin temel referans noktalarını oluşturmuşlardır. Kant, özgürlüğü ahlaki özerklik ve transandantal özgürlük çerçevesinde konumlandırırken; Hegel, özgürlüğü tarihsel, toplumsal ve hukuksal kurumların akılsal birliğinde somutlaşan dinamik bir süreç olarak tanımlamaktadır.

Bu iki filozofun özgürlük yaklaşımındaki farklılıklar, sadece soyut bir kavramsal ayrım olmaktan öte, modern felsefenin derinlemesine anlaşılması için anahtar rolü oynamaktadır. Zira Kant, özgürlüğü bireysel aklın evrensel ahlaki ilkelere uygun hareket etme kapasitesi ile temellendirirken; Hegel, bireysel özerkliğin ancak toplumsal bütünleşme, hukuki normlar ve tarihsel gelişim sürecinde gerçek anlamda ete kemiğe bürünebileceğini ileri sürmektedir. Bu iki bakış açısı arasındaki gerilim ve olası sentez, özgürlüğün sadece normatif bir talep değil, aynı zamanda pratikte gerçekleştirilebilir bir hedef olup olmadığını sorgulamamıza da imkân tanımaktadır.

Özgürlük kavramının modern felsefedeki merkezi konumunu anlamak için, öncelikle onun tarihsel-felsefî arka planına bakmak gerekmektedir. 17. ve 18. yüzyıllar, Avrupa düşünce tarihinde büyük dönüşümlere sahne olmuştur. Ortaçağ'ın skolastik geleneklerinden kopuş, Rönesans ve Reform hareketlerinin yarattığı entelektüel dinamizm, bilim devriminin getirdiği yeni doğa anlayışı ve Aydınlanma'nın akıl, özgürlük, ilerleme gibi idealler etrafında şekillenen düşünsel atmosferi, özgürlük kavramının da kaçınılmaz olarak yeniden tanımlanmasına zemin hazırlamıştır. Özellikle Aydınlanma düşünürleri, insan aklının özgürleştirici gücüne vurgu yapmış, gelenek, dogma ve otoriteden bağımsız, rasyonel temellere dayalı bir ahlak, toplum ve siyaset düzeni kurmanın mümkün ve hatta gerekli olduğuna inanmışlardır.

Bu ortamda Immanuel Kant, rasyonel metafiziğin olanaklarını ve sınırlarını sorgularken, özgürlüğü insanın ahlaki sorumluluğunun vazgeçilmez bir koşulu olarak konumlandırmıştır. Kant'a göre insan, doğa yasalarının belirleniminden kurtulabilen, kendi kendine yasa koyan (özerk) bir ahlaki özne olarak ancak özgürlük varsayımıyla sorumlu tutulabilmektedir. "*Saf Aklın Eleştirisi*"nde bilgi alanında

sınırlandırdığı aklın, “*Pratik Aklın Eleştirisi*”nde özgürlük alanında koşulsuz geçerlilik iddiasını ortaya koyması, Kant’ın özgürlük anlayışının temel dinamiğini oluşturmaktadır. Aydınlanma’nın akıl merkezli ve evrenselci atmosferinde Kant, özgürlüğü bireyin kendi rasyonel iradesiyle evrensel ahlak yasalarını benimsemesi olarak temellendirerek, özgürlük ile ödev, özerklik ile evrensellik arasındaki bağı açıkça ortaya koymaktadır. Bunun yanı sıra; 18. yüzyılın sonunda ve 19. yüzyılın başında entelektüel ufuklar genişlemeye, Aydınlanma’nın doğa ve akıl eksenli evrenselci bakışı daha karmaşık sorgulamalara tabi tutulmaya başlanmıştır. Fransız Devrimi’nin çalkantıları, sanayileşmenin getirdiği toplumsal dönüşümler, ulus-devletin yükselişi ve romantik düşüncenin bireye, tarihe ve duyguya vurgu yapan yaklaşımları, özgürlük kavramını da statik bir formülden dinamik, tarihsel ve kurumsal bir sürece doğru evriltmiştir. Bu doğrultuda Hegel, özgürlüğü sadece bireysel aklın içsel faaliyetiyle açıklamayı yetersiz bulmaktadır. Ona göre özgürlük, tarihsel süreçte aşama aşama ortaya çıkan, toplumsal kurumların rasyonelleşmesiyle somutlaşan ve bireyin bu kurumlarla etkileşimi sonucu gerçekleşen bir kavramdır. Hegel, “*Tinin Görüngübilimi*” ve “*Hukuk Felsefesinin Prensipleri*” gibi eserlerinde, özgürlüğün etkin bir toplumsal pratiğe dönüştüğü tarihsel formları analiz etmektedir. Devlet, aile, sivil toplum gibi kurumlar, bireyin kendi özünü tanımasına, arzularını akıl ile uyumlu hale getirmesine ve dolayısıyla gerçek anlamda özgür bir varoluşa erişmesine yardım eden araçlardır.

Kant ile Hegel arasındaki bu dönüşüm, aynı zamanda Alman İdealizmi’nin iç dinamiklerini de yansıtmaktadır. Kant sonrası Alman İdealizmi, insan bilgisinin, ahlakının ve özgürlüğünün kaynağını araştırırken, Akıl kavramının sınırlarını, doğayla

ilişkinini, öznel bilinç ile nesnel gerçeklik arasındaki etkileşimi derinleştirmiştir. Fichte, Schelling ve nihayet Hegel'in katkılarıyla özgürlük, bireysel özerkliğin ötesinde, toplumsal ilişkiler, tarihsel zorunluluklar ve kültürel yapılarla karmaşık bir diyalektik bütünlük içinde anlaşılmaktadır. Bu diyalektik süreçte Hegel, özgürlüğü tarihin akılsal ilerleyişinin nihai hedefi olarak değerlendirirken, Kant'ın evrensel ahlak yasası temelindeki özgürlük anlayışı, daha soyut ve birey merkezli bir konumda kalmaktadır. Dolayısıyla, bu çalışmada amaç, özgürlük kavramını Kant ve Hegel felsefelerinde nasıl temellendirildiğini ortaya koymak, aralarındaki benzerlik ve farklılıkları ayrıntılı bir biçimde ele almak ve bu iki anlayışın modern özgürlük tartışmalarına sunduğu teorik imkânları değerlendirmektir. Kant'ın özgürlük anlayışı ile Hegel'inki arasında kurulabilecek olası bir sentez, özgürlüğün hem bireyin ahlaki özerkliğini hem de toplumsal, tarihsel, hukuki bütünlüşmeyi gerektiren çok boyutlu bir kavram olduğunu gözler önüne sermektedir. Bu sentez, çağdaş insan hakları rejimi, demokratik hukuk devleti ilkeleri, uluslararası normlar ve çokkültürlü toplum yapıları üzerinden yeniden düşünülerek, günümüz dünyasında özgürlüğün nasıl anlaşılabileceğine ilişkin tartışmalara da yol açabilmektedir.

Özgürlük kavramının Kant ve Hegel bağlamında ele alınmasının tarihi, entelektüel ve felsefi arka planını çizmiş, Aydınlanma düşüncesinden Alman İdealizmi'ne uzanan süreçte özgürlüğün nasıl dönüşüme uğradığını işaret etmiştir. Buradan hareketle, devamında Kant'ın özgürlük anlayışının temellerini, Hegel'in özgürlük düşüncesinin toplumsal-hukuki zemini ve her iki yaklaşımın karşılaştırmalı analizini derinleştirmek mümkün olacaktır. Bu analiz, özgürlük kavramının hem tarihselliğini hem de

normatif içeriğini ortaya koyarak, modern felsefenin bu köşe taşı kavramının anlaşılmasına katkıda bulunacaktır.

Kant'ın Özgürlük Anlayışı: Aydınlanma Düşüncesi, Leibniz-Wolff Geleneği ve Episteme-Metafizik-Ahlak İlişkisi

Kant'ın özgürlük anlayışını kavrayabilmek için, onu hem içinde geliştiği tarihsel-felsefi bağlama hem de Aydınlanma hareketinin ana temalarına yerleştirmek gerekmektedir. Kant öncesi Aydınlanma düşünürleri, insan aklının özgürleştirici gücüne ve bireyin toplumsal konumunun rasyonel ilkeler çerçevesinde yeniden tanımlanabileceğine duydukları inançla öne çıkmaktadırlar. Özellikle Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), bireysel özgürlük, eşitlik ve toplum sözleşmesi kavramlarıyla modern özgürlük tartışmalarına önemli bir katkı sunmuştur. Rousseau'ya göre özgürlük, insanın doğuştan sahip olduğu ancak tarihsel ve toplumsal koşullar tarafından kısıtlanmış bir potansiyeldir; bu potansiyel, “genel irade” (volonté générale) aracılığıyla herkesin ortak yararı doğrultusunda etkinleştirilmelidir (Rousseau, 1762/1975: 54-60). Kant, Rousseau'nun bu vurgusundan etkilenerek özgürlüğü salt bireysel keyfiyet değil, akıl yoluyla formüle edilen ve herkesi bağlayan bir ahlaki ödev olarak görmeye yönelmiştir. Bu etki, Kant'ın özgürlük kavramını yalnızca teorik bir ilke olarak değil, aynı zamanda toplumsal bir ödev bilincinin temeli olarak düşünmesine zemin hazırlamaktadır.

Kant'ın özgürlük anlayışının şekillenmesinde bir diğer önemli kaynak, Leibniz-Wolff metafizik geleneğidir. Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) ve onun takipçisi Christian Wolff (1679-1754), 17. ve 18. yüzyıl Alman düşünce dünyasını derinden etkilemişlerdir. Leibniz'in “*yeter sebep ilkesi*” (principium rationis sufficientis), evrende hiçbir şeyin nedensiz olmadığı fikrini öne sürerken, aynı

zamanda her varlığın rasyonel bir temeli olduğunu savunuyordu. Wolff ise bu ilkeyi sistematik bir metafizik düzene oturtarak determinist bir dünya görüşüne yaklaşmıştı (Wolff, 1963: 75-80); ancak bu determinist yaklaşım, özgürlük ve ahlaki sorumluluk açısından ciddi bir soruna yol açmaktaydı: Eğer her şey yeter sebepler zinciriyle belirlenmişse, insan iradesi ne ölçüde özgür kabul edilebilirdi?

Kant, “*yeter sebep ilkesi*”nin ve determinist metafiziğin özgürlük ve ahlak üzerinde doğurduğu bu krizi çözmeye çalışmıştır. Ona göre özgürlük, fenomenal dünyanın determinizmine indirgenemeyecek kadar derin bir kavramdır. İnsan, fenomenler alanında (duyusal deneyim dünyasında) doğal neden-sonuç ilişkilerinin hükmüne tabidir; ancak noumenal düzeyde, yani “*kendinde şey*” alanında, akıl sahibi bir varlık olarak ahlaki yasayı kavrayabilmekte ve ona göre eyleyebilmektedir (Kant, 1788: 41). Bu yaklaşım, Kant’ın özgürlüğü transandantal bir temel üzerine oturtmasını ve belirlenimci metafiziğin ötesine geçerek, insanın ahlaki sorumluluğunu güvence altına almasını sağlamıştır.

Kant’ın özgürlük anlayışının ayırt edici özelliği, epistemoloji (bilgi teorisi), metafizik ve ahlak arasındaki sıkı bağlantıdır. “*Saf Aklın Eleştirisi*” (1781) ile Kant, insan aklının fenomenler dünyası hakkında bilgi edinme kapasitesini incelerken, “*numen*” alanının bilinemeyeceğini, ancak düşünülebileceğini savunmaktadır. Bu episteme sınırlandırması, özgürlük hakkında teorik bir bilgi sağlamasa da, özgürlüğün inkar edilemez bir pratik gereklilik olarak kabulüne zemin hazırlamaktadır. “*Pratik Aklın Eleştirisi*” (1788) ile Kant, özgürlüğü doğrudan pratik aklın önvarsayımı olarak ilan etmektedir: “*Biz özgürlüğü varsaymak zorundayız, çünkü ahlaki sorumluluğumuzu başka türlü temellendiremeyiz*” (Kant, 1788: 21).

Bu noktada özgürlük, Kant'ın felsefesinde üç boyutlu bir yapı kazanmaktadır:

1. **Epistemik Boyut:** Kant, fenomenler dünyasının belirlenimci yapısında özgürlüğü teorik olarak kanıtlamanın imkansız olduğunu kabul etmektedir. Bununla birlikte, aklın deney-üstü (transandantal) düzlemde özgürlüğü zorunlu bir postulat olarak talep ettiğini söylemektedir. Bu durum, özgürlüğün bilgi bakımından değil, ahlaki eylem koşulu bakımından temellendirilmesidir.
2. **Metafizik Boyut:** Kant, özgürlüğü “*kendinde şey*” alanında, yani fenomenal belirlenimlerin ötesinde konumlandırmaktadır. Bu yaklaşım, Leibniz-Wolff geleneğindeki determinist metafiziğin yarattığı açmazı aşmak için özgür iradeyi doğa yasalarının ötesine taşıyan bir hamledir. Özgürlük, bu anlamda metafizik bir imkân olarak kabul edilmektedir; insanın noumenal bir varlık olarak kendi yasasını koyabilme kapasitesinde kök salmaktadır.
3. **Ahlaki Boyut:** Kant'ın özgürlük anlayışının en belirgin ve merkezi yönü, ahlaki özerklik kavramında somutlaşmaktadır. Kategorik imperatif, ahlaki eylemlerin evrensel geçerliliğini garanti eden formel bir ilkedir. Birey, aklının belirlediği evrensel ahlaki yasaya uymakla, kendini doğa yasalarının ötesine taşıyarak özgürleşmektedir (Kant, 1785: 88-96). Bu durum, özgürlüğü salt olumsuz bir anlamda, yani baskılardan kurtulma olarak değil, pozitif bir anlamda,

yani kendi kendine yasa koyma yetisi olarak tanımlayan bir anlayıştır.

Aydınlanma düşünürleri, özellikle Rousseau, bireyin doğa durumunda özgür doğduğunu ama toplumsal sözleşme aracılığıyla bu özgürlüğü korunup genişletilebileceğini öne sürerken; Kant, bu özgürlüğü ahlaki bir boyuta taşıyarak, toplumsal düzenin yanı sıra evrensel ahlaki ilkelere uyum sağlayan, özerk bir özne perspektifine dönüştürmektedir. Bu dönüşümde Leibniz-Wolff geleneğinin rasyonalist metafiziğinden aldığı mirası, “*eleştirel felsefe*” yaklaşımıyla dönüştüren Kant, özgürlüğü ne saf doğa yasalarına ne de salt keyfi iradeye indirgemektedir. Böylece özgürlük, aklın bir tasarısı ve ahlaki pratiğin bir önkoşulu olarak hem düşünsel hem de eylemsel boyutta felsefenin merkezine yerleşmektedir.

Kant’ın özgürlük anlayışı, Aydınlanma’nın akıl ve özgürlük vurgularını, Rousseau’nun toplumsal sözleşmeyle temellendirdiği kolektif özgürlük fikrini ve Leibniz-Wolff metafiziğinin determinizme yatkın yapısını eleştirel süzgeçten geçirerek özgün bir sistem içinde harmanlamıştır. Bu sistemde özgürlük, insan aklının özerk ve evrensel ahlak yasalarını içselleştirme kapasitesi ile garanti altına alınırken, aynı zamanda fenomenal zorunluluğun ötesinde noumenal bir alanın imkânını da varsayarak, bireyin ahlaki sorumluluğunu felsefi olarak gerekçelendirmektedir. Böylece Kant, özgürlük kavramını epistemik, metafizik ve ahlaki boyutlarıyla bütünlüklü bir yapıya kavuşturmaktadır. Bu kavrayış, Hegel gibi halef filozofların özgürlük hakkındaki tartışmalarına zemin hazırlayarak, modern özgürlük düşüncesinin temel dayanaklarından biri haline gelmektedir.

Hegel'in Özgürlük Anlayışı: Tarih, Tanıma ve Nesnel Törellik

Hegel, özgürlük kavramını tarihsel, toplumsal ve kurumsal bir süreç olarak konumlandırmaktadır. Kant'ın özgürlük anlayışını daha çok bireysel ahlaki özerklik temelinde biçimlendirmesine karşın Hegel, özgürlüğün tarih içinde aşama aşama ortaya çıktığını, toplumsal ilişkiler ve hukuki kurumlarla bütünleşerek gerçek anlamına kavuştuğunu ileri sürmektedir (Hegel, 1820: 142). Bu yaklaşım, özgürlüğün salt bir ilke ya da içsel kapasiteler bütününden ibaret olmadığını, aksine tarihin akılsal ilerleyişine bağlı olarak şekillendiğini göstermektedir. Tarih, Hegel'e göre Tin'in kendini gerçekleştirip tanıma sürecidir ve bu süreçte özgürlük, ilk evrelerde sınırlı ve ayrıcalıklı bir imkân olarak belirse de modern dönemde evrenselleşmekte, tüm bireyler için geçerli bir ilke haline dönüşmektedir (Hegel, 1820: 258).

Hegel'in efendi-köle diyalektiği, özgürlük kavramının bireysel bilinçler arasındaki ilişkilerde nasıl ortaya çıktığını betimleyen çarpıcı bir örnektir (Hegel, 1977: 111-119). Bu diyalektikte efendi, köle üzerindeki egemenliğini kesin sanmakta; ancak köle, emeği ve üretici etkinliği aracılığıyla nesnelliğe nüfuz edip öz-bilinç kazandıkça özgürlük iddiasında bulunabilmektedir. Bu dinamik, özgürlüğün tek yönlü bir tahakküm ilişkisinde anlam kazanamayacağını, özgürlüğün ancak karşılıklı tanıma ve bağımlılıkların diyalektik aşılması ile gerçekleşebileceğini göstermektedir. Dolayısıyla özgürlük, toplumsal ilişkilerin bir ürünüdür ve diğer bilinçlerle etkileşime girerek olgunlaşmaktadır.

Hegel, özgürlüğün nihai ifadesini “*Hukuk Felsefesinin Prensipleri*” adlı eserinde geliştirdiği nesnel törellik (Sittlichkeit) kavramı ile açıklamaktadır (Hegel, 1820: 256). Aile, sivil toplum ve

devlet aşamalarından oluşan bu yapıda özgürlük, soyut hukuk ve öznel ahlakın ötesine geçerek nesnel kurumsal formlar kazanmakta, böylece gerçek anlamda somutlaşmaktadır. Aile, bireye temel güvence sağlamakta; sivil toplum, özel çıkarların ve ihtiyaçların rasyonel bir düzen içinde karşılanmasını mümkün kılmakta; devlet ise bu farklı momentleri evrensel aklın rehberliğinde bütünleştirerek özgürlüğü hukuksal, siyasal ve etik temeller üzerinde kurumsallaştırmaktadır. Bu doğrultuda özgürlük, sadece bireysel iradenin kendini doğa yasalarından bağımsız kılması değil, aynı zamanda toplumsal organizmanın akılsal düzeninde bireyin evrensel iyyinin bir parçası olarak konumlanmasıdır.

Hegel, özgürlük anlayışını hukuk ve törellik perspektifinde aşamalı olarak ele almaktadır. Soyut hukuk aşamasında özgürlük, mülkiyet hakkı gibi temel haklarda ifadesini bulan ancak henüz yüzeysel bir nitelik taşımaktadır (Hegel, 1820: 33). Öznel ahlak aşamasında birey, niyet, amaç ve vicdan temelli özerkliğini vurgulamakta, ancak burada özgürlük hala içsel ve sınırlı bir boyutta kalmaktadır (Hegel, 1820: 105). Nesnel törellik aşamasında ise özgürlük, aklın toplumsal kurumlarda cisimleşmesiyle evrensel bir boyut kazanmakta, birey aile, sivil toplum ve devlet aracılığıyla evrensel akla uygun bir yaşam düzeni içinde gerçek özgürlüğe ulaşmaktadır (Hegel, 1820: 256).

Hegel'in özgürlük anlayışı tarihin akılsal gelişimi, efendi-köle diyalektiğinin karşılıklı tanıma dinamiği ve devletin nesnel törellik alanındaki kurumsallaşması ile iç içe geçmektedir. Bu anlayış, özgürlüğü yalnızca bireysel bir ilke veya soyut bir kavram olmaktan çıkararak, onu toplumsal etkileşimlerin, hukuksal düzenlemelerin ve tarihsel ilerlemenin ürünü haline getirmektedir. Dolayısıyla özgürlük, Hegelci perspektifte, insanlık tarihinin akılsal birikimini

ve kurumsal olgunlaşmasını yansıtan çok boyutlu bir gerçeklik olarak öne çıkmaktadır.

Kant ve Hegel Arasındaki Karşılaştırma: Temel İlkeler, Epistemoloji, Etik, Politik Yansımalar ve Hukuk Felsefesine Etkiler

Transandantal İdealizm ve Mutlak İdealizm

Kant'ın özgürlük anlayışı, transandantal idealizm temelinde şekillenmektedir. Fenomenal dünya, nedensellik ilkesiyle belirlenen deneyim alanını temsil etmekte, noumenal dünya ise özgürlüğü mümkün kılan transandantal bir düzlem olarak düşünülmektedir. Kant'a göre insan, fenomenler alanında doğa yasalarına tabi olsa da, noumenal düzeyde akıl aracılığıyla kendine yasa koyabilen bir varlık olarak özgürleşebilmektedir (Kant, 1788: 41). Hegel ise mutlak idealizm sistemi içinde özgürlüğü tarihin, toplumsal kurumların ve aklın ereksel gelişiminin ürününe dönüştürmektedir. Hegel'e göre özgürlük, Tin'in tarihsel evrimi, karşılıklı tanıma süreçleri ve devletin nesnel törellik düzleminde inşa ettiği rasyonel düzen aracılığıyla ortaya çıkmaktadır (Hegel, 1820: §256). Bu farklı ontolojik çerçeve, özgürlüğün Kant'ta transandantal bir postulat, Hegel'de ise tarihsel bütünlüğün diyalektik sonucu olarak anlaşılmasını sağlamaktadır.

Epistemolojik Farklılıklar

Kant, bilginin sınırlarını çizen eleştirel bir perspektifle insan aklının fenomenlerin ötesine geçemeyeceğini, noumenal alana ancak düşüncede yaklaşabileceğini savunmaktadır. Bu yaklaşım, özgürlük kavramının teorik bilgiden çok pratik gerekliliğe dayandığını göstermektedir. Hegel ise mutlak bilgiye, Tin'in kendini açıklaması ve düşüncenin diyalektik süreci sayesinde ulaşılabilceğini ileri sürmektedir (Hegel, 1977: 111-114). Bu epistemolojik farklılık,

özgürlüğün Kant'ta doğrudan bilinemeyen ancak pratik olarak varsayılması gereken bir ilke, Hegel'de ise tarihin ve düşüncenin gelişimi içinde kavranabilir, somutlaşmış bir gerçeklik olmasına yol açmaktadır. Kant'ın özgürlük anlayışındaki belirsizlikler ve sınırlar, Hegel'in sisteminde aşılakta, özgürlük aklın nesnel tezahürü olarak tam anlamıyla kavranabilir hale gelmektedir.

Etik Sonuçlar

Kant'ın özgürlük anlayışı, ahlaki özerklik ve kategorik imperatif aracılığıyla bireyin evrensel ahlaki ilkelerle uyumlu hareket etmesini amaçlamaktadır (Kant, 1785: 88-96). Bu etik yaklaşım, özgürlüğün bireyin kendi kendine yasa koyma yetisi olarak tanımlanmasını ve ahlaki sorumluluk temeline oturmasını sağlamaktadır. Hegel ise özgürlüğü, bireyin tek başına ahlaki özerkliğinin ötesine taşıyarak toplumsal ilişkiler, kurumlar ve geleneğin bir ürünü olarak temellendirmektedir. Nesnel törellik, evrensel aklın somutlaşmasıyla bireyin sadece kendi vicdanına değil, aynı zamanda toplumsal düzenin rasyonel prensiplerine uyum göstermesini gerektirmektedir (Hegel, 1820: 256). Bu etik fark, Kant'ın birey merkezli evrensel ahlak anlayışı ile Hegel'in toplumsal kurumsallaşmaya dayanan törel yaşama vurgu yapması arasında belirgin bir ayrım yaratmaktadır.

Politik Yansımalar

Kant, özgürlüğü bireysel haklar, özerklik ve evrensel ahlaki ilkeler bağlamında ele alırken, Hegel özgürlüğü devletin rasyonel bütünlüğünde gerçekleşen toplumsal bir olgu olarak görmektedir. Kant'ın politik düşüncesi, evrensel insan hakları, anayasacılık ve hukukun üstünlüğü gibi ilkeleri teşvik ederken, Hegel modern devletin aklın nihai tezahürü olarak özgürlüğü güvence altına aldığı

bir yapı olduğunu savunmaktadır (Hegel, 1820: 258). Kant, özgürlüğü normatif bir ölçüt olarak kullanarak ideal politik düzeni evrensel insan hakları ve kozmopolit bir barış ideali üzerine inşa etmeye çalışırken, Hegel, özgürlüğü ulusal tarihin ve somut kurumların diyalektik gelişimi içinde konumlandırmaktadır. Böylelikle Kant'ın politik önerileri evrenselci ve idealist bir tonu korurken, Hegel'in yaklaşımı tarihi, kültürü ve somut kurumsallaşmayı politik özgürlüğün ayrılmaz parçaları olarak kabul etmektedir.

Hukuk Felsefesine Etkileri

Kant'ın özgürlük anlayışı, hukukun bireysel özerkliği ve hakları korumakla mükellef olduğunu, insanın ahlaki özerkliğini dış baskılara karşı güvence altına alması gerektiğini ortaya koymaktadır. Hukuk, Kant'a göre içsel ahlaki yasaya uymayan bireylerin davranışlarını düzenleyen, özgürlük alanlarını tanımlayan formel bir çerçeve oluşturmaktadır. Hegel ise hukuku özgürlüğün kurumsal ifadesi ve tarihsel gelişimin akılsal bir ürünü olarak kavramaktadır (Hegel, 1820: 33). Soyut hukuk, öznel ahlak ve nesnel törellik aşamalarında özgürlük farklı boyutlarda gerçekleşirken, nihayetinde devlet hukuku, bireylerin evrensel aklın yön verdiği bir düzende yaşayabilmesini sağlamaktadır. Bu yaklaşım, hukuku sadece dışsal bir kısıtlama aracı olmaktan çıkararak, özgürlüğün pozitif bir teminatı ve toplumsal aklın ifadesi haline getirmektedir. Hegel, hukukun tarihsel köklerini ve rasyonel ilkelerini vurgulayarak özgürlüğü normatif bir talep olmaktan çok, kurumsal bir gerçeklik olarak yorumlamakta, böylece hukukun özgürlük ve akıl arasındaki diyalektik ilişkisini gözler önüne sermektedir.

Kant ve Hegel arasındaki bu karşılaştırma, özgürlüğün yalnızca bireysel ahlaki bir kapasite mi, yoksa tarihsel olarak olgunlaşan, toplumsal kurumlarla bütünleşen ve hukuki düzenlemelerle somutlaşan bir gerçeklik mi olduğu sorusunu gündeme getirmektedir. Kant, özgürlüğü transandantal idealizm çerçevesinde bir postulat ve bireyin ahlaki sorumluluğunun önkoşulu olarak tanımlarken, Hegel mutlak idealizm içinde özgürlüğü tarihin, tanıma ilişkilerinin ve nesnel törelliğin dinamik bir ürünü olarak yorumlamaktadır. Epistemolojik, etik, politik ve hukuki boyutlarda beliren bu farklar, özgürlük kavramının modern düşünce tarihinde nasıl zenginleştiğini ve çeşitlendiğini göstermektedir. Her iki yaklaşım da özgürlük sorununa farklı bir açıdan ışık tutmakta, böylelikle özgürlük fikrinin çok boyutlu yapısını ortaya koymaktadır.

Sentez Girişimi ve Çağdaş Yorumlar

Kant ve Hegel'in özgürlük anlayışları, modern felsefe tarihinin kritik bir dönüm noktasını temsil etmektedir. Kant'ın transandantal idealizm zemininde belirlenen, evrensel ahlaki ilkeler çerçevesinde tanımlanan bireysel özerkliğe vurgu yapan özgürlük anlayışı ile Hegel'in mutlak idealizminde tarihsel ve kurumsal bir süreç olarak kavramsallaştırılan özgürlük modeli, günümüz siyaset felsefesinin özgürlük tartışmalarında hâlâ etkili olmaktadır. Günümüzde özgürlük kavramı, artık yalnızca ahlaki ya da metafizik bir sorun olarak değil, aynı zamanda küreselleşme, çokkültürcülük, teknolojik gelişmeler ve insan hakları rejimleri çerçevesinde yeniden düşünülmektedir. Bu çerçevede, Rawls, Habermas, Berlin, Pettit gibi çağdaş düşünürlerin özgürlük yorumları, Kant-Hegel sentezinin ne ölçüde mümkün olduğunu sorgulamaya imkân tanımaktadır.

John Rawls, özgürlük ilkesini adalet teorisinin temel bileşeni olarak ele alırken, özgürlüğü bireysel haklar ve fırsat eşitliği üzerinden düzenlenmiş bir toplumsal yapıda güvence altına almaktadır. Bu yaklaşım, Kant'ın özerklik temelli özgürlük anlayışıyla uyumlu görülebilecek bir evrensel normatif çerçeve sunmakta, ancak Hegel'in vurguladığı tarihsel ve kurumsal boyutu tam anlamıyla içselleştirmemektedir. Bununla birlikte, Rawlsçu adalet teorisi, Hegel'in nesnel törellik düzleminde ele aldığı toplumsal kurumların rasyonel düzenlenmesi fikrine de kapı aralayabilmektedir (Rawls, 1971: 251).

Jürgen Habermas, iletişimsel eylem kuramı ile özgürlüğü kamusal söylem, diyalog ve rasyonel uzlaşma süreçlerinde tanımlamaya yönelmektedir. Habermas'ın yaklaşımı, Hegel'in toplumsal tanıma ve akılsal bütünleşme fikirleriyle kısmen örtüşürken, Kant'ın evrensel ahlaki ilkelerine de atıfta bulunur. Habermas, özgürlüğü, farklı öznelerin ortak rasyonel zemin üzerinde gerçekleştirdiği uzlaşmalarda aramaktadır. Bu uzlaşma süreci, Hegelci tarihsel ve kurumsal yapıları dikkate almakla birlikte, Kant'ın evrensel akıl ilkesini iletişimsel rasyonalite üzerinden yeniden yorumlamaktadır (Habermas, 1996: 82)

Çağdaş koşullarda, özgürlük kavramı insan hakları, küreselleşme, çokkültürcülük ve teknolojik dönüşümler ekseninde yeniden gözden geçirilmektedir. İnsan haklarının evrenselliği, Kant'ın evrensel ahlaki yasalarıyla uyum gösterirken, küreselleşmenin dayattığı kültürler arası etkileşim Hegel'in tarihsel ve toplumsal boyutuna yakın bir dinamik sunmaktadır. Çokkültürcü toplumlarda özgürlük, farklı kimliklerin, inançların ve değerlerin akılsal bir bütünlük içinde barındırılmasını gerektirirken, teknolojik dönüşümler bireylerin özerkliğini ve mahremiyetini yeniden

tanımlamaktadır. Bu bağlamda Kant'ın evrensel ahlak ilkeleri, farklı kültür ve değer sistemleri arasında asgari bir normatif çerçeve sunarken, Hegel'in tarihsel ve kurumsal vurgusu, özgürlüğü sadece soyut evrensellik düzeyinde değil, somut, değişen ve etkileşimli bir dünya düzeninde kurmayı önermektedir.

Kant-Hegel sentezi, günümüz koşullarında mutlak bir bütünlük oluşturmaya da, çağdaş özgürlük tartışmalarına esnek ve çok boyutlu bir kavramsal çerçeve sunmaktadır. Evrensel ahlaki ilkeler, özgürlük ve hak anlayışının temeline yerleşirken, toplumsal, tarihsel ve kurumsal boyutlar, özgürlüğün dinamik bir süreç olarak inşa edildiğini vurgulamaktadır. Böylelikle Kant ve Hegel'in mirası, çağdaş siyaset felsefesinde özgürlük kavramının değişen koşullara uyum sağlayacak esneklikte yeniden yorumlanmasına katkı sağlamaktadır. Bu yorumlar, özgürlüğü hem normatif bir talep olarak korumakta hem de onu toplumsal, hukuki ve tarihsel bağlamlarda somut bir değer haline getirmektedir.

Bu sentez sayesinde, özgürlüğün pratikte nasıl yaşandığına dair daha derin bir anlayışa ulaşılabilmektedir. Birey, kendi aklının yasalarını takip ederek özgür olabilir, ancak toplumsal normlar, kurumlar ve hukuki düzenlemelerle uyum içinde yaşadığında, özgürlüğü sadece içsel bir erdem olmaktan çıkmakta, aynı zamanda toplumsal bir gerçeklik haline gelmektedir. Bu durum, bireyin özgür iradesini yalnızca evrensel ahlaki ilkeler doğrultusunda kullanma kapasitesine değil, aynı zamanda toplumsal yapılarla uyumlu bir yaşam sürmesine de bağlıdır (Öztürk, 2014: 88).

SONUÇ

Kant ve Hegel'in özgürlük anlayışları, modern felsefenin bu merkezi kavramını geniş bir yelpazede tartışmamıza imkân

sağlamaktadır. Kant, özgürlüğü aklın evrensel ahlaki ilkelerine uygun hareket etme kapasitesi olarak yorumlarken, Hegel, özgürlüğü tarihsel, toplumsal ve kurumsal yapıların gelişimiyle ilişkilendirerek somutlaştırır. Bu iki yaklaşım arasında bir sentez kurmak, özgürlüğün yalnızca bireysel ahlaki özerkliğin bir ürünü olmadığını, aynı zamanda toplumsal normlar, tarihsel gelişim ve hukuki çerçevelerle de şekillenen çok boyutlu bir kavram olduğunu ortaya koymaktadır.

Günümüz dünyasında özgürlük, demokratik hukuk devleti, uluslararası normlar ve insan hakları çerçevesinde yeniden tanımlanmakta; teknolojik gelişmeler, küresel iletişim ağları ve çokkültürlü toplumlar özgürlük tartışmasına yeni boyutlar eklemektedir. Bu bakımdan, Kant ve Hegel'in düşünceleri, hem özgürlük kavramının felsefi temellerini anlamak hem de özgürlüğün çağdaş uygulamalarını değerlendirmek adına vazgeçilmez bir referans niteliğindedir.

KAYNAKÇA

Habermas, J. (1996). *Between facts and norms: Contributions to a discourse theory of law and democracy* (W. Rehg, Trans.). MIT Press. (Orijinal çalışma 1992’de yayımlanmıştır.)

Hegel, G. W. F. (1820). *Elements of the philosophy of right* (A. W. Wood, Ed., H. B. Nisbet, Trans.). Cambridge University Press. (Orijinal çalışma 1820’de yayımlanmıştır.)

Hegel, G. W. F. (1977). *Phenomenology of spirit* (A. V. Miller, Trans.). Oxford University Press. (Orijinal çalışma 1807’de yayımlanmıştır.)

Kant, I. (1781). *Critique of pure reason* (P. Guyer & A. W. Wood, Trans.). Cambridge University Press. (Orijinal çalışma 1781’de yayımlanmıştır.)

Kant, I. (1785). *Groundwork of the metaphysics of morals* (M. Gregor, Trans.). Cambridge University Press. (Orijinal çalışma 1785’de yayımlanmıştır.)

Kant, I. (1788). *Critique of practical reason* (M. Gregor, Trans.). Cambridge University Press. (Orijinal çalışma 1788’de yayımlanmıştır.)

Leibniz, G. W. (1989). *Philosophical essays* (R. Ariew & D. Garber, Eds. & Trans.). Hackett Publishing. (Orijinal eserler 17. yüzyıl sonu ve 18. yüzyıl başına aittir.)

Rawls, J. (1971). *A theory of justice*. Harvard University Press.

Rousseau, J.-J. (1975). *The social contract and the discourses* (G. D. H. Cole, Trans.). E. P. Dutton. (Orijinal çalışma 1762’de yayımlanmıştır.)

Wolff, C. (1963). *Rational thoughts on God, the world, and the soul of man, and on all things whatsoever*. Georg Olms Verlag. (Orijinal çalışma 1720’lerde yayımlanmıştır.)

Öztürk, Ü. (2014). Kant’ın eleştiri öncesi düşünceleri: Genel bir bakış. *Mavi Atlas*, (3), 87-99.

BÖLÜM V

Sabit Kimliklerin Ötesinde: Rosi Braidotti'nin Göçebe Özneleri

Gökçenaz GAYRET¹

Giriş

Rosi Braidotti'nin sabit kimliklerin reddi ve sürekli bir oluş halindeki öznellik anlayışını temel alan göçebe öznellik kavramı, çağdaş felsefeye ve feminist düşünceye önemli katkılar sunmaktadır. Braidotti'nin bu kavramı, 20. yüzyılın sonlarından itibaren Batı felsefesinin belirli kavramları ve normlarını sorgulayan posthümanizmin yükselişiyle paralel bir şekilde şekillenmiştir. Göçebe öznellik anlayışının temelleri, özellikle Michel Foucault, Gilles Deleuze ve Félix Guattari gibi düşünürlerin çalışmalarına dayanmaktadır. Foucault'nun iktidar ve öznellik üzerine yaptığı derinlemesine analizler, Deleuze ve Guattari'nin anti-hiyerarşik, çok merkezli, rizomatik düşünce yapıları, Braidotti'nin teorisinin oluşumunda önemli bir ilham kaynağı olmuştur. Deleuze ve Guattari'nin çokluk kavramları ve köksap düşüncesi, Braidotti'nin özneyi sabit bir kimlikten ziyade, sürekli hareket ve dönüşümde olan, çok katmanlı bir varlık olarak tanımlamasını sağlamıştır. Ayrıca, feminist düşünürler, özellikle Luce Irigaray'ın cinsiyet,

¹ Öğretim Görevlisi, Trabzon Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu, Trabzon/Türkiye, Orcid: 0000-0002-8939-6659, gokcenazgayret@trabzon.edu.tr

kimlik ve özne teorileri, Braidotti'nin göçebe öznellik anlayışının şekillenmesinde önemli bir etkiye sahip olmuştur. Bu entelektüel miras, Braidotti'nin göçebe özneliği, cinsiyet, kimlik ve gücün yeniden üretildiği toplumsal yapıları sorgulayan, özneyi bir dizi ilişkisel bağlamda ve çokluk içinde ele alan bir teorik kavrama dönüştürmesini sağlamıştır.

Göçebe Öznellik: Hareket, Farklılık, İlişkisellik ve Değişim

Alternatif öznellikler yaratma olasılıklarına odaklanan ve tüm varlıkların sürekli bir ilişkiler ağı içinde birbiriyle bağlantılı olduğu bir gerçeklik görüşü sunan Deleuzecü anlayış doğrultusunda Rosi Braidotti, geleneksel olarak yapılandırılmış kimlik modellerine alternatifler sunarak daha olumlu ve güçlendirici bir öznellik kavramının altını çizer. Braidotti, varoluşun, yaşamın duygusal, maddi ve ekolojik yönleriyle derin bir şekilde etkileşim içinde olduğu sonsuz bir değişim akışı içerisinde ilişkisel ve süreçsel olduğunu açıklar. Böylelikle öznellik kavramını antropomerkezcilik, ikililik ve Kartezyen özne anlayışının ötesine taşıyan daha geniş bir anlayışı teşvik eder. Braidotti, öncelikli olarak, özellikle erkek, Batılı ve beyaz bir özneyi yücelterek kadın, hayvanlar ve Batı-dışı olanları dışlayan geleneksel hümanizmi eleştirir. Hümanizm, insanı tüm varlıkların nihai standardı olarak konumlandırır ve Da Vinci'nin Vitruvius Adamı'nı "insan yetilerinin biyolojik, söylemsel ve ahlaki düzeyde ereksel olarak düzenlenmiş, akılcı bir ilerleme fikrine uzanmasını tamamen erdiren bir doktrin" olarak değerlendirir (Braidotti, 2014a: 26). Zihinsel, entelektüel ve manevi erdemleri de bünyesinde barındıran bu bedensel mükemmelliyet ideali, bir birlik illüzyonuna dayanan ve özne ile ötekiler arasında hiyerarşik bir düzen varsayan Kartezyen ikilik çerçevesinde işler.

Hümanizm, tüm ötekilerin kendisiyle karşılaştırılarak değerlendirilmesini ve belirli bir toplumsal statüye yerleştirilmesini sağlayan sistematik bir ölçüttür. İnsan, "normatif bir sözleşme" olarak var olur ve bu da onu içsel olarak olumsuz yapmak yerine, sadece dışlama ve ayrımcılık pratikleri açısından son derece düzenleyici ve dolayısıyla araçsal kılar. İnsan normu, "normallik, olağan oluş ve normatif oluş" anlamına gelir. Bu norm, insana dair

aşkın değerlere dayalı genel bir standart olarak dayatılır: “Erkekten eriliğe ve buradan da insanlığın evrensel formatı olarak insana...” (Braidotti, 2014a: 41). Sınırsız kapasitesi olan insan yetileri teleolojik ve sarsılmaz bir kesinlikle belirlendiği ve farklılığın olumsuzluk ve aykırılık ile eş görüldüğü bu anlayışta, hümanizmin ideal öznesi normallliği ve sistematik standardı temsil ederken norm dışında kalan ötekileri üretir. Braidotti bu durumu şöyle ifade eder:

Öznellik bilinç, evrensel rasyonalizm ve kendini düzenleyen etil davranışla denk tutulurken, Başkalık, bunun olumsuz ve kendini yansıtan muadili olarak görülür. Fark daha aşağı bir düzeye işaret ettiği müddetçe, öteki damgası yiyen insanlar için hem özcü hem de ölümcül çağrışımlar içermektedir. Gözden çıkarılabilir bedenlere sahip, insandan aşağı konuma indirgenen, cinselleştirilmiş, ırksallaştırmış ve doğallaştırmış ötekilerdir bunlar. Hepimiz insanız, ama bazılarımız diğerlerinden daha ölümlü (2014a: 28).

Farklılığı öteki olarak kategorize eden bu düşüncede, ötekiler, Aynı’nın üstünlüğünü onaylayan ve pekiştiren ayna işlevi görürler. Farklılık temelli bu siyasi ekonomi, insanlığın belirli kategorilerini değersiz ve dolayısıyla elden çıkarılabilir ötekiler olarak sunar. Hegemonik özne formu, “sıfır fark düzeyi idealini ödüllendiren hiyerarşik bir ölçeğin zirvesine” konumlandırılmıştır ve bu, klasik hümanizmin eski “erkekinsanıdır”. Böylece “-dan farklı olmak”, “-dan az olmak” anlamına gelmeye başlamıştır (Braidotti, 2014a: 43).

Avrupa-merkezli hümanist özne standardının yekpare ve tamamlanmış bir biçimde kurgulanması, özelliğin çeşitli ve dinamik doğasının bastırılmasına yol açmış ve toplumdaki çeşitli ötekileştirilmiş ya da marjinalleştirilmiş figürlerin ihtiyaçlarını kapsama ve ele alma konusunda yetersiz kalmıştır. Tutarlı ve rasyonel bir öznellik anlayışı ile mükemmeliyetin ölçütü ve mükemmelleşme ideali olarak görülen Vitruvius İnsanı, uzun süre evrensel bir bakış açısını temsil etmiştir. Hümanist insan kavramı, çok katmanlı bir hiyerarşi üzerine kurulu olup, Vitruvius İnsanı’nı bu düzenin zirvesine yerleştirir; böylelikle insan ve insan-dışı ötekiler, bu merkezi figüre ait ayrıcalık olarak öne sürülen ölçütlere

sahip olmadıklarında bu sistemin dışına itilirler. Ancak bu perspektif, 1968 sonrası farklılıkların kabulü ve azınlık seslerinin tanınması ile sorgulanmaya başlanmıştır. Braidotti'ye göre, özneleri “zihnin geri kafalılığından, ideolojilerin sekterliğinden, büyülenmeci tutumun samimiyetsizliğinden ve korkunun pençesinden ve korkunun ellerinden kurtarmak,” özne oluşumu için bireyin geçirdiği derin değişimlerle uyumlu yeni toplumsal, etik ve söylemsel çerçeveleri düşünmeyi gerektirir (2014a: 24). Bu bağlamda, Braidotti, göçebe öznellik kavramını, olumsuz bir özellik olarak farklılık fikrini aşma, sembolik dışlama ve reddi ortadan kaldırmak için alternatif düşünce ve öznellik şemalarını keşfetme, yaşamda gömülü çeşitliliği hiyerarşik olmayan bir mesele olarak kucaklama ve özne oluşumunun sürekli sürecinin karşılıklı ilişkisel yapısını Kartezyen üniter özne vizyonuna karşı bir karşıtlık olarak vurgulama fırsatı olarak ele alır.

Deleuze'ün arzuyu bir eksiklik temeline dayanan bir güç olarak kavramsallaştırmasına yönelik eleştirisinden ve Irigaray'ın cinsel farklılık vurgusundan ilham alan Braidotti, göçebe öznellik sürecinde ilişkiselliği, karmaşıklığı ve çeşitliliği önceliklendirir; epistemik kaygılardan bir süreç ontolojisine ve olumsuzlama odaklı bir yaklaşımdan farklılık ve ötekiliğin saf olumlanmasına doğru bir yönelim sergiler. Göçebe öznellik ile hegemonik ve dışlayıcı görüşlere direnç sağlayan bir bilinç biçimini somutlaştırır. Braidotti, öznelliğin çok yönlü, akışkan ve ilişkisel doğasına odaklanarak, üniter özneyi patolojikleştirmeden kurtarmayı hedefler (2002: 5). Özneyi bir kod veya net bir şemaya göre tanımlamak yerine, Braidotti'nin göçebe düşüncesi, özne oluş sürecini dağıtıcı, yayılmış ve çoklu bir şekilde kucaklar ve öz ile öteki arasındaki karşılıklı etkileşimi ve ilişkiyi olumlayan bir yaklaşımı benimser (Braidotti, 1987: 5). Merkez ile çevre arasındaki ikiliği sorguladığı düşünülen yeni özne konumları, aslında yalnızca ötekiliğin daha olumlu versiyonlarını üretirler ve ikili düşüncüyü istikrarsızlaştırmada başarısız olurlar. Ancak göçebe düşünce, ötekileri dışlamaktan kaçınır ve sürekli evrilen değişimleri çatlamadan sürdürebilen bir özneyi tercih eder (Braidotti, 1987: 310). Yapılandırılmış kimliklerin, yaşamda iç içe geçmiş çeşitliliği sürekli daraltarak bir

dizi potansiyel hareketi ve varoluş modlarını kısıtlamasına karşılık, göçebe öznellik sınırları bozar ve evrensel ve sabit gerçekliklerin atfedildiği öznelerin aslında çokluklar ve sınırsız alternatifler içerdiğini vurgular. Göçebe öznellik, bireyin temel olarak sürekli bir oluş sürecinde olduğunu ortaya koyar. Bu bağlamda, sabitlik ya da durağanlık değil, sürekli dönüşüm halinde olan bir yapı söz konusudur. Bu durum, merkezin ve iktidarların özne üzerine koyduğu sınırların aşılmasını ve bu sınırların ötesinde kaçış çizgilerinin inşa edilmesini ifade eder. İktidarın dayattığı sabitlik ve donukluk, belirli bir kalıp oluşturur ve bu kalıbın dışına çıkılmasını istemez; çünkü kalıba uyulmaması, farklılıkların ve hareketliliğin ortaya çıkması anlamına gelir. Braidotti'ye göre iktidarın dayattığı donukluk ve sabitlik karşısında yapılabileceklerden biri, onun kategorilerine sığmayan yapılar üreterek bu donukluğu sarsmak, kümeleme sistemini istikrarsızlaştırmak ve bireyi edindiği inançlardan ve değerlerden kurtularak çoklu-ilişkisel bir öznellik yaratabilmektir. Çok katmanlı ve dinamik vir varlık olarak üniter olmayan özne vizyonunu benimseyen Braidotti, özneyi iki temel kavram bağlamında ele alır: gömülü ve bedenli. Gömülü olmak, öznenin çevresiyle sürekli bir ilişki ve etkileşim içinde bulunmasını, çevresinden etkilenmeye açık olmasını ifade eder. Bedenli olmak ise, öznenin üzerinde tarih, bilinç gibi aşkın herhangi bir otoritenin bulunmadığını, varlığının tamamen maddi ve somut bir düzlemde şekillendiğini gösterir. Bu yaklaşıma göre özne, gömülü olduğu için çevresine karşı sorumlu, bedenli olduğu için de sürekli olarak etkileşim içinde ve çevresindeki varlıklara karşı hesap verebilir bir durumda bulunmaktadır.

Braidotti'ye göre kimlik, bireyin benlik algısını pekiştirmek ve güçlendirmek için sınırları belirlenmiş, ego merkezli bir pratik iken öznellik soyut bir varlık değil, birden fazla ötekiyle ve toplumsal yapıyla etkileşime giren ve müzakere eden sosyal aracılı bir süreçtir (1987: 4). Göçebelik üzerine yaptığı bir söyleşide, Braidotti, göçebe öznenin en önemli yanının kimlik sonrası (post-identitarian) bir niteliğe sahip olması olduğunu açıklar. Ona göre, göçebe bir fiildir, bir süreçtir; bu süreçte birçok dönüşümü ve birçok aidiyet biçimini haritalandırırız; bunların her biri, bulunduğumuz

konuma ve nasıl büyüdüğümüze bağlıdır. Bu yüzden, bir bütün olarak tek bir yere ait olan tamamen üniter öznelere olduğu fikrinden kurtulabilmemiz için, sahip olduğumuz üniter olmayan öznelere ilişkin alternatif haritaları çıkarmamız gerekir (Political Critique, 2018). Braidotti, kimliğin, bireyin kurumsallaşmış iktidar alanlarındaki konumunu ortaya koyan işlev gördüğünü ve dolayısıyla reaktif bir nitelik taşıdığını belirtir. Kimlik, bireyi iktidarın belirli bir konumuna sabitleyip çivileyerek, varoluşun karmaşıklığını ikili yapılara indirger ve sistemin sınırları ötesinde, altında, öncesinde ve dışında var olan çeşitli gerçeklikleri aşırı derecede basitleştirir. Bu nedenle, göçebe politikanın kimlik-sonrası duruşu, kimliği hor görme ya da reddetme değil, onu yapılandıran güç mekanizmalarını ifşa etme yoludur (2018:182). Diğer bir deyişle, bu yaklaşım kimliği kınamaz ya da reddetmez; aksine, kimliği şekillendiren ve sürdüren güç dinamiklerini açığa çıkarmayı amaçlar.

Öznenin dinamik enerjilerden oluşan bir akış olması ve toplamlştırma ile boyun eğdirmenin söylemsel pratiklerinde hapsedilemeyecek kadar çok yönlü bir yapıya sahip olması nedeniyle, Braidotti, Kartezyen *ben*'in tarihsel olarak inşa edilmiş doğasını sorunlaştırır ve üniter özneyi, bedensellik, cinsellik, duygulanım, empati ve arzu gibi temel niteliklerle çerçevelenmiş daha karmaşık ve ilişkisel bir özne ile değiştirerek, onu bilinç ve rasyonaliteyle ilişkilendirilen sabit bir varlık olmaktan arındırır. Sabit kimliklerin sarsılmasını destekleyen Braidotti, olma sürecinin bir kimliği terk etme ve öznellik inşasına girme süreci olduğunu, özneliğin tanım gereği enine ve kolektif bir nitelik taşıdığını yineler. Braidotti, ikililikleri ve mutlak kesinlikleri sorgulayarak, varoluşun tüm biçimlerini kapsayan daha bütünleşik bir yaşam anlayışını savunur ve öznellikleri ve deneyimleri şekillendiren yaşamın maddi ve duygulanımsal boyutlarıyla etkileşimini teşvik eder. Bu bağlamda, Braidotti göçebe öznelliği kişinin kendini yeniden icat etmeyi öğrenmesi ve kendini bir dönüşüm süreci olarak arzulaması diye açıklar. Bu, niteliksel dönüşümlere, arzuların akışlarına ve kaymalarına duyulan arzuyla ilgilidir. Göçebe teori, üniter olmayan ama siyasi olarak katılımcı ve etik olarak sorumlu bir göçebe özne

vizyonuna dayanır. Göçebe düşünce, kavramsal şemaların kökten değişmesi, Çoğunluk/Azınlık ya da Efendi/Köle diyalektiğinin aşılması gerektiğini vurgular. Hem çoğunluk hem de azınlıklar, onları sıkıca bağlayan olumsuz arzu, tahakküm ve diyalektik düğümlerini çözmek zorundadır (1987: 41-42). Göçebe olmak, kendini sabit, bütünleşik bir varlık olarak değil, sürekli bir dönüşüm süreci olarak algılamayı içerir. Benlik, statik niteliklerle değil, arzuların akışları ve niteliksel değişimlerle tanımlanan dinamik ve ilişkisel bir yapıdadır. Göçebe öznellik, ‘Kök saldım ama akıyorum’ anlayışını olumlar ve hareketlilik, çoklu kimlikler ile etik aidiyet ve sorumluluk arasındaki kesişimlerin tanınmasını teşvik eder (Braidotti ve Regan, 2017: 174).

Göçebe özne, değişimi varoluşun temel bir unsuru olarak kucaklayarak kaymalar ve çokluklar arzular. Bu arzu, sabit bir hedefe ulaşmakla ilgili değil, yeni olasılıkları ve varoluş yollarını açan süreçlerle etkileşim kurmakla ilgilidir. Göçebe öznellik, üniter özne olma fikrini yıkarken, güç ve tahakküm sistemlerini sürdüren çoğunluk/azınlık, efendi/köle, kadın/erkek gibi ikiliklerin ötesine geçmeyi teşvik eder. Merkez durağan ve verimsiz bir alan iken dinamik değişim ve yaratıcılık periferik alanlarda meydana gelir. Bu, merkezi gücü ayrıcalıklı kılan hiyerarşik sistemlere bir eleştiriyi yansıtır ve yenilik ile dönüşümün periferik ve marjinal konumlardan geldiğini öne sürer. Bu bağlamda Braidotti, özneyi asimetric olma hatları ile ilişkilendirerek geleneksel hiyerarşilerin meşruiyetini sorgular. İnsan merkezci düşüncenin ve öznenin yekpare anlayışının ikili çerçevesini yıkmak için kadınlar, hayvanlar, siyah insanlar, bitkiler ve böcekler gibi marjinal gruplara odaklanır. Böylece, özneyi ikililiklerin zincirlerinden kurtarır ve arzularıyla derin bir bağlantı içinde kalan akışkan bir özne konumu sunar. Sürekli hareket, göçebe öznenin mekansal ve zamansal bağlamlar içindeki değişken, sabit olmayan doğasını temsil eder; onların arzularıyla dinamik bağlantılarını ve tam anlamıyla şekillenmemiş bir öz-benlik anlayışıyla çıplak varoluşlarını vurgular.

Braidotti’nin göçebe özne kavramı, sabitliğe bağlı kalmaktan ziyade yaratıcılığı, değişimi ve hareketi önceliklendiren bir süreç ontolojisi çerçevesinde şekillenir. Bu anlayış, özneleri özcülükten

arındırılmış bir şekilde ele alır; onları sürekli evrilen ve insan ile insan olmayan unsurların oluşturduğu ağlar içinde birbirine bağlı varlıklar olarak görür. Diğer bir deyişle, göçebe öznellik, özlere değil süreçlere ve kimlik karşı iddialarından ziyade dönüşümlere öncelik verir (Braidotti, 2014b: 182). Göçebe süreç, kelimenin tam anlamıyla bir seyahat değil, sabit kimliklerin ötesine sürekli hareket eden ve dönüşen bir özneyi betimleyen bir metafordur. Braidotti'nin belirttiği gibi, “bütün göçebeler seyyah değildir; en muhteşem gezilerden bazıları, kişinin yaşam ortamından fiziksel olarak dışarı adım atmamasıyla gerçekleşebilir. Göçebe hali tanımlayan şey geleneksel düzenlerin ters yüz edilmesi ve bilinçlenme faaliyetleridir, seyahat etme eylemi değil” (Braidotti, 2017: 40). Bu süreç, varlık, öznellik, erkeklik heteroseksüellik arasında kaynaşmış sosyal ve sembolik sistemin tam kalbine yerleştirilmiş bir zaman bombasıdır ve farklı olma halleri, bu alanı açarak bizi sürekli yeniden haritalama yapmaya zorlayan hatlar oluşturur. Göçebe olmak, her seferinde yeni koordinatları bulma meselesidir (Braidotti, 2013: 346). Göçebe, geçiş halindeki bir özne olarak, vardığı her yerde her seferinde farklıdır; dolayısıyla öznenin sabitliği, artık ne diğerini temalaştırmaya ne de nesneleştirmeye dayanabilir. Kalıcı bir şeye yerleşme cazibesine kapılmadan, göçebe öznellik her zaman hareket ve değişim süreci içinde yer alır (Adamiak, 2016: 133). Dünyadaki çeşitliliğin çok yönlülüğünün farkında olan göçebe, saygı, karşılıklı alışveriş ve empatiye dayalı bir etiği benimser ve büyük sözler ve yüce etik çerçevelere ihtiyaç duymadan bu etiği uygular. Belirli bir kültürel veya kavramsal çerçeveye demirlenerek sağlanan kesinliği aşar; farklılığa, belirsizliğe ve çokluğa açıklığı kucaklar, tanıdık yapıların güvenliğine dayanmak yerine çeşitli gerçekliklerle etkileşim kurar ve keşfedilmemiş ya da tanıdık olmayan alanlarda gezinir. Göçebe özne, bu sürekli hareket ve dönüşüm süreci içinde kendi kimliğini sabit ve tanımlı bir yapı olarak görmektense sürekli olarak yeniden inşa eden ve çeşitliliğin içindeki zenginliği benimseyen bir varlık olarak tanımlanır.

Braidotti'ye göre, yüzyıllardır süregelen duraklamadan kurtulmak ve göçebe özneleri oluşturmak için olumlayıcı ve neşe

kültürünü geliştirmek esastır. Bu nedenle, göçebe özne, olumsuzluktan kurtulmak yerine olumlu ve güçlendirici uygulamaları ve ilişkileri arama ve geliştirme çağrısıdır. Göçebe özneler, yaratıcı bir güç kutbu olan enerjik bir çekirdekten ya da titreşen bir merkezden güç toplarlar. Bu, yalnızca sınırlayıcı sistemi çoğaltıp sürdüren *potestas* gücüne karşı bir *potentia* gücüdür. Olma sürecinde niteliksel değişiklikler ancak *potentia* ile ateşlenebilir (2016: 171). Braidotti, göçebe özneyi bir vitalizm temeline dayandırır ve *potentiayı* ya da süreçteki neşeli enerjiyi arttırmayı amaçlar (2013: 343). Nomadizmin üniter olmayan öznesi, ötekiliği olumsuzluktan arındırarak, kendisi ile diğerleri arasındaki, insan olmayanların da dahil olduğu, daha geniş bir bağlantı anlayışına dayanır. Göçebe özne, “farkın ikiliklerden rizomatığe; cinsiyet/toplumsal cinsiyet veya doğa/ kültürden, bizzat Yaşamı veya maddenin yaşamsallığını hedef edinen cinselleştirme/ırksallaştırma/doğallaştırma süreçlerine doğru yerinden edilmesidir” (Braidotti, 2014a: 124). Braidotti’nin göçebe öznelliği, asla kaotik olmayan sıçramalar yaparak rizomatik, performatif ve dönüşümsel bir yapıdır.

Braidotti, farkları ve çeşitlilikleri negatif ve pejoratif terimler olarak görmez. Farklılık ve çeşitliliği, özne için pozitif ve alternatif bir değer olarak savunarak, göçebe öznelliği, rizomatik, üniter olmayan ve bedenlenmiş doğasıyla, karşılıklı bağlantılar ağı içinde işleyen yoğun ve çoklu bir özne olarak tanımlar. Göçebe olmak, ne diyalektik karşıtlığın salınımı ne de teleolojik olarak belirlenmiş bir süreçte, bir aşkın bilincin denetiminde bir özün açığa çıkmasıdır (Braidotti, 2013:170). Aksine ikili sistemin reddinden bağımsız olarak, farkın pozitif yapısının onaylanmasıdır. Modernitedeki öznellik, benzerlik düşüncesine dayanırken, Braidotti, farkları rizomatik bir şekilde pozitif olarak anlayan bir görüş sunar. Bu fark anlayışı, aynı/farklı iki yapısındaki hiyerarşiyi benimseyen Batı modernitesinin, farkı bir anormallik olarak görme biçimiyle çelişir. Modernitede aynı olarak kabul edilen şey, göçebe öznellikte artık mevcut değildir. Fark kavramının içinde, Batı modern öznellik anlayışında öteki olarak kabul edilenler için özgürleştirici hareketler

vardır. Fark, özneliliğin kalbinde pozitifliğin bir onayı olarak tek/aynı ilkesini temsil eden dönüşümsel ve dinamik bir karmaşıklıkla içerir.

Braidotti'ye göre göçebe öznellik, “refleksif bilincin aşkınsal modellerinin uygulanması” değil, “bir kolektif derleme, kimliklerin ego-işaretli kavramlarını yerinden eden bir ilişkiler ağı için bir bağlantı noktasıdır” (2013: 170-171). Göçebe oluş ne bir yeniden üretim ne de sadece bir taklittir; daha ziyade empatik bir yakınlık, yoğun bir birbirine bağlantılılıktır. Nomadik düşünce, özneliliği kimlik politikasından çıkarır ilişkisel güçler olarak, birliği olmayan bir benlik vizyonuna dönüştürür. Olma hali, benliğin boşaltılması ve dışarıyla olası karşılaşmalara açılmasıyla ortaya çıkar (Braidotti: 416). Göçebe bir özne, dışsal ve ilişkisel güçlerle kesişim noktalarında yer alır ve özneleri çoklu, karmaşık ve çok katmanlı biçimlerde oluşturan bir güç ve bağlantılar ağından beslenir. Kendi benliğine odaklanmış bir öznenin daha ziyade dünyaya, ötekiliğe ve çeşitliliğe yönelerek onlarla yakınlaşmayı benimseyen bir süreçtir. Özne, güçlerden, ilişkilerden, yetilerden ve eğilimlerden oluştuğundan, sabit ya da kendine ait bir varlık değildir; bunun yerine, çeşitli bağlantıların birleştiği dinamik, ilişkisel ve birbirine bağlı bir eşik durumundadır. Bu bağlamda, göçebe öznenin görevi, kendine dönük, egoist bir benlik tanımına yakınlaşmak değil, dünyayla yakınlaşmak, dışarıya bakmak, insan-olmayan, teknolojik, Batı dışı, farklı varlıklar ile bağlar kurmaktır (Braidotti, 2018: 183). Bu, egosantrik bir benlik anlayışına odaklanmamak, dünyayla derin bir bağlantı kurmayı gerektirir. Gücün dinamiklerinin kısıtlamalarını ve yaptırımlarını yansıtan bir benliğe takılıp kalmak yerine, ötekilik ve çeşitlilikle bir yakınlık geliştirmeyi ifade eder. Göçebe öznellik, dışa, ötekiliğe, çeşitliliğe yakınlaşmak ve sosyal olarak onaylanmış nevroz biçimi olan benlik takıntısından uzaklaşmakla ilgilidir (2018: 183). Bu da bir öznenin ve onun diğer varlıklarla olan ilişkilerinin derin bir mutasyonu, yenilenmesi anlamına gelir. Braidotti'nin belirttiği gibi, kökleşmiş özne üzerinde derin değişimler yapabilme meselesi sadece “yapısökümüne uğratmak değil, aynı zamanda çoklu aidiyetlere, yani bütüncül-olmayan bir özne tasavvuruna mahal veren yeni zeminler üzerinde kimliklerin yeniden konumlanmasını sağlamaktır” (2017: 18).

Sonuç

Rosi Braidotti'nin göçebe öznellik kavramı, modern özne anlayışlarını sarsan, özgürleştirici bir düşünsel çerçeve sunmaktadır. Braidotti, öznenin sabit, monolitik bir yapıdan ziyade, sürekli dönüşen, çok katmanlı ve ilişkisel bir varlık olduğunu ortaya koyar. Göçebe öznellik, tekil öznenin sınırlarını aşarak, çoklu kimliklerin, farklılıkların ve dönüşümlerin sürekli bir etkileşimini temsil eder. Braidotti'nin göçebe özneliği, öznenin tekil değil, çoklu bir varlık olduğunu vurgular. Bu çok katmanlılık, özneliğin karmaşıklığını ve çelişkili doğasını yansıtır. Göçebe özne, her zaman dışsal ve ilişkisel güçlerle etkileşimde olan, tek bir benlikten ziyade, sürekli bir dönüşüm içinde olan bir varlıktır. Bu yeni özne anlayışı, öznenin bireysel çıkarlarından öte, toplumsal bir sorumluluk taşıyan bir varlık olduğunu ortaya koyar. Göçebe özne, yalnızca kendisiyle değil, dışarıyla, diğerleriyle ve dünyayla ilişkiler içinde var olur. Bu ilişkisel yapılar, öznenin sadece bir nesne ya da yansıma olmadığını, aktif olarak dünyayı ve kendi kimliğini yeniden inşa ettiğini gösterir. Braidotti, öznenin *benlikten* çok, bir süreç, bir *olma* hali olarak var olduğunu, bu haliyle de dışsal güçlerle sürekli bir etkileşim içinde olduğunu savunur. Göçebe öznellik, öznenin sabit ve içsel bir özne olmaktan ziyade çok katmanlı ve ilişkisel bir varlık olduğunu gösterir. Braidotti'nin göçebe özneleri, toplumsal normlar ve güç yapılarıyla mücadelenin, öznenin sürekli bir dönüşüm ve evrim halinde olduğu bir süreç olduğunu gösterir. Göçebe özne, statik bir kimlikten ziyade, dinamik bir süreç olarak, sabit ve evrensel tanımlamalara karşı çıkar. Braidotti'nin bu kavramı, toplumsal normların dışına çıkarak, toplumsal yapıları ve ilişkileri yeniden tanımlar ve cinsel fark, kimlik, ve güç gibi konulara dair daha açık uçlu, çok yönlü bir yaklaşım sunar. Göçebe öznellik, öznenin sınırsız potansiyelini keşfeden, yenilikçi ve toplumsal açıdan dönüştürücü bir düşünme biçimi önerir. Bu bağlamda, Braidotti, bu çağda öznenin varlık biçimlerini yeniden düşünmek için güçlü bir araç sunar.

Kaynakça

Braidotti, R. (1996). Nomadism with a Difference: Deleuze's Legacy in a Feminist Perspective. *Man and World*, 29, 305-314.

Braidotti, R. (1987). *Nomadic Theory: The Portable Rosi Braidotti*. Columbia University Press.

Braidotti, R. (2002). *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*. Blackwell.

Braidotti, R. (2013). Nomadic Ethics. *Deleuze Studies*, 7(3), 342-359.

Braidotti, R. (2014a). *İnsan Sonrası*. Kolektif Kitap.

Braidotti, R. (2014b). Writing as a Nomadic Subject. *Comparative Critical Studies*, 11(2-3), 163-184.

Braidotti, R. (2017). *Göçebe Özneler: Çağdaş feminist Kuramında Bedenleşme ve Cinsiyet Fraklılığı*. Kolektif Kitap.

Braidotti, R. & Regan, L. (2017). Our Times are Always out of Joint: Feminist Relational Ethics in and of the World Today: An Interview with Rosi Braidotti. *A Cultural Review*, 28(3), 171-192.

Braidotti, R. (2018). Affirmative Ethics, Posthuman Subjectivity, and Intimate Scholarship: A Conversation with Rosi Braidotti. *Advances in Research on Teaching*, 31, 179-188.

Marzena, A. (2016). Wherever One Wants to Go: Rosi Braidotti's Concept of a Nomadic Subject and Its Philosophical Possibilities. *Miscellanea Anthropologica et Sociologica*, 17(3), 129-137.

Political Critique (2018). *On Nomadism: A Conversation with Rosi Braidotti* (21.11.2024 tarihinde

<https://politicalcritique.org/world/2018/nomadism-braidotti/>
adresinden ulaşılmıştır.

BÖLÜM VI

Baudrillard'ın Tüketim Kuramına Retrospektif Yaklaşım

Kishimjan ESHENKULOVA¹
Zhyldyz URMANBETOVA²

Giriş

Günümüzde tüketim yaşamımızın öyle bir alışıl gelmiş unsurları arasında yer aldı ki, herşeyi gereğinden fazla kullanmaya olan eğilim gittikçe daha da artmaktadır. Her ne kadar tüketimi temel ihtiyacı karşılama amacıyla yapılan harcama olarak tanımlamak ve tarihçesini çok eskilere kadar götürmek mümkün ise de, günümüzdeki tüketimin gelindiği noktaya bakıldığında görüldüğünden çok daha fazla alana yayılması ve insanı bir nevi şekillendiren tüketim kültürünün oluşmasıyla muhtemelen de bu kavramın daha çok aktüel hale geldiği gözlemlenmektedir. Daha 20. Yüzyılın ikinci yarısında Fransız filozofu ve sosyologu Jean Baudrillard *Tüketim Toplumu*³ adlı eserinde “Bugün tüm çevremizde nesnelerin, hizmetlerin, maddi malların çoğaltılmasıyla

¹ Yard. Doç. Dr. Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bişkek/Kırgızistan, ORCID: 0000-0001-5820-4805, kishimjan.eshenkulova@manas.edu.kg

² Prof. Dr. Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bişkek/Kırgızistan, ORCID: 0000-0002-4194-6682, cildiz.urmanbetova@manas.edu.kg

³ Orijinal adı *La Société de consommation* olan eseri 1970 yılında yayınlanmıştır.

oluşturulmuş ve insan türünün ekolojisinde bir tür temel dönüşüm oluşturan akıl almaz bir tüketim ve bolluk gerçekliği var. Daha doğrusu, bolluk içindeki insanlar artık, tüm zamanlarda olduğu gib başka insanlar tarafından değil, daha çok nesneler tarafından kuşatılmış durumda. Bu insanların gündelik alışverişi benzerlerinin eskiden yaptığı alışverişe benzemiyor; daha çok, istatistiksel olarak yükselen bir eğriye göre mal ve iletilerin edinilmesi, algılanması ve güdümlenmesi biçimini taşıyor...” diyerek tüketimin farklı bir evreye taşındığının çanısını çalıyordu (Baudrillard, 2008:15). Bununla Baudrillard 20.yüzyıl insanın yüz yüze kaldığı tüketim sorununu ortaya koyma, bir şekilde insanlığı uyarma kaygısı içerisindeydi. Ancak o günden bu yana neredeyse yarım asırdan fazla zaman geçmesine rağmen insanoğlu tüketim sorununu çözme yerine ne yazık ki daha çok tüketime doğru sürüklenmektedir. En acı olanı da insanların kendi ürettikleri ürünlerinin kölesine dönüşmesidir. Çünkü küreselleşme, dijital, enformasyon veya teknoloji çağı diye adlandırdığımız 21.yüzyılın toplumu çağın getirdiği özelliklerden nasibini almakta, teknolojik gelişmeler sayesinde daha evinden çıkmadan küçük düğmelere basarak neredeyse nesnelleşen dünyanın nimetlerinden fazlasıyla yararlanabilmektedir. Toplum etrafında varlığını fazlasıyla hissettiren enformasyon gürültüsü aslında bir nevi tüketim propagandasıdır. Diğer bir deyişle yemekten kıyafete, ilaçtan seyahate, arabadan gadjete kadar varan akla gelebilecek her şeyi reklamlar aracılığıyla insanlara enjekte etme, bu sayede satın alma, kullanıp atma ya da bir yeni markasına sahip olmaya yönelik bir propaganda... Her şeyin nesnelleştiği bir dünya içinde 21.yüzyıl insanının konumu nedir? İnsan ne ile yaşar? Neyi hayal eder ve amacı nedir? Neden 21.yüzyılın toplumu kendi ürettiklerinin kölesine dönüşmektedir? Aslında bu çerçeve içinde bakıldığında 21.yüzyıl toplumu dramatik bir durumla karşı karşıyadır. Nesnelleşen dünyada kendisinin de objeye dönüştüğü ya da nesnelerin birer fragmanları haline gelen günümüz toplumu ne yazık ki hayal edemez olmuştur. Bununla da kalmayıp neredeyse dünyadaki esas görevinden, ve amaçlarından uzaklaşmaktadır. Bu bağlamda Jean Baudrillard tarafından öne

sürülen tüketim kuramının günümüzde retrospektif yaklaşımla nasıl değerlendirilmesi gerektiği konusu üzerinde durulacaktır.

Jean Baudrillard'da Tüketim Toplumu Sorunu

20. yüzyılın en önemli teorisyenlerinden biri olarak bilinen Jean Baudrillard (1929-2007) simülakr, simülasyon, hipergerçeklik, tüketim toplumu, medya ve kitle iletişim araçları, popüler kültür gibi birçok alana dair görüşleri ve düşünceleriyle yaşadığı döneme damgasını vurmuş, insanlık tarihinde derin bir iz bırakmıştır. Baudrillard her ne kadar bazı bilim adamları tarafından modernist, bazıları tarafından postmodernist olarak değerlendirilse de yaşadığı dönem, kitlesel iletişimle ilgili eleştirileri ve geniş bir alana hitap eden yaklaşımları dikkate alındığında onu Pawlett'in (2007) tanımladığı gibi "sıradanlığa karşı bir düşünür" olarak nitelendirmek mümkündür.

Baudrillard 1968'de *Nesneler Sistemi*, 1970 yılında *Tüketim Toplumu*, 1982 yılında da *Simülakrlar ve Simülasyon* adlı eserlerini yayınlarken nesneler tarafından kuşatılmış bir dünyada yaşayan 20.yüzyıl toplumunun karşılaştıkları sorunları ele alıyordu. 20.yüzyılın başlarından itibaren Fordizmle başlayan standartlaştırılmış, seri üretilen malların en az maliyetle pazara sürülmesi ve kitlesel üretim sonucu tüketicilere ucuz, işlevsel ancak esneklikten yoksun olan bir ürün yığınının (Halis, 2012:152) 1950'ler sonrası daha da arttığı gözlemlenmektedir. Günlük nesnelerin sayısında inanılmaz bir artış görülmüş, gereksinimler artmış, üretim sayesinde de bu nesnelerin doğum ve ölümleri hızlanmıştır (Baudrillard, 2014:9). Böylece de Theodore Levitt (1965) tarafından öne sürülen *ürün yaşam döngüsü* kavramı işlevsellik kazanmış oluyordu. Diğer bir deyişle, mallar endüstriyel tasarım anlayışı çerçevesinde üreticiler tarafından daha ucuza ve bol miktarda üretilen nesne planlı bir şekilde eskitilmek, kullanılıp atılmak ve bir başka yenisi ile değiştirilmek zorundaydı. Bununla birlikte bu dönemden itibaren ürünlere sembolik anlamların yüklenmeye başlandığı, ürünlerin 'fonksiyonlarından' ziyade 'anlamlarının' ön plana çıktığı ve bunu hedonik tüketim davranışı

takip ettiği anlaşılmaktadır (Akturan, 2015:40). Ürönlere yüklenen sembolik anlamları Baudrillard şöyle tanımlamaya çalışır:

Kullandığımız nesnelerin her biri bir ya da birçok yapısal unsurla bağlantılı olmanın yanı sıra teknik yapısal özelliklerini terk ederek bir an önce ikinci bir anlamlandırma düzeni içinde yer almaya, yani teknolojik sistemden kültürel sisteme geçiş yapmaya çalışmaktadırlar... Eskiden her mobilya nasıl bir işleve sahip olduğunu açıkça belli ederdi. Örneğın, kesinlikle anaç bir görüme sahip kocaman, ağır, göbekli masa ve büfeler beslenmeye yönelik bir işleve sahip olduklarını açıkça ortaya koymaktaydılar. Oysa günümüzde... mutfak neredeyse mutfak olma işlevini tamamıyla yitirmiş ve işlevsel bir laboratuvara dönüşmüştür (Baudrillard, 2014:14, 58).

Buradan da anlaşıldığı gibi nesneleri algılamada büyük bir değışimin ortaya çıktığı, nesneler bağlamı olmaksızın kendi başına sunulan nesneler hakkında günümüzde söz etmenin neredeyse mümkün olmadığı söz konusudur. Çünkü üretilen nesne ile ürünü satın almak isteyen tüketici arasındaki ilişki de değışmiştir. Baudrillard’a göre (2008:18), vitrin, reklam, üretici firma ve burada temel bir rol oynayan marka parçalanmaz bir bütün, bir zincir gibi bu anlamın tutarlı, kolektif vizyonunu dayatırlar; sıradan nesneleri değıl, gözterenleri birbirine bağlayan bir zincir gibi her nesne daha karmaşık bir üst-nesne olarak diğeriğini gösterir ve tüketiciyi bir dizi daha karmaşık tercihe götürür. Bunu şu şekilde anlamak mümkündür; örneğın, bir cep telefonu tek başına telefon değıldir, markası, modeli, fiyatı ve benzerlerine göre bir konuma sahiptir ya da bu tip özellikleriyle bir anlam kazanarak ‘prestijli’ veya ‘tüketilmeye layık’ nesneye dönüşmesidir. Bu da cep telefonunun bir bireyin başka birileyile iletişim kurabilme gibi esas fonksiyonunun ötesindeki bir anlama ve değere sahip olduğı anlamına gelmektedir.

Seri üretim sonucu oluşan nesneler bolluğı aslında toplumun temel ihtiyacını karşılamanın çok daha ötesindeki tüketim endeksli

bir değere sahiptir. Tüketim bu sadece nesnelerin kullanımı değildir, bireyin bulunduğu toplum içindeki konumunu belirleyen bir gösterge niteliğini taşır. Bu da tüketim toplumunun temel felsefesini oluşturmaktadır. Birey, tükettikleri nesnelerle değerlendirmelere alınır, onun toplum içindeki konumu ve statüsü belirlenir. Nesneler statüyü belirlemede ilişkilendirme ve farklılaştırma gibi işlevlere sahiptir. Tüketim nesnesi bireyi bulunduğu gruptan farklılaştırarak bir üst grupta ilişkilendirebilir (Çakmak, 2022:341). Örneğin, bir Gucci çantası veya Dior elbisesi, bunlara sahip olduğu bireyin gideceği ortamı ve konumunu belirler. Gösterge niteliğini taşıyan ve farklı bir anlam kazanan bu tip nesneler bir yandan sahibini benzerleriyle ilişkilendirirken, bir alt gruptan veya diğerlerinden farklılaştırır. Marcuse'nin işaret ettiği gibi "insanlar kendilerini satın aldıkları metalarda tanımaktadırlar; ruhlarını otomobillerinde, müzik setlerinde, içten-katlı evlerinde, mutfak donatımında bulmaktadırlar. Bireyi toplumuna bağlayan düzeneğin kendisi değişmiş ve toplumsal denetim öğretmiş olduğu yeni gereksinimlerde demirlenmiştir (Marcuse, 1990:8). Bu, tüketimin sadece kurumsal değişimle alakalı olmayıp, toplumun davranışlarındaki değişime ve dönüşümlere de etki ettiği anlamına gelir. Böylece tüketim, bireysel ve toplumsal sonuçları itibarıya çok boyutlu bir eylem olarak ortaya çıkar, akla gelebilecek her alanda kendi varlığını hissettirir. Bunun neticesi olarak da daha önce benzeri bulunmayan ve birçok bilim adamları tarafından *tüketim kültürü* diye tanımlanan yeni bir fenomen ortaya çıkmıştır.

Tüketim kültürü, her şeyden önce, imajın rol oynadığı bir kültürdür. İmajların meta olarak üretimi bu kültürün temel özelliğidir. İmajları üreten ve pazarlayan da kitle iletişim araçlarıdır. Kitle iletişim araçları, büyük bir hoparlör gibi yayın yaparak bölge, ırk, aşiret, dil farkı gibi engelleri aşır toplumda geçerli ve yaygın olan imajların standartlaşmasını sağlarlar (Bayhan, 2011:225). Tüketim kültürünü kültür endüstrisi ve reklamcılık ile de yakından ilişkilendirmek mümkündür. Yüksek sanatın veya entellektüel kültürün tersine popüler veya maddi kültürün kapitalist üretim tarzıyla bütünleşmesi, popüler kültürü dönüşüme uğratmıştır (West, 2008:113-114). Sanatın mekanik olarak çoğaltılabilirliği kitlelerin

sanata karşı olan tutumlarını değiştirdiği gibi, her alanda yapılan reklam da aynı şekilde kitlelerin nesnelere olan yaklaşım ve tutumlarını değiştirmiştir. Sanat daha önceleri insanın ruhuna hitap eden özellikleriyle daha ön planda tutulurken Pop'un ticari başarıya ulaşması, "imzalı" ve "tüketilen" nesne-sanat statüsünü kazanması kültür endüstrisinin gelişmesine yol açtığı gibi kültür ve sanat alanındaki tüketimin de çehresini değiştirmiştir.

Reklam, Baudrillard'a göre, çağın en dikkate değer kitle iletişim araçlarından biridir. Reklamın kitle iletişim işlevi reklamın özerkleşmiş, yani gerçek nesnelere, gerçek bir dünyaya, bir göndergelese değil, bir göstergeden diğerine, bir nesneden diğerine, bir tüketiciden diğerine gönderme yapan araç mantığından kaynaklanır (Baudrillard, 2008:157). Reklamcılık, ürünlerin reklamını yapmaktan çok, bir yaşam biçimi olarak tüketimi özendirme hizmeti vermektedir. Reklamcılık yalnızlık, rahatsızlık, yorgunluk ve cinsel doyumsuzluk gibi eskiden kalma hoşnutsuzluklara tüketimi bir çare olarak sunarken, modern çağa özgü yeni hoşnutsuzluk biçimleri yaratmaktadır (Bayhan, 2011:227). Günümüzde reklamcılık gerek TV'lerde gerekse internet ve web sitelerinde had safhaya ulaşmış durumdadır. Reklam ve kitle iletişim araçları vasıtasıyla bireylerin tüketim alanı genişlerken diğer yandan da tüketim bireyleri tüketmektedir. Baudrillard'a göre kitle araçları önemli haberler ve önemsiz reklamları birbiri ardına sıralayarak bunları göstergeler düzeyinde eşitler. Bu sayede önemli olan haberle önemsiz olan reklam aynı düzeye çekilir. Örneğin, yangın haberi içinde chipsey reklamı. Bu durum önemli olanın önemsiz, önemsiz olanın ise önemli düzeyine gelmesine ve bir noktada eşitlenmelerine neden olur (Çakmak, 2022:341-342). Tüketici toplum için yangın haberi kısa süreliğine olsa da bir tedirginlik yaratırken, bu haber içinde sunulan chipsynin yeni markasının reklamı her şeyi unutturur. Böylece tüketici toplum karşısında hangisinin daha önemli ve hayati olması gerektiği algısı veya yaklaşımı sıfıra indirilmiş olur.

Tüketim kültürü bir yandan toplumu şekillendirirken, diğer yandan toplum da bu kültürü şekillendirmektedir. Bunun en iyi

örneklerinden biri de günümüzde dünyanın her yerinde aynı işlevi gören alışveriş merkezleri, yani Baudrillard'ın deyiimiyle *drugstore*lardır. Bunun yanı sıra hipermarket ve hipermall da aynı işleve sahiptirler. Bolluğun ve hesaplamanın sentezi olan drugstore, Baudrillard'a göre alışveriş, nesnelerle flört, aylak gezinti ve bunları birleştirme olanakları gibi tüketim etkinliklerinin sentezini gerçekleştirir. Drugstore, mal kategorilerini yan yana dizmez, göstergelerin alışımını, tüketici bir gösterge bütünlüğünün kısmi alanları olarak görülen tüm mal kategorilerinin alışımını uygular. Kültür merkezi, drugstore'da alışveriş merkezinin bütünlüyici parçasına dönüşür. Kültür drugstore'da kültürleştirilir. Metaların kendisi de orada kültürleşir (Baudrillard, 2008:18-19). Artık insanlar tek bir alışveriş merkezine giderek aynı anda birçok şeye sahip olma ve tüketme eğilimi içindedirler. Bir insan alışveriş merkezinde istediği her çeşit marka, stil veya modeldeki kıyafetleri, yada teknolojik aletleri satın alabilir, müzik dinleyebilir, kitap, oyuncak mağazalarını gezebilir, eğlence yerlerine çocuklarını götürebilir, banka işlemlerini yapabilir, ailesiyle birlikte sinemaya gidebilir, çeşitli lokantaların sunduğu yemeklerden birini seçerek yemek yiyebilir. Kısacası alışveriş merkezi günümüzde çok işlevsel bir fonksiyona sahip olan bir mekandır. En basitinden bir bireyin hiçbir şey tüketmeden burada gezindiği takdirde bile zamanının boşa harcandığı bir merkez ya da oyalanma yeri olarak karşımıza çıkmaktadır. Eskiden her şeyin kendine özgü bir alanı varken, alışveriş merkezlerinin oluşturulmasıyla bütün o alanlar ve değerler bir tek kalıba sokulmuştur. Diğer bir deyişle bu durumu çalışma, eğlence, doğa, kültür, yani akla gelebilecek her şeyin alışveriş gezisinde birleştirilmesi, birbirine karışması, hatta özelliklerini yitirmesi olarak tanımlamak mümkündür. Bu tip alışveriş merkezlerinin tüketici toplum üzerindeki etkisini inceleyen Baudrillard şu iekilde bir tanımlamada bulunur: “Geleneksel kapitalist kurumlar ve fabrikadan farklı bir yer olan hipermarket, gelecekte karşılaşacağımız her türlü toplumsal denetim biçimi, yani beden ve toplumsal yaşamın değişik işlevlerini (iş, boş zamanları değerlendirme, beslenme, sağlık, ulaşım, medya, kültür) tek bir benzer çatı (zaman, mekan) altında buluşturan bir modelden, tüm

karşıt akımların kısır döngüleşmiş bir nitelik arz eden terimleriyle yeniden yorumlanmasından başka bir şey değildir. Hipermarket, toplumsal yaşamın, bütün bir yerleşim ve trafik düzeninin tamamen işlemsel bir simülasyonla üretildiği zaman-mekandır (Baudrillard, 2016:110).

İşlevselliği bakımından hiç de birbirine benzemeyen mağaza, dükkan veya sanat yerlerinin tek bir merkez altında bir bütün gibi değerlendirilmesi sonucu farkındalığın kaybolmasıyla yeni bir kültür ortaya çıkmış ve bu da tüketim toplumu arasında yaygınlaştırılmış oluyordu. Böylece drugstore yani alışveriş merkezleri kültür endüstrisine dönüştürülüyordu. Drugstore, Baudrillard'ın deyiimiyle incelikli resital sunar: Bu resitalin tüm “sanatı” tam olarak göstergenin nesnelerdeki muğlaklığı üzerinde oynamak ve nesnelerin faydalılık ve meta statüsü bir “ambiyans” oyununa çevirmektir (Baudrillard, 2008:19). Deyim yerindeyse tüketim toplumunda hipermarketlerdeki şeyler, bir mal olma özelliklerini kaybederek, taşıdıkları mana ve mesajın çözülüp, onaylanması gereken cinsten göstergelere dönüşmektedir.

Kültürün tüketimi sorunu Baudrillard'a göre ne kültürel içeriklere ne de «kültür izleyicisine» bağlıdır. Kültür artık kalıcı olmak için üretilmez. Kültür haberdeki yapay olay gibi, reklamdaki yapay-nesne gibi buradan hareketle aracın kendisinden hareketle, referans kodundan hareketle üretilebilir. Burada “simülasyon modellerinin” mantıksal süreciyle, ya da biçimler ve teknoloji üstünde oyundan ibaret olan gadjetlerde işlediği görülen sürece varılır. Ne «kültürel yaratıcılıkla oyuncu/teknik bütün arasında fark vardır ne de «avant-garde yaratılar» ile «kitle kültürü» arasında. Kitle kültürü daha çok ideolojik, folklorik, duygusal, ahlaki, tarihsel gibi içerikleri, basmakalıp izlekleri birleştirir, avant-garde yaratılar ise biçimleri, ifade biçimlerini birleştirir. Ama her ikisi de öncelikle bir kod, bir yaygınlık ve yatıştırma hesabı dolayısıyla işler (Baudrillard, 2008: 125-126).

Baudrillard'a göre gadjetler ve kitsch tüketim toplumunun oluşturduğu modern nesnenin önemli kategorilerindendir. Bunlar aynı zamanda birer kültürel kategorilerdir de. Post-endüstriyel

toplumun simgesi haline gelen gadjetler ve kitsch toplum karşısında gerçek olmayan şeyleri gerçekmiş gibi algılanan simülasyonu ortaya koymaktadır. Kitsch güzelliğin ve orijinalliğin estetiğinin karşısına kendisinin simülasyon estetiğini koyarken, gadjet de buteknolojik parodi, yararsız işlevlerin artması, gerçek pratik göndergesi olmayan işlevin bu şgrekli simülasyonudur (Baudrillard, 2008: 138).

Tüketim toplumu nasıl kendisini tüketim toplumu olarak düşünür ve nasıl kendi imgesinde narsistik olarak yansır? Baudrillard'a (2008:113) göre bu süreç bir toplumsal işlev olmayı bırakmadan her birey düzeyinde yayılır. Tüketim toplumundaki bireyin narsisizmi ayrıklılığın hazzı değil, toplumsal niteliklerin kırılıp yayılmasıdır. Bununla birlikte bireysel narsisizm her zaman en küçük marjinal fark aracılığıyla 'kendi kendinin' narsistik kuşatımı olarak verilir. Baudrillard bununla tüketim toplumunun değer yargılarının da değişime maruz kaldığını vurgulamaya çalışır. Tükettiği nesneler aracılığıyla kendini beğenmeye özendirilen birey bu şekilde başkalar tarafından da beğenme şansını yakalayabileceğini düşünür. Bu şekilde narsizm yani kendini beğenmişlik çerçevesinde gelişen haz, istek ve hoşnutluk arzularını karşılamak üzere had safhadaki tüketime yönelir. Böylece tüketim toplumu gösterge nesneleri tüketmekle kalmayıp bununla birlikte kadına kadınlığın, erkeğe, erkekliğin, bebeğe bebekliğin, yaşlıya yaşlılığın satıldığı ve satın alındığı, kısacası, nesnelerle beraber kendisi de nesnelleşerek tükenmektedir. Bu aslında tüketim toplumun en büyük ve en acı yanılgılarından biridir.

Sonuç olarak, Baudrillard'a göre tüketim toplumu algı yanılsaması, gerçek olmayan şeyleri gerçek gibi algılamaları, hipergerçeklik, sahip olmanın olmanın yerini alması, hipergerçeklik ve tüketim sonucu insanın yalnızlığa sürüklenmesi, güvensizliğin yarattığı zihinsel hastalıklar gibi birçok sorunlar karşı karşıya kalmaktadır. Onun tarafından öne sürülen bu tür sorunlar aslında hala da güncelliğini kaybetmemiş, tersine önem kazanmaktadır.

Günümüz Tüketim Toplumu Sorununa Retrospektif Yaklaşım

Günümüz tüketim toplumunu nasıl değerlendirmek mümkündür? Çok hızlı bir değişim içinde olan enformasyon çağında

tüketim toplumu *insan olarak kalabilme* özelliğini sürdürebilir mi, yoksa kendi icat ettiği nesnelerin, aletlerinin nesnesi haline gelerek bir daha var olma özgünlüğüne kavuşamayacak mı? En basitinden, günümüzde daha bir yaşa gelmemiş aylık bebek, anne kucağındayken bile oyuncakları bir yana iterek akıllı telefona sahip olmak ister. Muhtemelen daha birkaç yıl önce çocuk, ebeveynin eline tutuşturduğu nesne (oyuncak ve benzeri) ile yetinmek zorunda kalırdı. Bebeğin istemesi doğal bir durum olduğu gibi oyuncak da en azından işlevsel fonksiyonunu yerine getiriyordu. Günümüzde ise ebeveyn tarafından *birazcık oyalamak* amacıyla ya da *susturma* amacıyla bebeğe verilen telefon, bu oyuncakların yerini alarak onun en iyi *oyalanabileceği* bir parçası haline gelmektedir. Farkına varmadan da bebek daha bu yaşında tüketim alışkanlığını kazanabilmektedir. Bu şekilde telefon, bir yandan farkedilmeden işlevselliğinin ötesindeki bir konuma yükselmekte, diğer yandan da bebeğe *sahip olmakla birlikte sahip olduğu şeye bağımlı olma* duygusunu ve tüketim kültürünü aşılamaktadır. Tıpkı bu bebekte olduğu gibi enformasyon çağı tüketim toplumunun isteği ve arzusu artık değişmiştir. Tüketim toplumu mutluluğu iç huzurda, uyumlulukta ve dinginlikte değil, amaçsızca yapılan tüketimde ve tüketimle özdeşleşen egoyu tatmin etmede görmektedirler. Her şeye sahip olabilme ve tüketimde ön plana çıkan arzu, istek ve hırs duygularına bir de bağımlılık duygusu eklenmektedir. Ancak bu bağımlılık eskiden olduğu gibi doğayla insan arasındaki etkileşim sonucu oluşan *doğal bağımlılıktan* ziyade mücidin icat ettiği aletlerine olan bağımlılığıdır. Günümüz tüketim toplumu, neredeyse bir organı gibi parçası haline geldiği gadjetleri kullanarak çeşitli reklamları gözden geçirmek, resimlere bakmak, alış-veriş yapmak, oyun oynamak, kısacası aklına gelebilecek her şey ile uğraşmak, zamanını boşa harcamak ve tüketmekle meşguldür. Bunların yanı sıra bir bireyin günlük hayatında buz dolabı, çamaşır makinesi, fırından araba, tren, uçaklara kadar varan çok sayıdaki teknik aletleri ve robotları kullandığı göz önünde bulundurulduğunda, teknolojik aletlersiz yaşamının mümkün olamayacak kadar uç sınırlara ulaştığı ve bu tür nesnelerle sıkı bir şekilde kuşatıldığı, hatta *nesneler zincirine* vurulduğu anlaşılmaktadır. En ilginç olan tarafı da, bu

tüketim toplumunun bir yandan her çeşit teknolojik aletlere sahip olurken, diğer yandan da bu aletlersiz hayat sürdürmenin mümkün olmayacağını, hatta yaşamın anlamsızlaşacağını düşünebilecek kadar bağımlı hale gelmesidir. Diğer bir deyişle, günümüz tüketim toplumunun kendi ürettiği bendesinin bendesine, yani esirinin esirine dönüşmesidir. Bu anlamda Jean Baudrillard insan ile nesne arasındaki ilişkiyi güzel bir biçimde tanımlar: “Buzdolabını yalnızca soğutmak amacıyla kullandığımda bunun işime yarayan bir şey olduğunu görürüm; başka bir deyişle burada buz dolabı bir nesne değil bir soğutucudur. Konuya bu pencereden bakıldığında bir buzdolabına sahip olduğum söylenemez... Sahip olunan şey her zaman işlevinden soyutlanmış ve kişinin bir parçası şeklinde algılanan nesnedir... Öyleyse her nesne iki ayrı işleve sahiptir: Birincisi bir işe yaramak, ikincisi birisinin malı olmak. İlki kişinin nesneler aracılığıyla oluşturduğu işlevsel bir dünya, ikincisiyse yine kişinin bu dünya dışında zihinsel bir şekilde oluşturmaya çalıştığı soyut ikinci bir dünya...” (Baudrillard, 2014:106-107).

Ancak 21. yüzyılın tüketim toplumunun nesne ile olan ilişkisi Baudrillard tarafından tanımlanan ilişkiden çok daha farklı bir boyut kazandığı gözlemlenmektedir. Günümüz tüketim toplumu şeylere, nesnelere, aletlere artık işlevsellik fonksiyonunu yerine getirip getiremediğine değil, süresine, güncelliğine ve modeline göre sahiplenmeye çalışmakta, sahip olduğu nesneleri de kısa süre sonra bir yenisi ya da bir üst model ile değiştirme, kullanıp atma eğilimindedir. Sahip olmak istediği şeylere sınırsız harcama yaparak bundan haz almaya, sahip olduğu şeylerle de yaşamına bir şekilde anlam kazandırmaya, bulunduğu ortam içinde bir şekilde statü ve konumunu belirlemeye, bunlarla da mutluluğu yakalamaya çalışmaktadır. Dolayısıyla da gereğinden fazla sahip olunan, kısa süre sonra da atılan nesneler geride kocaman bir çöplük bırakmaktadır. Ancak bu çöplük sadece nesnelerden oluşan bir çöplük değildir, tüketici toplumun da nesnelleşerek çöplüğe dönüşmesidir. En acı veren tarafı da asırlardır tartışılan, konumu gah yüceltilen gah eleştirilere maruz bırakılan insan neliğinin, var olmanın bu çöplüklerin enkazında kalmasıdır. Çünkü doğasından uzaklaşarak gün geçtikçe daha da otomatikleşen günümüz tüketim

toplumu, aslında geçirmekte olduğu çağın en önemli hastalıklarından biri olarak bilinen *sahip olma, tüketme ve kısa sürede kullanıp atma bunalımının* pek de farkında değil gibi gözükmektedir. Günümüz tüketim toplumu devamlı bir şeyleri tüketmeyi ya da bir şeylere sahip olmayı öyle bir konuma yüceltti ki, sahip olma anlayışı artık olmanın yerini alarak onun en uç ve aşırı biçimi durumuna gelmektedir. Fromm'un ifade ettiği gibi eski kültürlerde var olmanın, yaşamın amacını insanın mükemmelleşmesinde bulurlarken, günümüzde insanın mükemmelliği yerine maddesel şeylerin mükemmelliği önem kazanmaktadır (Fromm, 1978:14). Ne yazık ki günümüz tüketim toplumu mükemmelliği var olmada, özde arama ve ona ulaşma çabası yerine, maddi refaha, nesneler bolluğuna ulaşmada görüyorlar. Bu da tüketim toplumunu sahip olmaya, tüketime ve kısa sürede kullanıp atma, sonra yeniden yenisine sahip olma gibi bitmek bilmeyen bir kısır döngüye sürüklemektedir. Neticede günümüz tüketim toplumu sahip olduğu şeye ihtiyacının olup olmadığı sorusunu sorgulamaktan ve ona cevap vermekten ziyade, toplum karşısında körü körüne *sahiplik illüzyonu* yaratmakla ön plana çıkmakta, bununla da toplumdaki sosyal ve kültürel statüsünü belirlemeye çalışmaktadır.

Sonuç

Böyle bir durumda ne yapılabilir ve ne yapmalıdır tüketim toplumu? İnsan nerede yanılmış olabilir? Aslında insanın varoluşsal tarihine, gelişimine ve günümüz tüketim toplumunun geldiği noktaya bakıldığında asıl sorunun, varlık ile sahip olma arasındaki ilişkinin ve uyumun ihmal edilmesi sonucu ikisi arasındaki dengenin bozulması, sahipliğin sınırları gittikçe genişleyerek var olmanın yerini almasıdır. Evrendeki diğer varlıklardan kendini üstün gören insan aklını kullanmada *fazla cesaret* gösterdiğinden her şeyi kendi kontrolü altına alma hazzıyla ortamı nesnelleştirmesi ve kendisinin de nesnelleşmesi en büyük yanılgılardan biri olabilir. Çünkü tüketim toplumunun geldiği noktaya bakıldığında durumun hiç de iç açıcı olmadığı ortadadır. Bu yüzden daha geç olmadan şimdiden kendi neliğinin, varlığının ve aklının sorgusunu yapmalıdır günümüz

tüketim toplumu. İşte o zaman insanın yaşamının amacı, gayesi evrendeki yeri ve konumu değişebilir.

KAYNAKÇA

Akturan, U. (2015). Modern Tüketime Tarihçesi: Pürtenlikten Dijital Çağa Tüketime İdeolojisi. *Finans Politik & Ekonomik Yorumlar*. 52(610). s. 35-45.

Baudrillard, J. (2008). *Tüketim Toplumu*. çev. H. Deliceçaylı & F. Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Baudrillard, J. (2014). *Nesneler Sistemi*. çev. O. Adanır & A. Karamollaoğlu. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.

Baudrillard, J. (2016). *Simülakrlar ve Simülasyon*. çev. O. Adanır. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Bayhan, V. (2011). Tüketim Toplumunda Bireyin Ontolojik Mottosu: Tüketiyorum Öyleyse Varım. *Sosyoloji Konferansları*. 43(3). s. 221-248.

Çakmak, M. N. (2022). Kitap Eleştirisi: Baudrillard, J. (2017). Tüketim Toplumu: Söylenceler/Yapılar. Çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları. ISBN978-975-539-141-0, *Tüketici ve Tüketim Araştırmaları Dergisi*, 14(1), 339-342. DOI: 10.15659/ttad.14.1.154

Fromm, E. (1978). *Psikanaliz ve Zen Budizm*. çev. İ. Güngören. İstanbul.

Fromm, E. (2003). *Sahip Olmak ya da Olmak*. çev. A. Arıtan. İstanbul: Arıtan Yayınevi.

Halis, B. (2012). Tüketime Değişen Yüzü: Elektronik Ticaret Uygulamaları ve Sosyal Paylaşım Ağlarının Rolü. *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*. 1(4). ss.149-160.

Levitt, T. (1965). Exploit the Product Life Cycle. *Harvard Business Review*. November.

Marcuse, H. (1990). *Tek Boyutlu İnsan: İleri İşleyim Toplumunun İdeolojisi Üzerine İncelemeler*. çev. A. Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları.

Pawlett, W. (2007). *Jean Baudrillard: Against Banality*. London and New York: Routledge.

West, D. (2008). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş: Rousseau, Kant ve Hegel'den Foucault ve Derrida'ya*. çev. A. Cevizci. İstanbul: Paradigma.

BÖLÜM VII

Spinoza'nın Din Felsefesinde Bilgi Türleri

Mehmet Selim Bor

Fikirler ve bilgi türleri, insani olanı ön plana çıkarır. Spinoza'ya göre, içkinliğin zorunlu bir sonucu olarak, fikirlerin nedenlerini anlayarak Tanrısal bilgi ve yasaya ulaşabiliriz. Bu bağlamda, Spinoza, dinlerin sunduğu şekliyle Tanrı'ya ulaşmanın mümkün olmadığını savunur. Onun bu yaklaşımına götüren yol, fikirlerin nasıl oluştuğunu ve hangi fikirlerin Tanrısal, hangilerininse Tanrısal olmadığını incelemektir. Dolayısıyla Spinoza'nın gerçekleştirdiği bu analiz, din tartışmaları bölümünde insan ile Tanrı arasındaki ilişkiyi ve monoteist dinlerdeki farklılıkları ortaya koymada önemli bir veri sağlayacaktır.

Zihin ve beden uyumu, insanın temel temsilini oluşturur. Bu bağlamda, insan, Tanrı veya özün bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Zihin ve bedenin varlığı, dışarıdaki bir varlığa

bağlıdır; dolayısıyla, bu varoluşlar, Tanrı'nın zorunluluğunun dolaylı bir sonucudur. Çünkü insanın özünde varoluş bulunmamaktadır. Spinoza için, zihin ve beden arasındaki birlik, Tanrısal zorunluluktan kaynaklanmaktadır. Bu durumda, insanın zihni ve bedeni, aynı ontolojik ilkenin iki farklı ifadesi olarak kabul edilir. Zihin ve beden arasında eşit derecede olumlu bir uyum ilişkisinin bulunduğuna vurgu yapılmaktadır. Spinoza, zihin ve beden arasında bir hiyerarşi oluşturmaz; zira bedenle ilgili her hareket, düşünceyle ilgili bir süreçle eşleşir. Tanrı'nın içkin nedenselliği gereği, zihin mutlaka bir bedene ihtiyaç duyar.

Tanrı veya töz, natura naturata'nın bir dizi bağlantı aracılığıyla işleyişini sürdürür. Bu zincirin içinde zihin, bedenin etkisinden bağımsız olarak hiçbir şey bilemez; dolayısıyla bilemediği sürece Tanrı bilgisine ulaşması da mümkün değildir. Zihin ve beden, Tanrısal zorunluluğa içkin olmakla kalmaz, aynı zamanda birbirlerine de içkindirler. Spinoza'nın dediği gibi “fikirlerin düzeni ve bağlantısı, şeylerin düzeni ve bağlantısıyla aynıdır”¹ der. Bu durumda, Tanrı'nın düşünme yetkisi ile edimsel yetkisi arasında bir denge sağlanmış olur. Zira içinde bulunduğumuz dünya, Tanrı'nın kudretinden meydana geldiği gibi, düşünce ve zihin de Tanrı'nın fikrinden türetilmiştir. Dolayısıyla, bir şeyin bilinebilmesi, onu var eden nedenin dışındaki bir bağlamda düşünülemez. “Çünkü her şey

¹Spinoza, a.g.e., II. Bölüm, XII. Önerme, Önerme Sonucu, s:87.

hakkında zorunlu olarak Tanrı'da bir fikir vardır ve bu fikrin nedeni Tanrıdır; tıpkı insan fikrinin de bir nedeni olması gibi"². Bu nedenle, Tanrı, sahip olduğu her şeyin varlık sebeplerine ilişkin bir anlayışa sahiptir; çünkü içkin nedenselliği sayesinde her şey varlık kazanmıştır. Beden ile zihin arasındaki uyum, fikirlerin şekillendiği yerdir. Spinoza, zihnin oluşumunu fikir kavramıyla ifade ederken, fikir tanımını da şöyle yapar: "Fikirden kasıt, düşünen bir varlık olarak zihnin biçimlendiği zihinsel kavramdır"³. Spinoza "*kavram*" terimini, zihnin *etkin*⁴ haline vurgu yapmak için kullanır. Spinoza'ya göre fikir, doğası gereği her şeyden önce gelir. İnsan zihninin varlığını oluşturan temel unsur fikirdir. Ona göre, bu fikir, somut bir varlığın fikridir ve bu varlık "beden"dir. Yani, insan zihnini şekillendiren fikrin nesnesi bedenin kendisidir; bu da fiilen var olan, belirli bir yer kaplayan bir olgudur ve başka bir şey değildir"⁵. Bu bağlamda, insan zihni bedenin durumlarına ilişkin bir düşünce düzlemi oluşturur. Beden, zihnin Tanrı'daki fikirlere işaret ettiğini söyler. Bu bağlamda, Tanrı'daki fikirler dolaysız olarak mevcut değildir. Onlar, dünyayı anlamaya yönelik mantıksal bir belirlenimi temsil eden bir çaba olarak ortaya çıkar. Tanrı'da yer alan fikirler,

²Spinoza, a.g.e., II. Bölüm, XIII. Önerme, Önerme Sonucu, s:97.

³Spinoza, a.g.e., II. Bölüm, III. Tanım, s:81.

⁴ "İçimizde ya da dışımızda olagelen her şeyin bire bir nedeni bizden kaynaklandığında bizim etkin olduğumu söylüyorum, yani bizim içimizde ya da dışımızda olagelen herhangi bir şey bizim doğamızda kaynaklanıyorsa, o şeyin sadece bizim doğamız sayesinde açık seçik ve seçik olarak anlaşılabileceğini söylüyorum". A.g.e., III. Bölüm, II. Tanım, s:151.

⁵ Spinoza, a.g.e.,II. Bölüm, XIII. Önerme, s:96.

bizim varoluşumuzu ve nesneleri olduğu gibi algılamamıza yönelik bir referans oluşturur. Aynı zamanda, Tanrı'daki bu fikirler "açık-seçik" olarak tanımlanabilir.”⁶. Spinoza'nın ifadesiyle: “İnsan bedenin hallerine ilişkin fikirler sadece insan zihnine ait fikirlerse açık-seçik, değilse bulanık fikirlerdir”⁷. Tavırlara yönelik zihnin kavrayış ve eğilimlerinin tavırları anlama dereceleri bağlamında, açık-seçik fikirler ortaya konulur.

Tanrı'da var olan fikirler, nesnel gerçekliğin temeli üzerinde şekillenen açık ve net düşüncelerdir. Bu açık-seçik fikirler, aynı zamanda "doğru fikirler" olarak da kabul edilir. "Tanrı ile bağlantılı oldukları müddetçe, tüm fikirler doğrudur"⁸. Çünkü Tanrı'da var olan fikirler, nesneleriyle gerçeklikte tam anlamıyla örtüşmektedir. Örneğin, tsunami olayının deniz veya okyanus altı depremlerinin bir sonucu olarak açıklanması, doğru bir düşüncüyü yansıtır. Spinoza'ya göre, doğada meydana gelen her olay, doğa yasalarına dayanarak ele alındığında Tanrısal bir fikre ulaşılır. Bu bağlamda, Tanrısal fikirler açık ve doğru olanlardır; zira insan zihninin özünü oluşturan Tanrı, hiçbir şekilde belirsiz veya yanlış düşünceler barındırmaz. Dolayısıyla, yanlış fikirlerle Tanrı'yı ya da Doğa'yı anlamamız mümkün değildir.

⁶**Açık-seçik:** Bir bilginin doğruluğunu belirleyen ölçütler; konusu bize doğrudan doğruya, araçsız olarak verilmiş olan bilgi. Bkn: Akarsu, B. (1975), “Felsefe Terimleri Sözlüğü”, Türk Dil Kurumu Yayınları, s:13.

⁷Spinoza, a.g.e., II. Bölüm, XXVIII. Önerme, s:117.

⁸ Spinoza, a.g.e., II. Bölüm, XXXII. Önerme, s:120.

“Doğa’da, onun kusuru olarak gösterebileceğimiz hiçbir şey yoktur, çünkü doğa hep aynıdır, gücü ve etkileme imkânı her yerde bir ve aynıdır, başka deyişle, doğanın yasaları ve kuralları her yerde ve her zaman aynıdır, her şey bu yasalara ve kurallara göre meydana gelir ve şu ya da bu şekilde biçim değiştirir. Dolayısıyla aklımıza gelebilecek bütün her şeyin doğasını anlamaya çalışırken izleyeceğimiz yöntem de bir ve aynı olmalıdır, yani her şeyi doğanın evrensel yasaları ve kurallarıyla anlamalıyız”⁹.

Metne göre, doğada rastlantı ya da mucize kelimeleri geçmez. Doğa, yasaları doğrultusunda işleyişini sürdürür. Bu tür bir sistemde, tek tanrılı dinlerin "mucizelerine" yer olmadığı açıktır. Spinoza'ya göre, dinler eksik bilgiye dayanan yanlış kavramlarla doğayı yorumlayarak, sabit ve değişmez doğa yasalarına Tanrı'nın müdahale ettiğini iddia ederler.¹⁰ Bu nedenle, Kutsal Metin Tanrı'yı belirli bir neden olmaksızın ve açık bir dille tanımlamamaktadır. Bu noktada, Spinoza'nın açık ve kesin fikirleri doğru fikirlerin Tanrısal düşünceler olarak ele almasının nedeni, insanın Tanrı'ya ulaşma ve Tanrı ya da Doğa'yı bilme arayışıyla ilişkilidir. Zira zihnin en yüce bilgisi Tanrı bilgisidir ve zihnin en yüksek erdemi de Tanrı'yı ya da Doğa'yı bilmektir.¹¹

Daha önce Tanrı'nın içkin nedenselliğinin zorunlu bir sonucu olarak tavırların var olduğunu dile getirmiştik. Bu nedenle, insan zihni ile bedeni arasındaki birlik, kaçınılmaz olarak Tanrı fikrini de

⁹Spinoza, a.g.e., III. Bölüm, Önsöz, s:150.

¹⁰Spinoza, a.g.e., s:118.

¹¹Spinoza, a.g.e., IV. Bölüm, XXVIII. Önerme, s:264.

barındırır. Spinoza, Tanrı'nın içkinlik ilkesinden yola çıkarak, Tanrı'nın natura naturata'nın tüm yönlerinde kendini gösterdiğini ve Tanrı ya da Doğa'ya akılcı bir düşünme yoluyla ulaşmanın mümkün olduğunu ifade eder. Bu nedenle Spinoza, fikri tanımlarken "kavram" terimini tercih eder; çünkü kavram, zihnin etkin bir durumunu ifade eder¹². Spinoza, birebir nedeni, yalnızca kendisiyle açık ve net bir şekilde algılanabilen bir neden olarak tanımlar¹³. Ayrıca, birebir neden zihnin etkin durumuna işaret eder. Eğer gerçekleşen olay açık ve net bir şekilde algılanabiliyorsa ve onun birebir nedeni bizden kaynaklanıyorsa, bu durumda zihin etkin bir durumdadır.

O halde, "yanlış fikir" nedir? Spinoza'ya göre, düşüncelerde onlara "yanlış" dememizi gerektirecek bir unsura sahip değildirler¹⁴. Bu durum, aslında eksik bilginin bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Yanlışlık, bilginin yetersizliğinden kaynaklanır; yani gerçeklerin bire bir yansıtılmadığı, dolayısıyla belirsiz ve bulanık kavramlar içindeki bilgi eksikliğinden doğmaktadır¹⁵. Spinoza bu düşüncelerini ifade ettikten sonra, bir örnekle durumu pekiştirir: “Güneşe baktığımızda, onun bizden yaklaşık 200 ayak uzakta olduğunu düşünürüz. Ancak bu yanılgımız sadece bu şekilde

¹² Spinoza'nın kavram terimini zihnin etkin hali olarak sunmasının nedeni, Tanrı'nın insan zihnine içkin olduğu ve insanın zihnini her daim etkin hale getirilip, Tanrı bilgisine ulaşılabilceği düşüncesidir.

¹³ Spinoza, a.g.e., III. Bölüm, I. Tanım, s:151.

¹⁴ Spinoza, a.g.e., II. Bölüm, XXXIII. Önerme, s:120.

¹⁵ Spinoza, a.g.e., II. Bölüm, XXXV. Önerme, Kanıtlama, s:121.

hayal etmemizden değil, aynı zamanda onun gerçek uzaklığını ve bu hayal etme şeklimizin nedenini bilmememizden kaynaklanmaktadır”¹⁶. Güneşin uzaklığını bilmememiz, onun bedenimiz üzerindeki etkilerinden yola çıkarak onu zihnimizde tasarlamamızın bir sonucudur. Spinoza'ya göre, insan zihni, kendi bedeninden yola çıkarak dış bir nesneyi imgelerken, o nesnenin gerçek ve tam bir kavramını edinemez. Dolayısıyla, eğer güneşin beden üzerindeki tesirleri hayal gücümüzle algılanıyorsa, bu durumda oluşturulan fikirler belirsiz veya net olmayan bir nitelik taşır. Bu bağlamda, bulanık düşünceler, hayal gücünden kaynaklandıkları için yanlışlık içermektedir. Zira insanlar, dış nesnelerin üzerlerinde yarattığı etkinin gerçeğinden habersizdir.

Spinoza, "Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme" adlı eserinde açık ve doğru fikirleri iki temel kavram etrafında inceler: "Kesinlik" ve "Basitlik. " Kesinlik, nesnel özün ifadesini temsil eder; diğer bir deyişle, biçimsel özün farkına varmamıza yardımcı olan bir araçtır¹⁷. Burada bir şeye yönelik fikir, onun nesnel gerçekliğinden¹⁸ hareketle ortaya konulmadıkça, açık-seçik ya da doğru fikir oluşturmaz. Dolayısıyla açık-seçik olmayan ya da yanlış bir

¹⁶Spinoza, a.g.e., II. Bölüm, XXXV. Önerme, Not, s:122.

¹⁷ Spinoza. (2015), “Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme”, çev: Emine Ayhan, Dost Kitabevi, s:50.

¹⁸ Nesnel gerçeklik, tekil bir şeyin özünü ortaya çıkarmaya yarayan yöntemi kasteder.

fikir, yanlış olduğu sürece kesinlik de içermez. Çünkü Spinoza için kesinlik, bir şeyin özüdür.

Diğer yandan basitlik, açık-seçik ve netice itibariyle doğru fikirle eşdeğerdir¹⁹.

“(…) Hayali bir fikir katiyen açık seçik değil, olsa olsa karmaşık olacağından ve tüm kafa karışıklığı zihnin tam bir bütün veya birçok bileşenden müteşekkil bir birlik hakkında ancak kısmi bilgiye sahip olmasından ileri geldiğinden –dolayısıyla bilinenle bilinmeyen arasında ayırım yapamamasından ve bunun yanı sıra tek tek şeylerde içerilen birçok bileşenle herhangi bir ayırım gütmeksizin işgal etmesinden ötürü- buradan çıkan ilk sonuç, bir fikrin ancak tamamen basit bir şeye ilişkinse açık seçik olacağıdır... Buradan çıkan ikinci sonuç, bir çok bileşenden oluşan bir şeyin düşüncede basit olan tüm parçalarına bölünmesi ve her parçaya ayrı ayrı bakılması durumunda, tüm karışıklığın ortadan kalkacağıdır. Üçüncü sonuca gelince, hayali bir fikir basit olamaz, zira Doğada varolan çeşitli şeylere ve edinimlere ilişkin çeşitli çapraşık fikirlerin karışımından oluşur”²⁰.

Spinoza'ya göre hayal ya da imge, bedenlerin etkileşimi neticesinde zihinde beliren karmaşık ve çok katmanlı fikirlerin bir sonucudur. Bu bağlamda belirtmek gerekir ki hayal, insan etkileşiminin yaşandığı her yerde kaçınılmaz bir şekilde ortaya çıkan bir olgudur. Spinoza, hayal veya imgelerin var oluşunu bir sorun olarak görmez; asıl sorun, bu hayallerin barındırdığı eksik bilgiyle

¹⁹Spinoza, a.g.e., s:62.

²⁰Spinoza, a.g.e., s:61.

yaşamı sürdürmektir. Bu sebeple, hayal veya imge kesin ve net bir fikir değildir. Hayallerin varlığı, özleriyle karşılaştırılmadığı sürece zihin karmaşık bir şekilde işlev göstermeye devam edecektir. Bu bağlamda, karmaşıklık, basit olmayan özellikler taşır. Ancak, bir cismin zihindeki imajı, Doğa'nın düzeni dikkate alındığında basit bir hale getirilebilir.

Eğer zihnimizde birçok fikir, aklın muhakeme süreçlerinden geçmeden imgeler şeklinde belirmişse, bu karmaşık düşünce yapısı net bir şekilde anlaşılamaz. Bu bağlamda Spinoza'ya göre, basitlik, anlama yetimizin nesnelere referans vermesiyle ilişkilidir. Zira akıl, tüm olguları kök nedenleri üzerinden anlamlandırma yetisine sahip olduğu için, doğayı sadeleştirir. Bu sadeleştirme, aynı zamanda her bir nedenin özüne ulaşma çabasının bir ifadesidir. Çalışmamız ile olan bağlantısından hareketle, Spinoza'nın burada vurgulamak istediği şey; *dinsel* metinlerin iddia ettiğinin tersine, imge ya da hayal gücünden²¹ hareketle Tanrı ya da Doğa'ya ulaşamayacağı tezidir. Çünkü açık-seçik olmayan ya da bulanık fikirlerle Tanrı'ya ulaşmak imkânsızdır.

Spinoza, açık-seçik olmayan, yanlış fikir ve upuygun olmayan fikirleri, *birinci tür bilgi* dâhilinde tartışır.

²¹ Kutsal Metinler'de peygamberler, hayal gücü ile Tanrı bilgisine ulaşır. Yine bu metinler, insanların inançla Tanrı bilgisine ulaşacağını bildirirler. Bu yüzden Spinoza'ya göre inanç da, "hayal" ya da "imge"nin bir sonucudur.

“Zihin daha fazla şeyi algımlarken ne kadar az anlıyorsa, hayaller oluşturma kapasitesi de o kadar fazla olur; ve ne kadar çok anlıyorsa, hayaller oluşturma kapasitesi de o kadar azdır (...) İnsan doğayı ne kadar az biliyorsa, sayısız hayali fikri de o kadar oluşturabilir; ağaçların konuştuğu, insanların birden bire taş ya da suya dönüşebildiği, aynada hayaletlerin görüldüğünü, bir şeyin yoktan varolabileceğini hatta tanrıların canavara veya insana dönüşebildiği nevinden hayali fikirler saymakla bitmez”²².

Spinoza, yanlış düşüncelerin hayal ya da imgelerle olan ilişkisini “anlamama” ve “eksik bilgi” kavramlarıyla ilişkilendirmektedir. Eksik bilgi, zihnin tamamen imgeler üzerinden işlediğini gösterir ve bu durum, bulanık fikirlerin ortaya çıkmasına neden olur. Bu çerçevede Spinoza, birinci tür bilgiyi aşağıdaki gibi tanımlar:

“Duyularımız aracılığıyla, bölük pörçük, bulanık ve hiçbir sıra gözetmeden anlayışımıza sunulan tekil şeylerden; bu yüzden genellikle ben bu tür algılara rastgele deyimden edinilen bilgi diyorum. Simgelerden, örneğin bazı kelimeleri duyduğumuzda ya da okuduğumuzda bu kelimelerin bize bazı şeyleri çağrıştırmamasından ve bu şeylere ilişkin, şeyleri canlandırmamıza yarayan fikirlere benzer fikirler oluşturmamızdan. İşte şeylere ilişkin bu iki bakış tarzımıza bundan böyle *birinci tür bilgi*, sanı ya da *hayal gücü* diyeceğim”²³.

Spinoza’ya göre düşünce, beden ile zihin arasındaki etkileşimde şekillenir. Bu bağlamda, zihin, bedensel etkilenimlerin

²²Spinoza, a.g.e., s:59.

²³Spinoza, a.g.e., II. Bölüm, XL. Önerme, II. Not, s:128.

bir sonucudur²⁴. Bu nedenle, insan zihni cisimlerin varlığını öncelikle imgeler aracılığıyla algılar. Eğer zihin, sadece imgelerin oluşturduğu duygularla gündelik yaşamını sürdürürse, parçalı ve belirsiz düşüncelere sahip olur. Bu durum, hayal gücünün egemen olduğu sıradan ve gündelik bilgilere işaret eder²⁵. Sürekli bir çağrışım zinciri içinde, her bir fikir diğer bir fikrin imgesini ya da hayalini takip ettiği için, durum karmaşık ve belirsiz hale gelir. Bu nedenle, birinci tür bilgi yanlışlığı bu karmaşanın en temel nedeni olarak karşımıza çıkar²⁶. Yanlışlık, Güneş örneğinde ifade ettiğimiz gibi, zihnin onu hayal ederek tanımlamasıdır. Dolayısıyla birinci tür bilgi, fikirlerin beden duygularının düzenine göre oluşturulmasıdır²⁷. Spinoza, yanlış ve belirsiz fikirlerin kaynağını, belirli duyular ve imgelerin temeli üzerine inşa edildiği için birinci tür bilgi arasında değerlendirir. Bu bağlamda Moris Fransez, birinci tür bilginin nedenlerini iki ana özellik olarak açıklar: "a) Duyularımızla algıladığımız şeylerin anlık ve düzensiz, bölük pörçük bir şekilde ortaya konulmasıdır; bu, muğlak deneyim yoluyla elde edilen bir algıdır. b) Çeşitli işaretlerden, örneğin, bazı şeyleri duyarak ya da okuyarak, bir çağrışım sonucu imgeler oluşturarak fikir

²⁴Atış, a.g.e., s:152.

²⁵Gözkân, H. B. (2015), "Spinoza'nın Üçüncü Tür Bilgi Anlayışı ve Kant'ın Eleştirisi", Der: Güçlü Ateşoğlu vd., "Spinoza İle Karşılaşmalar", içinde, Ayrıntı Yayınları, s:81.

²⁶Spinoza, a.g.e., II. Bölüm, XLI. Önerme, s:129.

²⁷Rızık, H. (2012), "Spinoza'yı Anlamak", çev: Işık Ergüden, İletişim Yayınları, s:109.

geliştirmemizdir"²⁸. Birinci tür bilginin oluşturduğu imgelemin hatalı olması, doğanın bütünlük içinde, ortak kavramlar olarak algılanmamasından kaynaklanmaktadır.

Spinoza, "Teolojik Politik İnceleme" adlı eserinde peygamberlik bilgisini birinci tür bilgi çerçevesinde ele alır. Ona göre, peygamberler vahiylerini yalnızca akıl yoluyla değil, aynı zamanda yüksek bir hayal gücüyle de sunmuşlardır. Spinoza, ilk ve en alt bilgi düzeyinin yetersizliğini kabul etmemesine rağmen, bu düzeyin pratikteki yararlılığını inkar etmez²⁹. Faydalı olan unsurlar, günlük yaşamın akışı içerisinde kolaylıkla anlaşılabilen şeylerdir. Bu bağlamda, Peygamberler birinci tür bilgiyi kullanmış olsalar da, Spinoza onları adalet, adil olma ve iyiye yönelik eğilimleri doğrultusunda yüceltmektedir. Çünkü peygamberler, toplumsal yarara katkıda bulunma çabası içine girerek, insanların dayanışma içinde yaşamlarına yön vermişlerdir. Yine de Spinoza açısından peygamberlik bilgisi, Tanrısal bilgiyi ortaya çıkaracak bir mahiyete sahip değildir.

Spinoza, Tanrı bilgisine ulaşmanın yolunu ikinci tür bilgi ile başlatır. Bu ikinci tür bilgi, açık ve net fikirler, doğru bilgiler ve bire bir nedenleri içermektedir. Spinoza, nesnelerin özellikleri hakkında ortak kavramlara ve yeterli fikirlere sahip olmamızdan kaynaklanan

²⁸Fransez, a.g.e., s:170.

²⁹Copleston, a.g.e., s:35.

bu bilgiye, akıl ya da ikinci tür bilgi adını verir³⁰. Doğru fikrin Tanrısal bir nitelik taşıdığı düşünülduğünde, ikinci bilgi türü, Doğa ve onun yasalarının akıl yürütme ile anlaşılması ya da yorumlanmasıdır. Bu bilgi, aynı zamanda nesneler arasındaki ilişkilere odaklanmakta ve iki ya da daha fazla şey arasında ortak olan unsurları anlamayı hedeflemektedir³¹. Böylece, belirgin ve doğru bir düşünce çerçevesinde ikinci tür bilgi ortaya çıkar. Peki, Spinoza'nın ortak kavramlardan kastettiği nedir?

Spinoza, Oldenburg'a gönderdiği *Mektup*'ta³², ortaklığı, bedenler arasındaki biyolojik bileşimin bir temsili olarak tanımlar. Spinoza, Oldenburg'a, biyolojik olarak parçaların birleşerek nasıl bir bütün haline geldiğini konusunda bir bilgiye sahip olmadığını dile getirirken³³, duygu ve hislerin akılcı bir şekilde algılanmasıyla ilgili önemli bir düşünce öne sürmektedir. Spinoza'ya göre, beden aykırı duygulara maruz kaldığında bedenin bileşimleri zihni edilgin³⁴ hale sokar. Ancak zihin, bedene zarar veren duyguları akılcı bir çerçeveden ele alabilir ve bunu doğanın doğal bir sonucu olarak

³⁰Spinoza, a.g.e., II. Bölüm, XL. Önerme, II. Not, s:128.

³¹Rızık, a.g.e., s:110.

³²Spinoza, a.g.e., 32. Mektup, s:195.

³³ “Parçaların gerçekte nasıl bağlandığına ve her birinin bütünle nasıl uyduğuna gelince, önceki mektubumda bunu bilmediğimi size belirtmiştim”. Bkn: “32. Mektup”, s:194.

³⁴ “ (...) Kısmi nedeni olduğumuz bir şey bizim içimizde oluyorsa veya o şey bizim doğamızda kaynaklanıyorsa bizim edilgin olduğumuzu söylüyorum”. A.g.e., III. Bölüm, II. Tanım”, s:151.

değerlendirdiğinde, ortaklık kavramı kendini gösterir³⁵. Bu nedenle, ortaklıklar var olan bedenlerin uyum veya bileşim ilişkilerini yansıtır. Yani, bileşime dahil olan ilişkilerin algılanması ve bu algılamının doğurduğu hislerin akıl yoluyla doğrulanmasını içerir. Bu bağlamda, ikinci tür bilgi, nesnenin kendisinin bilincine varıp onu anlamamızla bağlantılı olarak açık ve net bir bilgiye işaret eder³⁶. İkinci tür bilgide, insanın hayal ve imgelerin yarattığı duygusal durumları, ilksel bir nedensellik anlayışından yola çıkarak anlamaya çalışması ön plana çıkar.

İkinci tür bilgi, ortak kavramlarla elde edilen upuygun bilgidir³⁷. Bu nedenle, doğru olanın zorunlu bir gerçeklik taşıdığı söylenebilir. Zira doğru fikir, Tanrısal fikirle eşdeğer olup, bir şeyin bire bir nedenini barındırır. Bu bağlamda, birinci tür bilgi ile ikinci tür bilgi arasındaki farklılık; uygun fikir ile uygun olmayan fikir, açık ve seçik fikir ile açık ve seçik olmayan fikir, doğru fikir ile yanlış fikir gibi çeşitli tavırlarda kendini gösterir. Bu durum, bilgi türlerinin birer varoluş biçimi olduğunu ortaya koyar. Çünkü birinci tür bilgiden, ikinci tür bilgiye geçiş mümkündür³⁸.

³⁵Spinoza, a.g.e., V. Bölüm, I. ve X. Önerme, s:328-335.

³⁶Spinoza, a.g.e., s:77.

³⁷ Çiftçi, E. (2017), “Yanlıştaki Doğru: Spinoza’nın Affectio’su”, Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı:24, s:269.

³⁸Bilgi türleri arasındaki geçişlerin zamansallığı ve bilgi türlerinin özerkliği üzerine yapılan tartışmalar için: Bkn: Deleuze, a.g.e., s:73-74; Baker, U. (2014), “Yüzeybilim Fragmanlar”, Der: Ege Baransel, Birikim Yayınları, s:33-34.

İkinci tür bilgi veya ortak kavramlar, bireysel özleri tanıtmaktan ziyade, genel bir anlayış sunar. Bireysel özleri tanıma görevi ise üçüncü tür bilgiye aittir³⁹. Bu bilgi türünün belirleyici özelliği, tekil varlıkların özünden yola çıkarak Tanrı'yı anlamaktır. Spinoza'ya göre, tekil şeyleri ne kadar iyi kavrarsak, Tanrı'yı da o kadar derinlemesine anlayabiliriz⁴⁰. Tanrı, Töz ve Doğa arasındaki sıfat ve tavır ilişkisini düşündüğümüzde, sıfatların birebir anlamlarının yanı sıra, tavırların özündeki derinlikleri anlamaya yönelik bir düşünce süreci, bizi Tanrı bilgisine götürür. Bu süreç, zihnimizin şeylerin evrensel özünü kavramasına ve bunun Tanrı ya da Doğa'nın varlığıyla kurduğu ilişkiyi ortaya koymasına yardımcı olur⁴¹. Bu nedenle, şeyleri üçüncü tür bilgiyle bilme çabası ve arzusu, birinci bilgi türünden değil, ikinci tür bilgiden kaynaklanmaktadır⁴².

Üçüncü tür bilgi, doğanın sabit düzeni hakkında birebir bir anlayış geliştirdikten sonra, bu düzenin nesnelerin özünde nasıl çalıştığını kavramayı içerir. Bu bağlamda Spinoza, üçüncü tür bilgi ile sezgiyi eş anlamlı olarak kullanmaktadır; üçüncü tür bilgi ya da sezgisel bilgi, Tanrı'nın bazı sıfatlarının biçimsel özüne dair doğrudan bir anlayış sunar⁴³. Bu nedenle, sezgisel bilgi, doğada

³⁹Deleuze, a.g.e., s:58.

⁴⁰Spinoza, a.g.e., V. Bölüm, XXIV. Önerme, s:347.

⁴¹Thilly, F. (2000), "Felsefenin Öyküsü: II. Cilt Çağdaş Felsefe", çev: İbrahim Şener, İzdüşüm Yayınları, s:101.

⁴²Spinoza, a.g.e., V. Bölüm, XXVIII. Önerme, s:349.

⁴³Spinoza, a.g.e., II. Bölüm, XL. Önerme, II. Not, s:128.

gerçekleşen tüm dönüşümleri akılcı bir muhakemeyle anlayıp değerlendirdikten sonra, bu olayların hepsinin doğadan kaynaklandığı sonucuna ulaşmaktır. Dolayısıyla, doğada meydana gelen her olay, akılla kavrandığında, Tanrı'nın ezeli ve ebedi iradesinin kaçınılmaz bir sonucu olarak ortaya çıkacaktır⁴⁴. Çünkü Doğa'nın gerçekliği aynı zamanda Tanrı'nın sonsuzluğu ve ezeli-ebediliğini kendi içinde taşıyan tözdür ve bilginin temel amacı da onu kavramaktır. Bu bağlamda Spinoza, *din*'lerin "inanç" temelli Tanrı tasavvurunu reddeder. "Tanrı bir 'inanç' ilkesi değil, 'bilinebilirlik' ilkesine bağlıdır – kısacası o inanılacak bir merci değil, bilinebilecek bir varoluştur"⁴⁵.

Spinoza, üçüncü tür bilgiyi "sonsuzluğun ufku" kavramı ile açıklamaktadır. Bu kavramı, Tanrı'nın özünü oluşturan sonsuzluğun zihnimiz tarafından sonsuzca düşünülmesine dayandırarak kullanır. Ona göre, "Sonsuzluk, Tanrı'nın özüdür; çünkü bu öz, zorunlu bir varoluşu gerektirir. " Dolayısıyla, şeyleri bu sonsuzluğun ufku altında kavramak, onları Tanrı'nın özü aracılığıyla gerçek varlıklar olarak anlamak anlamına gelir. Böylece zihin, kendisini ve bedenini sonsuzluğun ufku içinde algıladığında, Tanrı'nın bilgisini kaçınılmaz olarak edinir ve bu süreçte kendisinin Tanrı'da bulunduğunu ve Tanrı sayesinde kavrandığını da fark eder⁴⁶.

⁴⁴Spinoza, a.g.e., II. Bölüm, XLIX. Önerme, Not, s:148.

⁴⁵Baker, a.g.e., s:33.

⁴⁶Spinoza, a.g.e., V. Bölüm, XXX. Önerme, Kanıtlama, s:350.

Spinoza, Kutsal Metinler'in Tanrı'yı net bir biçimde tasvir eden yazılar olmadığını belirtir. Bu nedenle, dini mesajlar, akıl yürütme yetilerimize dayanarak, doğal dünya hakkında neye inanıp neye inanmayacağımızı belirleyen ölçütler sunamaz⁴⁷. Spinoza bunların, tarihin belli dönemlerinde teologlar tarafından, insanların duygularını kontrol etmek amaçlı olarak yazıldığını gündeme getirir. Spinoza'ya göre *dinsel* fikirler, açık-seçik olmayan, imgenin⁴⁸ yarattığı fikirlerdir. Belirttiğimiz gibi, imgelerle biçimlenmiş düşünceler, bulanık fikirler üzerine inşa edilen vahiylerdir. "Peygamberlik bilgisi imgeyledir. Bu bilgi, evrenin zorunlu düzenini değil, erdemli bir yaşamın pratiğini öğretir ve öğrettiklerine inanç ve itaat talep eder"⁴⁹.

⁴⁷Nadler, a.g.e., s:387.

⁴⁸ Burada sorun hayalin yetersiz çözümlenmesidir, hayalin kendisinde değil. Çiftçi, a.g.e., s:269.

⁴⁹ Karayemiş, O. (Tarihsiz), "Spinoza'da Ortaklığın İnşası: Spinoza'nın Politik Felsefesinde Duygu/Akıl Gerilimi", Anafor Yayınları, s:38.

KAYNAKÇA

Atış, N. (2015), “Spinoza Felsefesinde Beden İle Zorunlu Birlik İçerisindeki Ruhun Gücü”, Felsefe ve sosyal Bilimler Dergisi, Güz, Sayı: 20.

Gözkân, H. B. (2015), “Spinoza’nın Üçüncü Tür Bilgi Anlayışı ve Kant’ın

Baker, U. (2014), Yüzeysel Bilim Fragmanlar, Der: Ege Baransel, İstanbul: Birikim Yayınları.

Copleston. (1996), Spinoza, Çev: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi

Çiftçi, E. (2017), “Yanlıştaki Doğru: Spinoza’nın Affectio’su”, Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı:24.

Deleuze, G. (2011), Spinoza: Pratik Felsefe, Çev: Ulus Baker, İstanbul: Norgunk Yayıncılık

Eleştirisi”, Der: Güçlü Ateşoğlu vd., Spinoza İle Karşılaşmalar, içinde, İstanbul: Ayrıntı Yayınları

Fransez, M. (2012), Spinoza’nın Tao’su, Çev: Murat Ceyişakar, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.

Nadler, S. (2013), Spinoza: Bir Yaşam, çev: Anıl Duman ve Murat Başekim, İstanbul: İletişim Yayınları.

Rızk, H. (2012), Spinoza’yı Anlamak, Çev: Işık Ergüden, İstanbul: İletişim Yayınları.

Spinoza. (2015), Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme, Çev: Emine Ayhan, Ankara: Dost Kitabevi.

Thilly, F. (2000A), Felsefenin Öyküsü: I. Cilt, Yunan ve Ortaçağ Felsefesi, Çev: İbrahim Şener, Ankara: İzdüşüm Yayınları.

BÖLÜM VIII

Kırgızistan’da Ulusal Güvenlik Sorunu: Teorik ve Metodolojik Analiz

Camgırbek BÖKÖŞOV¹

Giriş

Gözlerimizin önünde yeni bir bilim, yeni bir bilimsel araştırma alanı ulusal güvenlik teorisi oluşmaktadır. Belki de birkaç yıl içinde olgun bir bilim dalı haline geldiğinde, güvenlik konularını ele alan kitapların yazarları bu teorinin, yani güvenliği sağlamayı devletin ilk görevi olarak gören ünlü düşünür T. Hobbes'un öğretilerinden kaynaklandığına işaret edecekler ya da bu genç bilimin bazı teorik yapılarının prototipini ararken daha da ileri giderek antik düşünürler Platon ve Aristoteles'in öğretilerine başvuracaklardır. Her ne olursa olsun, ulusal güvenlik teorisinin doğuşu 20. ve 21. yüzyılların sınırına dayanmaktadır. İlk bakışta ulusal güvenlik tamamen ‘bireyselleştirilmiş’ bir konu gibi görünmektedir. Başka bir ifadeyle, her ülkenin kendi kaygıları, kendi sorunları vardır, farklı devletlerin

¹ Prof. Dr.; Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Felsefe Bölümü, orcid. 0009-0008-7585-7515, zhamgyrbek.bokoshov@manas.edu.kg

güçlü ve zayıf yönü farklıdır. Bütün bunlar onların içsel imkanları ve dışsal faktörleri tarafından belirlenir. Ayrıca, tüm ulusal güvenlik kavramları ve programları ortaya koyduklarından daha fazlasını gizlerler. Dolayısıyla, burada doğal bir soru ortaya çıkar: ulusal güvenlik gibi ‘bireyselleştirilmiş’, ‘yarı gizli’ ve ‘anlaşılması zor’ bir konunun bilimsel bir teorisi mümkün müdür?

20. yüzyılın son çeyreğinden başlayarak güvenlik sorunları - ulusal, bölgesel, uluslararası - özellikle ‘yeni dünya düzeni’nin oluşumu, sosyalizmin çöküşünden sonra yeni bağımsız devletlerin oluşumu, artan küreselleşme süreci, uluslararası terörizmin patlayıcı bir şekilde yayılması, jeopolitik ilkelerin yeni bir şekilde anlaşılması vb. ile bağlantılı olarak yeni bir hal almış durumdadır. Bundan dolayı devletler ve bilim adamları arasında çeşitli kavramlar, doktrinler, güvenlik programları ve en başta ulusal güvenlik programları geliştirilmekte, tartışılmakta ve onların bazıları resmi olarak kabul edilmektedir. Bu programların karşılaştırmalı bir incelemesi, onların belirli ortak ilkelere, yaklaşımlara, yöntemlere, kategorilere ve kavramlara dayandığını açıkça göstermektedir. Yalın bir gözle bakıldığında bazı ortak özellikler - kavramsal çerçeve, sorun alanı, mantıksal yapı, kavramsal aygıtlar - şu ya da bu ülkenin ulusal güvenlik durumuna ilişkin analizler ve değerlendirmeler, bölgesel ve uluslararası ölçekte güvenlik sorunlarına ilişkin akıl yürütmeler olarak görülebilir.

Son zamanlarda bu konularda kafa yoran uzmanlar yetişti, bu konuyla doğrudan veya dolaylı bir şekilde ilgili olan bazı kaynaklar oluştu, uzmanların anlayabileceği terimler ve ifadeler (yeni bir dil) ortaya çıktı. Tüm bunlar bize göre yeni bir bilimin - ulusal güvenlik teorisinin - oluşmakta olduğunu göstermektedir. Bu bize yeni

bilimin disiplinler arası bir karaktere sahip olduğunu ve köklerinin siyaset bilimine, jeopolitiğe (bir bilim olarak), sosyolojiye, devlet teorisine, uluslararası ilişkiler teorisine, askeri bilime vb. dayandığını gösterir. Son yıllarda Kırgızistan'ın ulusal güvenliği konusunu doğrudan ele alan ciddi çalışmalar ortaya çıkmıştır (Омаров, 2001; Молдалиев, 2001; Иманалиев, 2002). Araştırmacılar, politikacılar ve gazeteciler tek bir konuda birleşiyor. Onların birleştiği konu ise, ulusal güvenliğin teorik analizler ve pratik sonuçlar yönünden son derece önemli ve oldukça karmaşık bir sorun olduğudur.

Ulusal güvenlik açısından önem taşıyan konuları düzenlemenin yasal dayanağı, Kırgızistan'ın sürdürülebilir kalkınması için stratejik koşulları tanımlayan ve toplumumuzun uzun vadeli çıkarlarını yansıtan Kırgızistan Cumhuriyeti'nin Anayasasıdır. Kırgız Cumhuriyeti'nin bağımsızlığı ilan ettiği günden 2021 yılına kadar yürürlükte olan anayasaların hepsi,² ülkenin ulusal güvenliğini sağlamaya yönelik öncelikli alanları ve onların uygulanmasına yönelik mekanizma ve yöntemleri göz önünde bulundurmaktadır. Kırgızistan Parlamentosu, 'Ulusal Güvenlik' gibi tartışılan konular bağlamında önemli bir dizi yeni yasaları kabul etmiştir. Ancak bu yasaların ve resmi belgelerin tam olarak işleyebilmesi için teorik ve uygulamalı araştırmalara, bilgi ve metodolojik desteğe ihtiyaç vardır. Kırgızistan Cumhuriyeti'nin kamusal yaşamındaki en önemli olaylar – 2005 yılındaki 24 Mart olayı, 2010 yılındaki 7 Nisan ve 10 Haziran olayları, 2021 yılındaki 5-6 Ekim olayı - bir kez daha ulusal güvenliğin sağlanması

² Kırgızistan Cumhuriyetinde bağımsızlığı ilan eden 1991 yılından itibaren 1993, 2010 ve 2021 yılları arasında 3 defa anayasa değiştirilmiştir.

alanındaki pratik önlemlerin esasen entellektüel anlayışımızı, toplumumuzdaki sosyo-politik duruma ilişkin vizyonumuzu, önemli olayların daha sonraki gelişimini yeterince tahmin etme yeteneğimizi, toplumumuzdaki durumu tanıma, tahmin etme ve analiz etme yeteneğimizi belirleyen görüş, inanç ve fikirlerle bağlantılı ve koşullu olduğunu göstermiştir. Dolayısıyla, her tarihsel olay, şu ya da bu ülkenin, şu ya da bu halkın ekonomik gelişimi ve ruhsal oluşumu, kendi sorunları ve çıkarlarıyla karakterize edilir. Her olayın anlamamız gereken kendi işaretleri, sembolleri ve düzenlilikleri vardır. Ulusal güvenlik çok karmaşık ve aynı zamanda oldukça hassas bir konudur. Her zaman kamusal bilincin ve siyasi söylemin odağında yer almaz. Ulusal güvenlik konularının toplumsal düşüncenin ve kamusal ilginin odak noktasında olmadığı ve sadece belirli bir devlet yetkililerinin ‘hizmet görevi’ temelinde bu konularla ilgilendiği dönemler vardır. Ancak öyle zamanlar gelir ki ulusal güvenlik sadece üst düzey politikacılar ve iktidardakiler arasında değil, aynı zamanda gençler ve yaşlılar arasında da bir tartışma konusu haline gelir. Son dönemlerde egemenliğin güçlendirilmesi, stratejik yönergelerin ve uzun vadeli önceliklerin belirlenmesine yönelik çabalar, medeniyet ve kültürel kimlik arayışı Kırgızistan'daki her vatandaşının: Biz kimiz? Modern dünyadaki yerimiz nedir? Dünya toplumunun eşit bir üyesi olmak için ne yapmalıyız? Nereye gidiyoruz? vb. sorularla ilgilendiği, ulusal güvenlik sorunlarının özel bir anlam kazandığı böylesi tarihi bir dönemden geçiyoruz. Elbette ‘ulusal güvenlik’ sorunu çok boyutlu ve çok yapılıdır. Zira, yalnız devlet adamları ve uzmanlar çevresinin tartışma konusu olabilecek ve olması gereken yönleri vardır. Aynı zamanda herkesin ilgisin çeken yönleri olan bir konudur. Bu konunun herkese açık yönünün ve aynı zamanda kapalı yönünün var

olduğunu dikkate aldığımızda, soyut kavramlardan oluşan bir sistem olduğunu görürüz. Gerçekten de bu konu araştırmacıların, politikacıların, tüm ‘ilgili tarafların’ tartışabileceği, birbirlerini yeterince anlayabileceği, fikir birliğine varabileceği, karar verebileceği vb. soyut kavramlardan oluşan bir sistemdir. Bundan dolayı, bu karmaşık konunun bizim için erişilebilir ve anlaşılabilir hale geldiği kavramsal bir alana ihtiyacımız var. Dahası, devlet yetkililerinin ve sivil toplumun etkili ve koordineli eylemleri, özel olarak geliştirilmiş ve benimsenmiş bir ulusal güvenlik kavramını gerektirir. Bireysel yönlerinin kültür ve bilinç düzeyi ile, sosyal grupların ve bireylerin değer yönelimleriyle ilgili olduğu gerçeğini dikkate alırsak, iyi düşünülmüş ve kapsamlı bir ulusal güvenlik kavramının geliştirilmesi stratejik bir görev haline gelir.

Araştırma metodolojisi açısından bakıldığında, ulusal güvenlik karmaşık ve çok boyutlu bir yapıya sahiptir. Sorunların bütüncül ve çok yönlü teorik olarak anlaşılması için disiplinler arası ve sistemik yaklaşımlar gereklidir. Çeşitli bilimlerin temsilcilerinin ortak çabalarının sonucu, kavramsal açıdan uluslararası standartları ve pratik açıdan toplumumuzun ulusal çıkarlarını karşılayacak Kırgızistan’ın belirli bir ulusal güvenlik modeli olmalıdır. Şüphesiz ülkemizin ulusal güvenliğinin şu veya bu yönlerine adanmış bazı çalışmalar ve yayınlar vardır. Bununla birlikte, bu konunun gerçek sorunlarının ve durumunun henüz bilimsel ve teorik düşüncenin derin ve çok yönlü analizinin konusu haline gelmediği kabul edilmelidir. Ne yazık ki bu konuda yerli araştırmacılar ve bilim insanları, komşu ülkelerde ve yakın coğrafyada çalışan meslektaşlarının gerisinde kalmaktadır. Elbette bu kolay bir iş değil. Ancak yaşadığımız dönem da basit değil. Bilim insanlarının ve

araştırmacıların son derece hassas konuya acilen ilgi göstermesi gerekiyor.

Biz bu yazımızda modern Kırgızistan'ın ulusal güvenlik sorunlarının geniş bir analizini amaçlamaktadır. Bu durumda, amacımız mevcut durumun teorik olarak anlaşılması açısından önemli olduğuna inandığımız metodolojik konuları tespit etmek. Bu nedenle, bu yazının öne sürdüğü tez ve doğası, araştırmamızın aşağıda değineceğimiz konular ile haklı gösterilebilir.

Kavram: ‘Ulusal güvenlik’ kavramının içeriği nedir? Yol güvenliği vardır, beton işçiliğinin teknik güvenliği vardır vs. Bizim durumumuzda, ulus-devletin varoluş güvenliğinden bahsediyoruz. Yani etnik anlamda değil, sosyo-politik bütünlük anlamında varoluş güvenliğinden. Toplumun - devletin bir bütün olarak normal varlığı, işleyişi, gelişimi tehdit edildiğinde, ‘ulusal güvenlik’ sorunu ortaya çıkar. Aynı zamanda, ‘ulusal güvenlik’ ve ‘devlet güvenliği’ kavramlarının anlamsal akrabalıklarına ve özsel-yapısal örtüşmelerine rağmen, özdeş olmaktan uzak olduklarını belirtmek gerekir. Elbette bazı açılardan eşanlamlı ve birbirlerinin yerine kullanılabilirler. Ancak metodolojik açıdan, politik-pratik düşünme, durum analizi ve normal iletişim için etkili bir araç haline gelmesi gereken ‘ulusal güvenlik’ kavramını tanımlarken operasyonel kesinliğe ihtiyacımız var. Bunu yaparken, kavramsal yaklaşımın iki yönü vardır. Birinci yön bir sorun olarak adlandırılabilir: gerçek güvenlikten mi yoksa başka bir şeyden mi bahsediyoruz; toplumun durumu için ülkedeki durum farklı pozisyonlardan algılanabilir ve değerlendirilebilir ve buna bağlı olarak farklı ‘gerçeklik resimleri’ ortaya çıkabilir. İkincisi ise bir sorudur: gerçekten ulus-toplumun

güvenliğinden mi bahsediyoruz yoksa ‘ulusal’ tanımı verili durum için yetersiz mi?

Bağlam: Ulusal güvenlik açık uçlu, izole olmayan bir olgudur. Görünür ve görünmez yönüyle daha geniş ölçekteki sosyal süreçlere bağlıdır. 20. yüzyılın ikinci yarısında açıkça farkına varılan gezegensel düzeyin güvenliği, bir bütün olarak insan ve dünya medeniyetinin güvenliği söz konusudur. Sözde ‘zamanımızın küresel sorunları’ vardır: ekolojik, demografik, savaş vb. Aynı zamanda ‘Uluslararası güvenlik’, ‘Bölgesel güvenlik’ gibi ifadeler aşına hale gelmiştir. Dolayısıyla, ulusal güvenliğin durumu sadece iç faktörler tarafından değil, aynı zamanda komşu devletlerdeki durum, uluslararası ilişkiler, gezegen ölçeğindeki küresel süreçlerle ilgili dış faktörler tarafından da belirlenmektedir.

Yirminci yüzyılın önemli düşünürlerinden Merab Mamardashvili, olası bir antropolojik felaketten, insan ırkının medeni yaşam temellerinin yıkılmasından bahsetmiş ve bunun ‘diğer olası küresel felaketlerin prototipi’ olduğuna inanmıştır (Мамардашвили, 1990: 107). Kırgızistan'ın ulusal güvenliği insan ırkının refahından ya da olası küresel ekolojik felaketlerden tamamen bağımsız mıdır?. Bilim adamları, fütürologlar ve bilim kurgu yazarları, dünya uygarlığı için çok daha korkunç beklentiler çiziyorlar. Araştırmacılar ve politikacılar giderek daha sık ‘küreselleşmenin’ ne (iyi mi kötü mü) olduğunu soruyor. Bu arada, uluslararası entegrasyon süreçleri her geçen gün daha yoğun ve geri döndürülemez hale gelmektedir. Dolayısıyla, ulusal güvenlik konularının tartışıldığı bağlam oldukça geniş ve çeşitlidir.

Öncelik: Gerçek tehdit ve tehlikelerle karşı karşıya kaldığımızda ‘güvenlik’ten söz ederiz. Toplum ve devlet için kriz

durumlarında ‘ulusal güvenlik’ kavramından bahsederiz. Tehditler ve tehlikeler sürekli olarak bireylere ve topluma eşlik etse de, sakin zamanlarda ‘güvenlik’ konusu arka plana atılır. A. Maslow'un beş temel insani ihtiyaçtan birinin kişisel güvenlik ihtiyacı olduğuna dair kavramı, psikolojik ve antropolojik düşüncenin bir aksiyomu haline gelmiştir (Маслоу, 2019). N. Machiavelli kendi döneminde, siyasi faaliyetin temel kaynağının kendini koruma arzusu olduğunu vurgulamıştır. (Макиавелли, 1990) Dünyaca ünlü sosyolog P. Sorokin, bireysel ve kolektif kendini koruma arzusunu ‘temel bir içgüdü’ olarak değerlendirmektedir (Сорокин, 1992: 268-294.) Toplumun güvenliği temel bir toplumsal değerdir. Hiç kimse bunu sorgulamayacaktır. Tek sorun, güvenliğin belirli durumlar, süreçler ve olaylarla bağlantılı olarak (bir kişi için, toplum için) bir sorun haline gelmesidir. Ulusal güvenlik sorunlarına artan ilgi, özel bir değer olarak gerçekleşmesi, her zaman toplumsal varoluşun belirli düzenlilikleriyle ilişkilidir. Rusya’da yayımlanan Nezavisimaya gazetesinin 1994 yılındaki 26 Ekim sayısında B. Clinton’nun ‘ABD Ulusal Güvenlik Stratejisi’nin önsözünde: ‘Ulusal güvenliğimizi - halkımızı, topraklarımızı ve yaşam biçimimizi - korumak yönetimimin birincil görevi ve anayasal sorumluluğudur’ dediği söze geniş yorum yapılmıştır. Aynı şekilde Rusya Federasyonu Dış Politika Konsepti, bireylerin, toplumun ve devletin çıkarlarının korunmasını dış politika rotasının en yüksek önceliği olarak kabul eder ve bunların arasında ilk sırada ‘... ülkenin güvenliğinin sağlanması, egemenliğinin ve toprak bütünlüğünün korunması ve güçlendirilmesi, Rusya Federasyonu’nun çıkarlarına enuygun olan dünya toplumunda güçlü otoriter pozisyonlar...’ olarak ilan edilir (Концепция внешней политики Российской Федерации, Независимая газета, 11.07.2000). Yukarıdaki ifadelerden de

anlaşıldığı gibi ulusal güvenliğin her devletin iç ve dış politikasının önceliği olduğu söylenebilir. Aradaki tek fark, bu konuya gösterilen sosyo-politik ilginin düzeyi ve kavramın gelişim derecesidir. Ulusal güvenliğin jeopolitik, jeostratejik yönleri özel bir ilgiyi hak etmektedir.

Yapı: Ulusal güvenlik sistematik bir niteliktir. Genellikle ulusal güvenlik durumu askeri tehditlerle veya devletlerarası ilişkilerdeki gerginlikle ilişkilendirilir. Ancak, karmaşık bir yapıya sahiptir, farklı unsurlardan oluşur ve bunların birbirleriyle olan bağlantıları ve etkileşimleri ‘sistematik etki’ olarak adlandırılabilen böyle bir durum yaratır. Literatür ulusal güvenliğin şu yönlerini tanımlamaktadır: askeri güvenlik, siyasi, sosyal, ekonomik, çevresel, enformasyonel, kültürel, yasal, bilimsel ve teknolojik, kronolojik, demografik, genetik (biyolojik), enerji, ideolojik, manevi, ahlaki, psikolojik (Белов, 1994: 67-73). Bu liste elbette devam ettirilebilir. Ulusal güvenliğin boyutlarının, alanlarının ve unsurlarının listesi ve sınıflandırılması araştırma hedeflerine, metodolojik ilkelere ve teorik çerçeveye bağlıdır. Birincisi, bunlardan hangileri ana, sistemi oluşturan unsurlardır? İkinci olarak, ulusal güvenliğin sağlanması açısından bu ya da bu alanların önem derecesi nedir? Üçüncüsü, bunlar birbirleriyle nasıl bağlantılı ve etkileşim halindedir?.

İlkeler: Teorik anlayışın yeterliliği ve ulusal güvenlik konularının pratik olarak anlaşılması, yaklaşımın altında yatan ilkelere bağlıdır. Bu ilkeler çok çeşitli ve çok sayıdadır. Bunlar arasında aşağıdakiler özel ilgiyi hak etmektedir:

- Bölünmezlik ilkesi: ulusal güvenliğin çeşitli bileşenleri ve seviyeleri sistematik olarak birbiriyle ilişkili ve birbirine bağlıdır, bir bütün olarak hareket eder;
- Çıkar ilkesi: ulusal güvenliK durumunun değerlendirilmesi, ulusal çıkarların nasılanlaşıldığı ve bunların hiyerarşisi ile doğrudan ilişkilidir;
- Önleme ilkesi: ulusal güvenlik durumunu analiz etmek geleceğı analiz etmektir, biröngörü, tahmin, önceden belirleme meselesidir.

Elbette başka başlangıç noktalarını ve sorgulama kurallarını da vurgulayabiliriz. Bunlar daha az anlamlı ve önemli değildir. Mesele sadece metodolojik pozisyonun doğruluğı ve uygunluğudur.

Kategorik aygıt: Ulusal güvenlik son derece karmaşık bir araştırma faaliyetikonusudur. Bu nedenle, burada çok şey kategorik aygıtın netliğine ve gücüne, incelenen nesneyi temsil ettiğimiz anahtar kavramlar sisteminin kalitesine bağlıdır. Ulusal güvenlik sorunları çalışmasının kategorik aygıtı aşağıdaki kavramları içermektedir: ‘ulusal çıkarlar’, ‘tehlike’, ‘tehdit’, ‘kriz’, ‘felaket’, ‘çatışma’, ‘sürdürülebilirlik’, ‘güvenliğin sağlanması’ vb. Bu ve ilgili kategorilerin bir araya gelmesi, sosyal gerçekliği ulusal güvenlik açısından öznel olarak inceleme ve anlamlı bir şekilde değerlendirme şeklimizin temelini oluşturmaktadır. Aynı zamanda, ulusal güvenlik sorunlarının kategorik olarak algılanmasının kavramsal çerçevesi, toplum felsefesi, siyaset bilimi, jeopolitik, uluslararası hukuk vb. temel kavramları da içerecek şekilde oldukça geniş olabilir. Gerçi anahtar kavramların yardımıyla güvenliğin ve buna bağlı olarak tehlikenin ana niteliklerini tanımlamak mümkündür.

Paradigma: Ulusal güvenlik sorununun modern yorumu 20. yüzyılın ikinci yarısının sosyo-politik kavramları içinde gelişmiştir. Modern teorik düşünce alanında, bu konunun incelenmesiyle doğrudan ilgili olan çeşitli metodolojik tutumlar, kavramsal yaklaşımlar ve normatif gereklilikler vardır. Aynı zamanda, bilim insanları, politikacılar ve uzmanlar topluluğu tarafından benimsenen belli bir ulusal güvenlik paradigması olduğu da açıktır. Modern ulusal güvenlik kavramının ana bileşenleri şunlardır:

- Ulus ülke tarafından dünya toplumundaki yerinin ve konumunun farkına varılması ve tanımlanması. Bizim için bu şu anlama geliyor: Kırgızistan'ın uluslararası ilişkiler sistemindeki yeri nedir; uluslararası toplum için bunun anlamı nedir?;
- Ulusal çıkarların gerçekleştirilmesinin doğasına ve ölçeğine bağlı olduğu potansiyel ve gerçek tehlikelerin, tehditlerin tanımlanması ve değerlendirilmesi;
- Ulusal güvenliğin sağlanması, bu güvenliğin önlemleri, araçları ve koşulları.

Bu paradigma, modern siyasi düşünce ve araştırmaların temelini oluşturur ve çoğu teorik ve uygulamalı gelişmenin bütünleştirici temelidir.

Farklılaştırılmış bir yaklaşım: Ulusal çıkarların doğru bir şekilde anlaşılması ve ulusal güvenliğe yönelik tehditlerin gerçekçi bir şekilde değerlendirilmesi için önemlidir. Ulusal çıkarları tanımlamak kolay değildir. Hangileri gerçekten de ulusaldır? Bütünleştirici bir mekanizma olarak güvenliğin sağlanması

açısından şu ya da bu ulusal çıkarın ağırlığı nedir? Toplumsal yaşamın ana alanlarında da farklılaşma gereklidir. Tehditler de farklıdır: potansiyel ve gerçek, yerel ve küresel, geçici ve kalıcı vb. Gerçi, madalyanın iki yüzü vardır. Küreselleşmenin de öyle. Kastedilen küreselleşme karşıtlığı ya da küreselleşmeye direniş değildir. Küreselleşme sadece toplumun ekonomik, kültürel vb. yaşamının küresel ölçekte bütünleşmesi değil, aynı zamanda tehlikenin, olumsuz sonuçların, yıkıcı eğilimlerin ölçeğininde buna bağlı olarak genişlemesidir. Ekonomik, çevresel, sosyal ve entelektüel güvenliğin küresel doğasının yakın gelecekte kendini - oldukça keskin ve hassas bir şekilde – göstermesi mümkündür.

Savaş: Ulusal güvenlik kavramı öncelikle bununla ilişkilendirilir. Devletler arasındaki silahlı mücadeleyi ifade eder. Ancak başka savaş türleri de vardır: psikolojik, enformasyonel, ekonomik, ticari vb. (Почепцов, 2000: 179; Крысько, 1999: 47). Amerikalı yazar Ambrose Bierce, ‘Savaş, dile meydan okuyan siyasi bir düğümü dişlerle çözmenin bir yoludur’ diye yazmıştır. Bu nedenle, ulusal güvenlik sorunlarının incelenmesinde farklılaştırılmış bir yaklaşım özellikle önemlidir. Protagoras’ın: ‘İnsan her şeyin ölçüsüdür’ (Розенгрей, 2014: 171) sözü var olan şeylerin var olduklarının ve var olmayan şeylerin var olmadıklarının, ölçüsüdür şeklindedir. Ulusal güvenlik, toplumun normal işleyişi ve sürdürülebilir kalkınması için gereklidir. ‘Güvenlik için güvenlik’ diye bir şey yoktur. Önemli olan insanın çıkarlarıdır, soyut değerlerin değil, gerçek, ampirik insanların güvenliğidir. Başlangıç ve bitiş noktası insan olmalıdır. Yirminci yüzyılın büyük yazarı W. Faulkner, Oxford'daki Üniversite mezunlarına 1951 yılında hitaben şunları söylemiştir: ‘Bugün bizi tehdit eden şey korkudur. Atom bombası ya da onun yarattığı dehşet değil. Bizim için tehlike, insan

korkusunu kullanarak onu bireyselliğinden, maneviyatından yoksun bırakan; sadaka ve gözdağı yoluyla onu düşünmeyen bir kitle durumuna indirgemeye çalışan dünya güçleridir. Kendilerine ne ad verirlerse versinler ve nerede olurlarsa olsunlar - Amerika'da, Avrupa'da, Asya'da - insanı itaatkar bir kitleye dönüştürmeye hazır olan tüm bu ekonomik, ideolojik, politik sistemler. Dünyayı değiştirmek ve onu insanlar için huzurlu ve güvenli kılmak istiyorsak buna direnmeliyiz. Yazarın bu sözleri 21. yüzyılın başında, özellikle de bugün geçiş toplumunun zorluklarını ve sıkıntılarını yaşayan halklar ve devletler için geçerliliğini korumaktadır.

Sonuç

Kırgızistan'ın ulusal güvenliği, hem bölgesel hem de küresel ölçekte önem taşıyan karmaşık ve dinamik bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmada, Kırgızistan'ın ulusal güvenlik sorunlarını teorik ve metodolojik açıdan inceledik ve ülkenin karşı karşıya olduğu tehditleri farklı perspektiflerden ele aldık. Kırgızistan, Sovyetler Birliği'nin dağılmasının ardından bağımsızlık kazanmış, ancak ulusal güvenliğini sağlamak için birçok iç ve dış faktörle mücadele etmek zorunda kalmıştır. Hem bölgesel çatışmalar hem de iç siyasi istikrarsızlıklar, ulusal güvenlik açısından ciddi tehditler oluşturmıştır. Ulusal güvenliğin sağlanmasında, Kırgızistan'ın tarihsel ve kültürel bağları, etnik çeşitliliği ve sosyo-politik yapısı önemli bir rol oynamaktadır. Ülkenin coğrafi konumu da, özellikle Rusya, Çin ve Orta Asya'nın diğer ülkeleriyle olan ilişkiler bağlamında dış tehditlerin artmasına neden olmaktadır. Bu tehditler, Kırgızistan'ın ulusal güvenliğini yalnızca askeri anlamda değil, aynı zamanda ekonomik, enerji ve siber güvenlik gibi çok

boyutlu alanlarda da zorluyor. Kırgızistan'ın ulusal güvenlik stratejisinin etkinliği, güvenlik politikalarının ne kadar uyumlu ve sürdürülebilir olduğuna bağlıdır. Teorik olarak, ulusal güvenlik sadece askeri tehditleri değil, aynı zamanda iç istikrar, kalkınma ve insan hakları gibi unsurları da kapsamaktadır. Metodolojik açıdan, bu çalışmanın önerdiği analiz, ülkenin ulusal güvenlik politikalarının değerlendirilmesinde daha geniş bir çerçeve sunmaktadır. Bu, hem iç hem de dış faktörlerin etkisi altında olan bir güvenlik yapısının doğru bir şekilde anlaşılmasına olanak tanır. Sonuç olarak, Kırgızistan'ın ulusal güvenliğini tehdit eden faktörler çok boyutludur ve sadece geleneksel güvenlik anlayışı ile ele alınması yeterli değildir. Ülkenin gelecekteki güvenlik stratejilerinin, hem iç dinamiklerini hem de küresel gelişmeleri dikkate alarak çok taraflı bir yaklaşımla şekillendirilmesi gerektiği açıktır. Bu bağlamda, teorik ve metodolojik bir perspektiften yapılan analiz, Kırgızistan'ın güvenlik sorunlarına daha etkin ve kapsamlı çözümler üretme konusunda önemli bir temel sunmaktadır. Kırgızistan'ın güvenliğini sağlamak için bütüncül bir yaklaşım benimsenmeli ve ulusal güvenlik stratejileri sürekli olarak güncellenmelidir. Bu süreç, ulusal birliği güçlendirirken, dış tehditlere karşı da direnci artıracaktır.

Каунакча

Белов, П.Г. (1994). Системные основы обеспечения национальной безопасности России. Москва.

Иманалиев, М. (2002). Очерки о внешней политике Кыргызстана. Бишкек.

Концепция внешней политики Российской Федерации, Независимая газета, 11.07.2000.

Крысько, В.Г. (1999). Секреты психологической войны (цели, задачи, методы, формы, опыт), Минск.

Макиавелли, Н. (1990). Государь. Перевод: Г. Муравьевой. Москва: Планета.

Мамардашвили, М. (1990). Как я понимаю философию. Москва: Прогресс.

Маслоу, А. (2019). Мотивация и личность, 3-е издание, перевели с английского Т. Гутман, Н. Мухина. Питер.

Молдалиев, О. (2001). Современные вызовы безопасности Киргизстана и Центральной Азии, Бишкек.

Омаров, Н.М. (2001). Гуманитарные аспекты безопасности Кыргызской Республики в XXI веке вызовы и ответы. Бишкек.

Почепцов, Г.Г. (2000). Информационно-психологическая война. Москва: СИНТЕГ.

Розенгрэн, М. (2014). «Тезис Протагора: доксологическая перспектива», Перевод со шведского Д.Н.Воробьева и К. Анкерйерте, Вопросы философии, № 5, 2014, 171-. Москва

Сорокин, П.А. (1992). Человек. Цивилизация. Общество.
Москва.

BÖLÜM IX

The Phenomenon Of Life In The Context Of Georg Simmel's Philosophy Of Culture

Zhyldyz URMANBETOVA¹
Kishimjan ESHENKULOVA²

Introduction

Philosophy of culture as a phenomenon of human consciousness is a form of creativity that determines the existence of man in the world. By creating ideas, the philosophy of culture substantiates the existence of the world and man, sensing the spirit of a historical era. Accordingly, it has the ability to anticipate the cultural situation of historical time - this is its role as an ideological reference point. From this point of view, cultural-philosophical concepts of the late 19th and early 20th centuries are distinguished by an immeasurable height of spirit, and the power of philosophical insight. Their ideas are akin to high lyricism, like a spell and misunderstanding, expectation and farewell - this is the moment of

¹ Prof. Dr. Kyrgyz-Turkish Manas University, Faculty of Humanities, Department of Philosophy, Bishkek/Kyrgyzstan, ORCID: 0000-0002-4194-6682, cildiz.urmanbetova@manas.edu.kg

² Assist. Prof. Dr., Kyrgyz-Turkish Manas University, Faculty of Humanities, Department of Philosophy, Bishkek/Kyrgyzstan, ORCID: 0000-0001-5820-4805, kishimjan.eshenkulova@manas.edu.kg

enlightenment in culture, a cultural-philosophical mental dialogue with history itself. Their ideas are deeply continuous since they raise problems that have worried man and humanity throughout the history of existence; they have an impulse that stimulates interest in their interpretation. An appeal to the legacy of classical cultural philosophy is natural since it projects the ideals on which the spirit of the era rests. And now the ideas of the philosophy of culture and the philosophy of history, which were born on the eve and at the beginning of the twentieth century as assumptions, guesses, and speculative concepts, are perceived with particular acuteness. The crisis of society assumed by cultural philosophers found its resolution in the global socio-cultural explosion of the end of the twentieth century. The ideas of classical cultural philosophy are revealed as the "philosophy of revelation" of the twentieth century, which reduces the problems of being to the peak of comprehension by consciousness of its givenness for a more holistic perception of the destiny of fate. The significance of the cultural philosophy of the 19th-20th centuries is manifested in the ability to awaken "great feelings" of unity with the era and inspire understanding of the spiritual essence of existence.

The comprehension of the inner essence of culture in cultural philosophy is carried out through the prism of historical reflection, thereby predetermining the interweaving of ideas of the philosophy of culture and the philosophy of history. Philosophy can be likened to the culture of thinking, which transfers the contradictions of culture, era, and history to the personal level. The contradictions of personality appear to be an essential problem, projecting a parallel between the development of culture and the movement of human history as a certain integrity of consciousness. In this case, philosophy reveals the meaning of being through the formation of man and his world, thus the history of culture through the prism of personality can be likened to the history of man's self-consciousness in his activity.

Freedom of spirit as a source of internal searches allowed each of the cultural philosophers to discover some special problem

in the philosophy of culture, many of which remain open to this day. Perhaps this is evidence of the inexhaustibility of the "spirit" of culture, hovering in the universe and infecting each generation with its mystery - endless and eternal, filled with the mystery of history, the mystery of fate, and each time, comprehending one thing, the philosopher left behind a trace of a new problem. It should be noted that despite the different ways of thinking and styles of presentation, cultural philosophy is characterized by one common kinship of spirit - they present philosophy as a certain phenomenon that allows concentrating all the tendencies and aspects of culture around a single whole: "in the philosophy of culture, culture becomes an integrity, it self-reflects, i.e. it comprehends itself, it comprehends itself, becomes reality" (Kroner, 1995: 257).

One of the trends in the philosophy of culture is the philosophy of life, whose representatives present individual transcriptions of culture in the context of life. The complex and global significance of life leads to reflection on the essence of philosophy, revealing the fateful aspects of this phenomenon. It should be noted that the breadth and versatility of the phenomenon of life determined dissimilar interpretations, each of which presented an individual vision of the historical situation in the context of the crisis. This article examines the cultural-philosophical concept of Georg Simmel, based on lectures on the philosophy of culture given at the University of Berlin, the works "The Concept and Tragedy of Culture", "On the Essence of Culture", "The Conflict of Modern Culture". It is no coincidence that these works of the philosopher are considered as essays, since in each of them Simmel reveals some aspect of the problem of culture. At the same time, he always very subtly feels the nerve of historical time, which allows him to quite briefly and succinctly designate the phenomena, problems and contradictions of culture in the context of history. It is no coincidence that he is called a philosophical diagnostician of time.

Method

The analysis of Simmel's works is carried out using the hermeneutic method, thanks to which the ideas of the philosopher

are reflected and, on this basis, an individual interpretation of some ideas is born. This method allows the thinkable to be realized as a manifestation of reality. The texts project the way of thinking of philosophers and thus provide an opportunity to enter into a mental dialogue with the cultural philosopher. Mental dialogue is an opportunity to understand, to join the secret flow of thought, it is an opportunity to grasp the freedom of the spirit. This allows one to realize and appreciate the power of thought, the power of words, the power of philosophical insight. Along with hermeneutics, the dialectic of analysis and synthesis is used, when, based on a preliminary analysis of his philosophical works, general ideas are synthesized that play a key role in understanding the philosophy of culture of Simmel.

The Concept and Essence of Culture

Simmel's cultural-philosophical ideas, influenced by neo-Kantianism, gradually transform into the classical concept of the philosophy of culture, which contains the philosophy of life. Such identification reveals the conjugacy of the categories of "life" and "culture" through the concept of the subjective spirit. In order to clarify the essence of culture, Simmel compares it with nature, which to a certain extent makes him related to neo-Kantianism. It is no coincidence that Simmel, in his perception of neo-Kantianism, emphasized the category of values, which acts as the central link determining the construction of life in the context of a specific historical era. The boundary between the natural and the cultural is proclaimed to be man himself, who brings a teleological aspiration to his actions to improve the natural form of being. Thus, culture begins to have its own internal meaning. The development of life is to the same extent predetermined by this meaning; accordingly, the implementation of life carries with it the transformation of culture. "In the strict sense of the word, only man can be the subject of culture, for he is the only being known to us that possesses the original urge for self-realization" (Simmel, 1996a: 477).

At the same time, the internal self-improvement of a person, the desire to realize the personal principle in unity with the idea is

initially contradictory, since the external is necessarily attracted to achieve such perfection. This contradiction is the leitmotif of Simmel's philosophy of life. The internal content of life becomes a prerequisite for the development of culture. The main attitude of self-disclosure of the individual is the preservation of the integrity of the soul, when all factors of development serve the implementation and preservation of the internal totality. Accordingly, "subjective culture is the dominant final goal, and its measure is the measure of the participation of mental processes in all these objective benefits and perfections. Of course, subjective culture does not exist without objective culture, since the development or state of the subject is only to the extent that the subject connects the objects processed by him to his life path. Moreover, objective culture can acquire relative independence in relation to subjective culture, since it creates cultivated objects, the meaning of which is only partially in demand by subjects" (Simmel, 1996a: 481-482).

The above statement by Simmel contains the formulation of the problem of culture through the proclamation of the dualism of subject and object. The entire concept is based on the comparison of the significance and specificity of the development of the subjective spirit and the objective forms of culture, the clash of interests of which leads to the development of conflicts and symbolizes the tragedy of culture. In this case, Simmel's interpretation of the phenomenon of tragedy differs from the interpretations of Oswald Spengler or Nicolai Berdyaev, who were united by the idea of the transformation of the will to culture into the will to live, when the death of culture meant the advent of civilization. In Simmel, the tragedy of culture carries a different message - the logic of the growth of the individual, i.e. the creator of culture, collides with the logic of the growth of the cultural forms he himself created. The subjective spirit is contradictory to its foundation: creating the element of life, it allows the alienation of this element from its creator. At the same time, the subjective spirit cannot develop in any other way, which means the inescapable longing of life for its lost power of the element, clothed in forms, which over the course of historical time turn into fetters of its original creative power. Such

an interpretation of tragedy is deeper, since it focuses attention on the inner essence of the spirit, rather than on the external canvas of its projection.

Symbolism of Culture

"The idea of culture is based on that internal fact which can be expressed in its full form only symbolically and in a vague form: as the path of the soul to itself. For the soul is never only what it is at the given moment, but is always something more: its own form, higher and more perfect in comparison with itself, is already given in advance, and even if in an unreal form, it is somehow still present here" (Simmel, 1996b: 446). This is the core thesis of Simmel's philosophy of culture, which simultaneously acts as the goal of his concept (the research is subordinated to the search for evidence of this position), and as an explanation of the very process of the existence and development of culture.

In this case, it is legitimate to recall Ernst Cassirer's thesis on the presentation of cultural studies as a path from the created to the creative. In Simmel's concept, the retrospective action of culture is one of its components, with the emphasis placed on the synthesis of already created and perfected forms of culture as a kind of end in itself. Such a methodological approach becomes possible thanks to a holistic vision of life in the projection of the past, present and future. The historical perspective of the existence of life is associated with a philosophical and speculative approach to the phenomenon of life. As a result, the center of the study is the interval between the initial state of the subjective spirit and the achievement of its highest, externally realized and thereby enriched form.

The process of forming the goal-oriented perfect hypostasis of culture is the development of life itself. Expressed differently, "culture is the path from a closed unity through an open multitude to an open unity" (Simmel, 1996b: 447). What is subject to manifestation is what is initially embedded in the subjective spirit as potential forces, i.e. a certain internal predetermination of the development of the soul, which requires the involvement of external

forces for its disclosure, thereby the development of the subjective spirit occurs through the implementation of objective forms of culture. "The specific meaning of culture is revealed only where a person, in the course of this development, masters something external to him, where the path of the soul lies through values and sequences that are not subjectively spiritual. These are objective spiritual formations: art and morality, science and purposefully created objects, religion and law, technology and social norms - all these are stages through which the subject must pass in order to acquire a special intrinsic value called culture" (Simmel, 1996b: 449).

The spirit to a certain extent opposes being, while setting the goal of comprehending this being for its own self-realization, thus the spirit thinks of itself as a bifurcated whole, this is actually the spirit in an individual embodiment, i.e. the soul and the suprapersonal spirit, forming its individual manifestations. The process of comprehending being by the spirit is the process of acquiring culture, which arises from the fusion of the subjective soul and the objects of nature. Accordingly, for a certain time the subjective spirit leaves its original inner womb and is embodied in the forms of culture that have an objective nature. However, such a sacrificial state of the spirit is fully justified in two ways: firstly, this is the only way to reach the given goal - comprehending the integral being of oneself and, secondly, it is precisely this path of self-realization that allows one to acquire culture. The manifestation of symbolism in the philosophy of culture of G. Simmel is twofold: symbolism as the realization of the personal principle in a person as he develops. In this case, the transcription of symbolism is the fact which cultural symbols accompany a person, acting as the basis of his value preferences. "Simmel believes that the true culture of a person is not limited to the possession of all kinds of knowledge and skills. Only if the system of values and contents, borrowed from the realm of the superpersonal, develop in the soul what already exists in it in the form of its aspirations, the internal predetermination of its subjective completion, only in this case can we speak of human culture" (Levit, 2019: 86).

The second aspect of symbolism concerns the specificity of developing objective forms that project the level of development and embodiment of the subjective spirit at each stage of historical development. This aspect transmits another form of symbolism: the transformation of eras and peoples as they exist historically. The result of such interpretations is thought of as symbolism as the concentration of personality and historical time through the prism of the value system. In this case, culture means the synthesis of subjective development and objective cultural values.

Development of Objective Forms of Culture

The methodological guideline for the self-realization of the subjective spirit set by Simmel is aimed at proving the superiority of the subjective spirit over the objective spirit. This interpretation is considered by him to be beyond doubt and functioning *de facto*. Accordingly, life, according to Simmel, transcends its own process, it always limits itself in independently created forms and only in this limitation does it realize itself. At the same time, the objectifications into which life alienates itself begin to acquire their own life, subordinated to the logic of its individual development, i.e. they acquire their value. “And just as valuable are the objectifications of the spirit that already exist outside the subjective life process, which as their cause turns out to have passed into them, just as valuable are these objectifications outside other subjective phenomena that depend on them as their consequences” (Simmel, 1996b: 452).

Despite the fact that objectifications can be considered cultural values only insofar as they constitute the essence of the process of the soul's acquisition of itself, over the course of historical time they begin to form their own world, no longer subject to or not always subject to the subjective spirit. Here a moment of discrepancy arises between the meaning and value of the already isolated objective form of culture and its cultural value as one of the moments of self-improvement of the subjective spirit. Such a contradiction indicates that at a certain stage of life's development a conflict arises between the objective forms of culture and its own subjective soul. According to Simmel, such a crack in the edifice of culture is already

embedded in its foundation - in the designation of the significance of subject-object synthesis, and it is precisely this crack that can result in the tragedy of culture. "The dualism of subject and object, implied by their synthesis, is not merely a substantial dualism, concerning only the being of both. Also, the internal logic by which the one and the other develops, of course, does not coincide" (Simmel, 1996b: 462). Thus, the initially thought-of unity of the subjective spirit and the objective forms of its realization turns out at a certain moment to be an imaginary unity, as a result of which the internal logic of the development of the soul splits into individual formations.

The contradiction between the inner world of the spirit and the outer worlds of its objectification destroys the integrity of the "I" of culture: "Through the contents presented by the I in a peculiar form, the outer worlds seize the I in order to include it in themselves: they wish to destroy the centering of these contents around the I in order to transform them to a greater extent according to their own wishes" (Simmel, 1996b: 464). A process of reorientation of the I takes place; if earlier in the course of historical development, fixed forms of culture were used to emphasize the significance of the subjective spirit, then over time the development of forms led to the exit of their contents beyond the framework of form. In the end, the developed form already begins to lay claim to its own I and thereby comes into conflict with life itself, making attempts to suppress it. This property is inherent in other forms of culture, each of which in its perfection gives birth to new mini-forms. The world of "works" of culture inexorably grows and begins to turn into an endless process of self-creation of forms. In this case, the phenomenon of alienation of cultural forms from both their origin and their purpose comes into play.

On the other hand, another related problem arises: the logic of growing objective areas of culture collides with the logic of the growth of the individual. Man is unable to follow this process of formation of cultural forms alienated from him; he is unable to develop himself at such a pace. The objective spirit does not

coordinate its actions with the subjective spirit, as a result of which “the development of the subject can no longer move along the path chosen by the object; following the latter, he finds himself in a dead end or in the face of the emptiness of his own highest inner life” (Simmel, 1996a: 470). Man, trying to resist an alien and super-powerful objective culture, which not only does not correspond to subjective culture, but also contradicts it, hinders its improvement, loses himself as a subject of this culture. According to Simmel, the phenomenon of alienation in history manifests itself not simply as a symptom, but acquires the features of an irreversible process. This is the real tragedy of culture. For “by a tragic curse we understand the following: that the forces of destruction directed against a given being arise from the depths of this very being” (Simmel, 1996b: 469).

In order to neutralize the contradiction between the subject and the products of the objective spirit, Simmel proclaims the possibility of the fact that a person simply leaves aside what cannot be assimilated by his own development, noting that this is not so easy to accomplish. At the end of his philosophical reasoning about the dualism of the subjective and objective spirit, Simmel states the fact of such an emancipation of the products of the objectified spirit, which testifies to a global contradiction between the content of culture and the goals of culture, although “the great undertaking of the spirit: overcoming the object as such by creating itself in the form of an object and, being enriched through this act of creativity, returning to itself, succeeds countless times” (Simmel, 1996b: 474).

Conflict of Modern Culture

Revealing the contradictions of the subjective and objective spirit, Simmel is not inclined to complete his concept of the philosophy of culture by stating the superiority of objective forms, and in continuation of his cultural philosophical ideas he proclaims the power of the elements of life. Life in the course of its development from time to time tries to free itself from the alienated forms of culture, which pushes it to periodically renew its instinct. “As soon as life rose above a purely animal state to a certain

spirituality, and the spirit in turn rose to the state of culture, an internal conflict was revealed in it, the resolution of which at a distance is the path to renewal of the entire culture” (Simmel, 1996b: 474).

This path of renewal is revealed as history develops, which manifests the evolution of cultural forms. The principle and symbol of life is continuous changeability, accompanying all eras of cultural history. The basis of life is the need for its implementation in certain forms of culture, since life itself does not have real being. At the same time, the contradiction between life itself and cultural forms lies in the inability of these forms to carry the seed of constant improvement. As a result, from time to time these forms of culture harden and become a brake on the development of life. Accordingly, the creative potential of life is realized in the constant change of cultural forms. “Life moves from death to being and from being to death” (Simmel, 1996c: 495).

The history of the development of culture itself reveals the mechanism of constant renewal of life, when each period of life corresponds to an adequate form of culture and, as Simmel says, “mankind felt strong and it did not come to the point of degeneration of culture” (Simmel, 1996c, 497). However, along with such a tendency of development of life, another one begins to appear, when life enters into a tough confrontation with the cultural form as such, this is a consequence of the claim of the form to exist independently of life itself. “All this can eventually turn into a general affliction of culture, when life feels pure form as something imposed on it from the outside and reveals a desire to destroy the form as such, putting itself in its place in order to manifest the fullness of its own forces in their immediate purity” (Simmel, 1996c: 496).

This tendency is strengthened in the twentieth century and is explained by the absence of ideas of the culture of the modern era similar to the ideas of the Middle Ages, the Renaissance, or the Enlightenment and by the fact that the completeness of its self-satisfaction with form in art, religion and in the knowledge of modernity is elevated to the final criterion of truth. Life resists such

dependence. "The contradiction into which life falls with the highest in relation to itself is the tragic conflict of life as spirit..." (Simmel, 1996c: 508), since "life desires what is completely unattainable for it, it strives to fully manifest itself in its immediacy outside of any forms, however, all knowledge, excitement, creativity can only replace one form with another, but never the very form of life with something otherworldly for form in general" (Simmel, 1996c: 513-514).

Simmel claims that such a conflict acquires a global character precisely in the 20th century, and the position that this is an ordinary and quite solvable conflict means a fundamental misunderstanding of the spirit of the era, when the natural-historical successive connection between previous and subsequent cultural forms is broken. Perhaps the goal of culture reveals a completely new hypostasis of its embodiment, rather than simply replacing old forms of culture with new ones. In this case, there is no paradigm of the era that is capable of centering values around itself, acting as a system-forming principle, as it was in previous times. That is why life as a model of creative action is a spontaneous process that must be directed in a certain direction.

The twentieth century does not realize this goal in the course of historical transformations of culture. The consequence of this is the disunity of cultural forms existing outside a single paradigmatic context. Each form, having acquired its own logic, enters into contradiction with life itself, according to Simmel, and the natural consequence of such a contradiction is the discarding of these forms by life as unnecessary, interfering with its own element. Therefore, there is a need to reveal the paradigm of each historical era, when cultural forms in unity and interrelation reflect the course of life's evolution, which happened in previous eras. The replacement of some cultural forms by others projected the logic of life. In this sense, the constant transformation of cultural forms revealed the endless fertility of life, on the one hand, and on the other hand, the contradiction initially embedded in it between the eternal fluidity and conservatism of the forms in which it was living out its

existence. In the twentieth century, everything is much deeper and more tragic; this is a time when a simple change of cultural forms is not enough. As M.N. Schwartz asserts, "when the concept of life becomes dominant, a kind of ideal center for a given era, then the conflict outlined above leads it to tragic hopelessness, for here life already feels every form as such, as something forcibly imposed on it and longs to destroy not only the given form, but form in general and to put itself in its place in all its immediacy and changeability... and now, according to Simmel, we are experiencing a new phase of this old struggle, which is no longer a struggle of only a new form imprinted by life against the dead old one. Now the principle of life struggles against form as such, i.e. against the principle of form itself" (Schwartz, 1938: 55).

Conclusion

Simmel's philosophy of life is an individual transcription of life as a creative process. The philosopher "develops a dynamic concept of culture, which includes objectifications into which life arising in subjectivity alienates itself, hence the objective spirit, as well as the formation of the soul, ascending from nature to culture, hence the formation of the subjective spirit" (Levit, 2019: 96). This means that the spirit forms culture through self-reflection, it is no coincidence that the philosopher himself asserted that "culture is a refined form of life filled with reason, the result of spiritual and practical work." At the same time, the internal content of life is the prerequisite for culture: culture rises above life, acquires its own dynamics and logic of development, but is deprived of vital content, therefore empty forms are born. It turns out that life manifests the contradictions of the spirit, accordingly, life projects struggle in the absolute sense, when one conflict is replaced by another, thus it is impossible to imagine and reflect the phenomenon of life without struggle, otherwise the concept that centers its essence will be lost. At times, life tries to free itself from form and be satisfied with its own dynamics.

In the context of history, humanity can observe the evolution of cultural forms that symbolize the essence of life at each stage of

human development. Accordingly, the philosophy of history and the philosophy of culture are in a state of constant interaction.

Bibliography

Kroner, R. (1995). Self-Realization of The Spirit. Prolegomena to The Philosophy of Culture. *Cultural Studies. XX century: Anthology*. Moscow: Jurist. pp. 256-280.

Simmel, G. (1996a). On the Essence of Culture. *Selected*. Vol. 1. Moscow: Jurist. pp. 475-482.

Simmel, G. (1996b). The Concept and Tragedy of Culture. *Selected*. Vol. 1. Moscow: Jurist, pp. 445-474.

Levit, S. Ya. (2019). Philosophy of Culture by G. Simmel. *Bulletin of Cultural Studies*, No. 1(88). pp. 82-108.

Simmel, G. (1996c). Conflict of Modern Culture. *Selected*. Vol. 1. Moscow: Jurist. pp. 494-516.

Schwartz, M.N. (1938). Georg Simmel, as a Philosopher of Life and Culture. *The Way*. No. 55. pp. 53-67.

BÖLÜM X

Şarkiyatçılık ve Çağdaş Türk Düşüncesi

ÇİĞDEM YILDIZDÖKEN

Giriş

Batı ile olan etkileşimlerle birlikte özellikle 19. yüzyıldan itibaren akademik anlamda kurumsallaşarak gelişmeye başlayan şarkiyatçılık (oryantalizm) Şark hakkında kültürel, tarihsel, edebi, felsefi, iktisadi, dini ve politik araştırmaları üstlenen saha olarak Şark ile ilgili büyük bir külliyatı oluşturmaktadır. Bu anlamda şarkiyatçılık, Batı'nın Şark'a ilişkin; Osmanlı Devleti'ne, Arap, Farisi ve Türk kültürüne yönelik bilimsel ve kültürel ilgisinin bir yansımasıdır. Ancak bu ilginin akademik-bilimsel bir alanı oluşturmasının yanı sıra araştırmaların geneline bakıldığında politik kaygının emarelerinden oluşan bir ilginin yoğun olduğunu da söylemek mümkündür. Bu ilgi, Batılıların Şark'ı anlamaya yönelik girişimleriyle Batı merkezli bir bakış açısının oluşturulduğu Şark'ı “ötekileştirici” anlayışla kendini göstermiştir. Bu yönüyle şarkiyatçı araştırmaların sadece masumane entelektüel bir arşiv sunmadığı anlaşılmaktadır. Bunun nedeni klasik şarkiyatçı metinler göz önünde bulundurulduğunda temsiliyette yer alan İslam/Şark-Batı düalizminin oluşturulmasıdır. İnşa edilen bu dikotimide bir

fenomenin diğetine kendi uğruna tercih edilmesi diğetinin “öteki”leşmesine neden olarak M. Foucaultcu bir perspektiften hareketle bilgi-iktidar ilişkileri kisvesinde Şark’a ilişkin temsillerin ortaya konulmasına ve bunların meşru kılınmasına yol açmıştır.

İslam-Batı düalizmi, şarkiyatçı metinlerde temsili söylemlerle epistemik bir alan oluşturmuş, bu düalizmin yoğunluğu ise siyasal, sosyal, kültürel ve iktisadi koşulların değişkenliğini sağlayan olay halleri ile belirgin kılınmıştır. Bu bakımdan 1978 İran İslam Devrimi’nin, Afganistan’a yönelik işgalin, Irak’ta Saddam rejiminin yıkılmasının, Arap-İsrail savaşlarının ve 11 Eylül saldırılarının İslam coğrafyasına ilişkin şarkiyatçıların araştırma alanlarındaki içeriği ve üstlendikleri sorumluluğu da biçimlendirmiştir. Şarkiyatçılığın oluşturduğu söylem biçimlerine ilişkin pek çok araştırma bulunmakla birlikte bilhassa 1978’de yayınlanan Edward Said’in *Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları* adlı metni, kendisinden sonra yayınlanan eserlerle karşılaştırıldığında, kapsamlı bir perspektifte edebi, siyasi ve kültürel yönden Şark’a ilişkin metinlerin ihtiyatla araştırıldığı bir çalışma olarak öne sürülen şarkiyatçı epistemolojinin dekonstrüktif bir okumayla, bu epistemolojinin altında yatan mefhumları ele almasıyla ayırt edici yönünü oluşturmaktadır. Diğer yandan Said’in teorisinin, şarkiyatçılığa ilişkin yalnızca bilimsel bir merak olmadığı aynı zamanda bilgi-iktidar ilişkisi nezdinde gerçekliğin inşa edildiğinin de altını çizdiği görülür.

Batı’nın Şark’ı "öteki" olarak betimlemesi, Şark toplumlarını Batılı normlarla biçimlendirme çabasıdır (Said, 2013:13). Said’e göre, gerçekliğe ya da gerçek olana ilişkin bilgi ürettiğini savlayan metinlerin yok sayılması zordur ve bu metinlere uzmanlık

atfedilerek bir saygınlıkla karşılanır. Üstelik bunlara eğitim kurumları, hükümetler de eklenerek bir yetke kazandırılır. Metinler artık sadece bilgi üretmez aynı zamanda gerçekliğin bizzat kendisini de yaratabilir. Bu gerçeklik ise zamanla gelenek ve imgelem oluşturur; diğer bir ifadeyle “söylem” üretir (Said, 2013: 104). Şarkiyatçı önermeler bir “arşiv” dahilinde oluşturulmuştur. Söylemlerin ifade edilebilirlik sistemi olarak arşiv, ifadelerin pratiksellik biçimini belirleyen sistemdir (Foucault, 1999: 169). Bu arşivde neyin nasıl ve neyle meydana geldiği önemlidir.

Bu bakımdan Said şarkiyatçıların ürettikleri metinlerin emperyalist projeyi nasıl yansıttığını ve güçlendirdiğini gösterebilmek amacıyla edebi ve tarihi metinlerin dekonstrüksiyona uğratılmasını; dekonstrüktif okumaların yapılmasını imkânlı kılmıştır. Dolayısıyla Said ile odak noktası kılınan, şarkiyatçıların elinde sömürgeciliğin ekonomik ve politik mantığına uygun oluşturulan metinlerin bilgi-iktidar ilişkileri bağlamında da değerlendirilmesine ilişkindir. Bu nedenledir ki şarkiyatçılık, emperyalizmin kültürel ve epistemolojik çalışmasını ön plana çıkaran, değerden bağımsız bilginin ideolojik varsayımlarının da masaya yatırıldığı bir alan haline gelmektedir.¹ O halde şarkiyatçılık Batı epistemolojisinin, postyapısalcı eleştirisinin coğrafi ve tarihsel alanını genişletme girişimi olarak görülebilir. Bu yönüyle şarkiyatçılığın felsefi çalışmaları da etkilemiş/yönlendirmiş olacağı söylenebilir.

¹ Bkz. Said, 2022, VII.

Şark'ın Batı'yla eşit olmayan bir kimlik kazanmasına neden olan şarkiyatçılığın tesirinde kurumlar önemli bir rol oynamaktadır. Şarkiyatçılığın Şark'a yönelik ortaklaşmaya dayalı bir alanı vardır ve birikimli ilerler. Bu nedenle şarkiyatçılık ortaklaşmaya dayalı oluşturduğu kimliğini filoloji, kutsal kitaplar ve klasik kaynakları kapsayan geleneksel ilimleriyle; hükümetleri, ticari şirketleri, coğrafi kurum ve dernekleri, üniversiteleri içine alan kamusal kuruluşlarla, seyahatleriyle, fantezileriyle, egzotik betimlemeleri olan belirli yazım türleri olarak kendi başına bir kimlik oluşturur (Said, 2013:214). Bu kimliğin içinde beliren Şark, genellikle Batı ile eşit haklara sahip olmayandır. Seçilen araştırma konuları tesadüfi olmadığı gibi pragmatik olana hizmet etmektedir. Araştırılan ve edinilen bilgilerle varılan hükümler ve söylem biçimleri Şark'ın ne olduğunun bağlamını inşa ettiği gibi Şark'a ilişkin bir söylem biçim de oluşturacaktır. Bu kimlik karşıtların, ötekilerin belirlendiği kültürleri ve halkları bölen epistemolojik bir inşadır. Bundan dolayı şarkiyatçıların söylem biçimi olarak Şark-Batı düalizmiyle, Batı'nın üstünlüğü kabul edilip zayıflık veya gerilikten kurtulmanın yolunun Batıyla melezleşmekten geçmekte olduğu savlanmaktadır. Bu çerçevede Osmanlı aydınlarına ve akabinde Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin kurumsallaşmasındaki teorik zemine fikri ve ideolojik olarak şarkiyatçılar ilham vererek ve laik, seküler ve Batılı bir yaşam tarzının kurulması için gerekli olan uygulamalardan bahsederek Türk düşünce yapısını, siyasal yapısını ve kimliğini etkilemişlerdir. Ancak “ne ya da kim olunduğu”nun çözülememesi hem Şark'ta kalma hem de batılılaşan şarklaşmanın olmasından ileri gelir.

Türk düşüncesinde fikri oluşumların etkisi nazara alındığında Birinci Dünya Harbi ile birlikte Şark'ın karşısında ya Avrupalılaşma ya İslamlaşma ya da Türkçülük belirmiştir. Bu üç grubun dışında

hepsini bir arada sentezlemeye çalışan görüşleri savunanlar da mevcuttur. Ancak Ülken'e göre özellikle ikinci grubun kimlik sorununu çözmek bir yana daha komplekse bir yapıyı oluşturduğunu söylememiz mümkündür. Ülken bu türden sentezi “milletlerarası piyasa” olarak adlandırmaktadır (Ülken, 1992: 23). Hepsini birarada sunan sentezde herbirinin kaynağında yatan varlık sebeplerinin farklı olmasından dolayı sürekliliği sağlayamadığı aşıkardır. Kendi müstakiliğinde savunulan ideolojiler ise ulus-devlette siyasi bir kimlik olarak belirlemekle birlikte kendini “içeride” diğerini “dışarıda” bırakan bir anlayışla “ötekilik” sorununun Türk entelektüelleri tarafından sorgulanmasına yol açmıştır. Bu bakımdan çağdaş Türk düşüncesinde şarkiyatçılığın yeri ve önemi, sadece Batı ile olan ilişkiler bağlamında değil, aynı zamanda Osmanlı Devleti sonrasında Türk kimliği ve kültürünün yeniden tanımlanması açısından da büyük bir öneme haizdir.

Şarkiyatçılık, Türk düşüncesinin farklı aşamalarında bir yönüyle Batı'ya karşı bir tepki, diğer yönüyle ise bir iç hesaplaşma biçiminde ortaya çıkmıştır. Bu perspektifte toplumsal kimlik ile şarkiyatçı çalışmalar arasındaki ilişkilerin derin olduğu görülür. Öyle ki toplumsal kimlik dış dünyaya kendini nasıl sunduğu ve başkaları tarafından nasıl algılandığıyla şekillenir. Bu yönüyle şarkiyatçılıkla olan ilişki, hem içsel hem de dışsal bir etkileşim sürecine işaret eder; bu süreç, özellikle Şark toplumlarının Batı'nın “öteki” olarak kurguladığı kimliklere karşı geliştirdiği direnç ve tepkiyi kapsamaktadır. Bu nedenle şarkiyatçılığın etkisiyle şekillenen Batı'nın Şark'ı ötekileştirdiği görüşüne karşın, Türk düşünürleri ve aydınları, kendilerine özgü bir kimlik geliştirmek amacıyla hem Batı'dan hem de şarkiyatçı bakıştan bağımsız bir kültürel arayışa girmiştir.

Bu, yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti Devleti ile Türk kimliğinin Batılılaşma süreciyle özdeşleşmesinin önüne geçilmesi için de bir gereklilik halini almıştır. Yeni inşa edilen kimlik, sadece dışsal baskılarla değil, içsel bir farkındalıkla yeniden oluşturulmuştur. Bu inşada toplumun kimliği, dışsal güçlerin onu nasıl tanımladığına karşı geliştirilen kültürel direnişle de formlaşmıştır. Şarkiyatçılığın etkisiyle şekillenen Batılı bakış açısına karşı, Şark toplumları genellikle kültürel bir direnç göstermiştir. Bu direnç hem geleneksel değerlerin korunması hem de modernleşme sürecinde kültürel özerkliğin sağlanması açısından kritik öneme sahiptir. Buna bağlı olarak Osmanlı Devleti'nde Osmanlıcılık fikrinden Türkçülüğe geçişin Birinci Dünya Harbi'nin sonuçlarından, “ulusçuluk”un etkisi kadar, arka planında Batı kaynaklı müdahalelerin ve özellikle edebi yazının da önemi olduğu anlaşılır. Bu hususta belirtmek gerekir ki, Osmanlı Devleti'nin son dönemlerindeki kimlik sorunu değişen toplumsal dinamikleri yansıttığı gibi Türk milliyetçiliğinin yükselmesini de sağlamıştır. Bu bakımdan Namık Kemal'in “Vatan Yahut Silistre”² oyununda vatanseverlik vurgulanarak toprak ve kişi arasındaki bağ ön plana çıkarılırken, Türkçülük üzerinden kollektif bilincin oluşturulmasında ise Ziya Gökalp'in, Hüseyinzade Ali Turan'ın, Ahmet Akif Ağaoğlu'nun ve Yusuf Akçura'nın etkisi büyüktür. Batı'ya yönelirken, kendi kimliğini yitirmemek adına Türk entelektüelleri, kültürel miraslarını, dilini ve tarihini vurgulamışlar ve Batılı şarkiyatçı yaklaşımlara karşı bir alternatif olarak modern Türk kimliğini oluşturma yoluna gitmişlerdir. Bu bağlamda,

² Gerçek adı “Vatan” olmakla birlikte uygulanan sansür ve yasakla “Silistre” olmuş ve daha sonra “Vatan Yahut Silistre” olarak anılmış ve kabul görmüştür.

şarkiyatçılığa karşı geliştirilen “kültürel direnç”, toplumsal kimliğin korunmasında ve inşa edilmesinde belirleyici bir faktör olmuştur.

Zikredilen isimlerin toplumsal kimliğin oluşmasında yazın hayatında önemli bir yeri olmakla birlikte toplumsal kimliğe herbirinin nasıl tesir ettiği ve şarkiyatçılığın emarelerinin etkilerinin neler olduğu başkaca -ayrıntılı yapılacak- çalışmayı içermektedir. Bu konuda onların mirası ve düşünsel etkisiyle, kimlik sorunu bağlamında sorunun ideolojik değil de felsefe sahasında sorgulanışının 1970’lerden itibaren gün ışığına çıktığı göz önünde bulundurularak bu dönemlerden itibaren yazın hayatında entelektüellerin şarkiyatçılığın izlerini Türk düşüncesinde nasıl ele aldıkları çalışmamız bağlamında araştırılacaktır. Bu kapsamda Hasan Bülent Kahraman, Meltem Ahiska, Mahmut Mutman, Taner Timur, Şerif Mardin, Jale Parla şarkiyatçılığın Türk kültüründeki etkisini, sosyolojik, sanatsal, düşünsel ve siyasi bağlamda değerlendiren isimler olarak göze çarpmaktadır.³ Zikredilen yazarlar Taner Timur ve Şerif Mardin hariç şarkiyatçı geleneği Edward Said’in J. Derrida ve M. Foucault’dan beslenerek geliştirdiği eleştirel yapısökümden yararlanarak Şark’ın Türk dünyasındaki yansımalarını kimlik, öteki ve tarih meseleleri bağlamlarında tartışmaya açarak yorumlamışlardır. Ancak Taner Timur ve Şerif Mardin’in de Said’i eleştirmelerine rağmen, kullandıkları metotlar hesaba katıldığında Said’le zaman zaman aynı kaynaktan beslendiklerini de söylemek mümkündür.

³ Bu konuda ismini zikretmediğimiz pek çok Türk aydınını veya entelektüellerini de görmek mümkündür. Ancak kronolojik bağlamda ve çalışmalarında odak noktasını şarkiyatçılığı konu edinen yazarlar nezdinde bu isimler dillendirilmektedir.

Çağdaş Türk Düşüncesinde Şarkiyatçılık

Hasan Bülent Kahraman’a göre şarkiyatçılık bir jenerik olmaktan çıkarak ve ampirik niteliğini aşarak bir episteme haline gelmiş ve farklı alanlarda uygulanma imkanını bulmuştur. Bu hususta Said’in izlediği Foucaultcu temeldeki bilgi-iktidar ilişkisinin şarkiyatçılığın bel kemiğini meydana getirdiğini iddia eden Kahraman, oksidentalizmin ve şarkiyatçılığın “birbirinin kurucu dışarısı” olduğunu Kemalizmin⁴ de bu yönüyle “coğrafikleştirdiği zihniyetleri birer dışarısı” olarak alımladığını ve kendi konumunu başatlaştırarak söylemini hegomonikleştirdiğini ifade etmektedir (Kahraman, 2002:155-156). Bu açıdan şarkiyatçılığın içinde örtük ve açık biçimler olduğu dikkate alındığında Kahraman, Kemalizmin de içselleştirilmiş, açık ve gizli olmamak üzere üç şarkiyatçı model⁵ etrafında şekillendiğini açıklamaktadır (Kahraman, 2002:156). Ona göre medenileşme ve batılılaşma birbirine paralel olarak kendisini

⁴ Kahraman Kemalizm’in kendi içinde ikiliği barındırdığını da dile getirmektedir. Kemalizm bir yandan Batıyla mesafe içindeyken diğer yandan ise batılılaşma içinde olmuştur. Bkz. Kahraman, 2002:177.

⁵ Bu konuda Kahraman, üç tür şarkiyatçılığın Kemalizmle olan bağlantısını şu tümcesinde dile getirir: “İçselleştirilmiş Oryantalizm, Kemalizmin içinde doğduğu topluma ve kendisini üreten koşullara Batılı bir oryantalist muhakeme ve man tıkla yaklaşması sürecidir. Bu spontan olduğu kadar da otantik bir boyuttur. Kemalizmle Oryantalizm arasındaki ilişkinin bu makalede saptanan ikinci aşamasını açık Oryantalizm meydana getirmektedir. Açık Oryantalist süreçte Kemalizm Doğu’yu Oryantalist muhakemeye egemen olan perspektifle ele almakta, onu başta dinsel olmak üzere karanlık, geri, koşullarını kendi kendisine değiştirme olanağından yoksun bir coğrafya ve zihniyet olarak tasarlamaktadır. Bu Oryantalist sürecin özellikle Kemalizmin kendisini bir söylem, iktidar pratiği olarak hegomonikleştirme evresinde kullanıldığına kalenin öne sürdüğü temel görüşlerden birisidir. Kemalizmin Oryantalizmle olan ilişkisinin üçüncü evresini gizli Oryantalizm meydana getirmektedir. Gizli Oryantalist yaklaşımı içinde Kemalizm, öncelikle Doğu’yu değil” (Kahraman, 2002:177).

açığa çıkarmakla birlikte kemalist şarkiyatçı söylem, Batı'daki gelişmeler ve ilerlemeler ışığında yeni kurulan Türk Devleti'nin kültürel kimliğinin de oluşmasında bilhassa aydınların kalemleriyle ve kurumların fikri yapısının biçimlenmesinde etken bir rol oynamıştır. Bu içselleştirilmiş şarkiyatçılık Türkiye'de toplumdaki bir azınlığı “ötekileştiren” bir durumun oluşmasına sebebiyet vermiştir. Ancak ötekileştirme şarkiyatçılığı aşan bir bağlamda siyasal ve sosyal düzlemde meşrulaştırıcı işlevini üstlenerek toplumun bütününe hedefine almış ve tarihselliğe, zihniyete karşıt bir tavır ve tutum benimsemiştir (Kahraman, 2002:165).

Bu perspektiften hareketle Kahraman bir tür “Doğu modernizmi” olarak ifade ettiği Kemalizmin şarkiyatçılıkla olan ilişkisini dikkate alarak ötekilik kavramı üzerinde durmaktadır. Şarkiyatçı söylemin Şark'a ilişkin ürettiği bir kavram olarak “ötekilik”in Türk düşüncesinde sosyal alanlara girişinin 1980'lerle birlikte açığa çıktığını belirten Kahraman'ın (Aytaç, 2013:223) “ötekilik”in şarkiyatçı söylemle Osmanlı Devleti'nden Cumhuriyet'e geçişini şu şekilde ifade eder:

“Osmanlı'nın son döneminden itibaren başlayan modernite süreci, erken Cumhuriyetin devraldığı mirastır: Doğu, Batılı oryantalistin kendisi hakkında inandığı masallara inanmaya başlamış, kendisini başkasının gözünden görmeye başlamıştır... Cumhuriyet'in kurucu iradesi bir ulusal onur ve bilince dayanmıştır, evet, ama bu, aynı dönemin “self-orientalization” (kendi kendini oryantalistleştirme) mantığına aşmasına yetmemiştir” (Aytaç, 2013:223).

Kahraman'ın ötekilik yorumu Kemalizm ekseninde etrafında temellenmektedir. Ona göre ikili bir kutbu kendinde bulunduran Kemalizm, batılılaşmanın kaynaklarını kullanarak Batı'ya ve aynı zamanda Şark'a karşı “iç”ten bir taraf alarak “ötekilik”i meydana

getirmiştir. Bu ötekilik bütünden parçaya giden homojen bir Batı prototipidir (Yetiş, 2022: 10). Said'in de işaret ettiği üzere şarkiyatçılığın örtük yönü Kemalizmin de göstergesi olarak sanatta özellikle müzikte kendisini belli etmiştir. Ancak Kemalizm Osmanlı müziğini Türk kabul etmeyerek Batılı olmayan Türk müziğini odak noktası kılmıştır. Bu anlamda Kahraman, Kemalizm'i şarkiyatçı söylem üzerinden okumak ve anlamak kadar onun şarkiyatçılığın oluşum süreci olduğunu da belirtmektedir.

Meltem Ahiska ise *Kimlik Kavramı Üstüne Fragmanlar*'da "ötekililik"i kimlik kavramı üzerinden değerlendirmektedir. Ahiska küresel dünyada merkezi olan güçlerin ötekiler üzerinden tanımlanan bir fenomen olduğunu dile getirmektedir. Ona göre:

"Merkez ülkeler giderek, gerek kendi toprakları üzerinde yaşayan "yabancı"lara gerekse "geri ülkeler"e özgü "kültürler" tartışmasını gündeme getirerek evrensel insan hakları söyleminden vazgeçmeye meylederken; ötede ve ayrı tutulan bu "kültürel" kimlikler sistemin imkanlarından daha çok pay almanın mücadelesini vermektedir" (Ahiska, 1996: 12).

Toplumsal kuruluş olarak karşımıza çıkan kimlik meselesi toplumsal muhalefetin olduğu kadar şarkiyatçı söylemin "özne" vurgusundan kaynaklanmaktadır. Kimlik bir varoluş biçiminden kaçış olarak savunma, muhalif politikanın yapılması, tasnif aracı, eşitlik çağrısı olma amacını taşıma gibi farklı bağlamlarda tezahür etmektedir. Ancak kimliğin farklı yönlerine rağmen kimlik tarzları arasındaki uzlaş, "kim olduğunun tanımlanma karşılığı" olarak belirişidir (Ahiska, 1996: 13). Bir simgeleme olarak kimlik sorununu benlik ve benliğin temsili ile birlikte düşünmeyi öneren Ahiska, benlik yerine artık kimliğin kullanıldığını ancak benliğin, "benliğin

temsili”nden farklı olduğunu da altını çizmektedir. Öte yandan ben’in kimliğinin tanımlanması, kendi içinde bir karşıtı olan “öteki”ni ben’in karşısına getirmektedir. Bu anlamda ben, kendi içinde bir bölünmeyi yaşamaktadır. Öteki üzerinden tanımlanan ben, benliğin içindeki “öteki”ni bastırarak kendini “başkaları”na takdim etmektedir. Bu yönüyle Said’in de işaret ettiği üzere Batı’nın kendini Şark üzerinden tanımlama olanağını oluşturması kendi içinde ötekini taşıması; “yabancı”yı taşıdığı anlamına gelmektedir. Ben’in aynı zamanda tehdit olarak gördüğü öteki ile sınırı olarak psikanalitik bir kavram olan “arzu”nun ihmal edilişi, “ben”in kendi içindeki öteki ile sınır çizilinceye kadar gerilim yaşamasına neden olur. Ahiska’nın aktardığına göre Hint-İngiliz bilim insanı ve eleştiri teorisini H.K. Bhabba bu süreci üç dinamik bağlamında açıklamaktadır:

“1)Varolma, Öteki ile ilişki içinde olmaya çağrılmaktır, 2) Talep ve arzu gerilimi içine sıkışmış kimlikleşmenin yeri bir bölünme yeridir, 3) Kimlik oluşturma hiçbir zaman önceden verili bir kimliğin onaylanması, kendini doğrulayarak gelişen bir süreç değildir; her zaman bir kimlik imgesi ve öznenin bu imgeyi sahiplenmek için geçirdiği dönüşümdür” (Ahiska, 1996: 22).

Ona göre Bhabba’nın ben ve öteki arasında “arzu”ile kurduğu ilişki şarkiyatçı bir yönden okunabilir. Şarkiyatçıların eserlerinde dile gelen şarklı Said’e göre arzu, baskı ve yansıtma öbeğinde yönlendirilendir. Bu, şarkiyatçının zihninde kendini tanımlamanın da bir açığa çıkış şeklidir. Şark üzerinden kendini tanımlayan Batı, kendi mal varlığını ortaya koyabilme uğruna ötekisini ya da yabancıyı oluşturmaktadır. Ancak burada Batı’nın kendini varlığa getirmesi için yarattığı öteki’yi diyalektik varoluş gereği köleleştirmesi gereklidir. Bu anlayışı W.F.Hegel’in köle-efendi

diyalektiği bağlamında da değerlendirmek mümkündür. *Geist*'in⁶ kendini mutlaklaştırması, özgür olmasının varlık ereği olarak olarak belirtilen diyalektik, efendiyi köle, köleyi de efendi yapmanın *potantia*'sını kendinde barındırır. Bu noktada varlığa gelmede birinin diğerini öldürmesi gerekecektir. Hegel'e göre birinin diğerini öldürmesi "bu edimden doğması gereken hakikati" bertaraf ederken kendi öznelliğini de bertaraf etmiş olacaktır. Bu bakımdan bunu eylemek yerine onu dönüştürmeli, kendisi yapmaya uğraşmalıdır (Bumin, 2011;122).

Bu doğrultuda yazarın da odak noktası kıldığı şey, kendi içinde yabancıyı taşıyan kimliğin; benliğin temsiline özneleşmesidir. Kimlik özneleşirken, benliğin de nesneleşmesi söz konusudur. Birbirleri içerisindeki varoluşsal diyalektik ve gerilim, kimliğin özneleşirken, nesneleşmesini, benliğin de nesneleşirken öteki uğruna öznellesmesini açığa çıkarmaktadır. Bu nedenle kimliğin giderek politize olduğu ve kamusal alanda yerini alan bir kavram haline geldiği anlaşılmaktadır. Öyle ki şarkiyatçılık Batı modernizmini ön planda tutarak eşitlik ve ilerlemecilik söylemleriyle eşitsizliği oluşturmuştur. Modernite eşitlik ve ilerlemecilik söylemi ile cinsiyetçiliği ve ırkçılığı kendi yaratmıştır. Bu bakımdan ilk şarkiyatçıların eserlerindeki cinsiyetçilik üzerine araştırmalarını gerçekleştirmeleri kendi içlerinde tutarlıdır. Şark'ın aşkın, şehvetin ve egzotik varlıkların alanı ve akıl eşliğinde yönetilmeyi bekleyen "geri kalmış" alan olarak sunulduğu bu düşüncenin bir izahıdır. Bunun örneklerine de en çok örtük olan şarkiyatçılık da rastlamaktayız. Steven Marcus'un "Şehvet Düşkünü Türk" örneğinde görüldüğü gibi Victoria Dönemi'nin cinselliği

⁶ Evrensel ruh, evrensel akıl, mutlak akıl olarak çeviri önerileri sunulabilir.

içeren romanları Renan ve Gobineau'un ırk düşünceleri bu minvalde değerlendirilmelidir (Said, 2013: 17). Bu yönüyle Ahiska'nın şarkiyatçılığa ilişkin değerlendirmeleri, ötekilik ve kimlik üzerinden temellenerek politize olmuş mefhumların arka planında yatan irrasyonel yapıların varlığını da açıklamaktadır.

Şarkiyatçılık üzerine değerlendirmelerde bulunan bir diğer Mahmut Mutman ise şarkiyatçılık hakkında yapılacak tartışmaların Türkiye'de hep belirsiz kaldığını (Mutman, 2007:194) belirterek ve iktisadi koşulları belirleyen kurucu unsurun varlığı olarak bilgi-iktidar kavramları üzerinde durarak şarkiyatçı düşüncenin iktisadi koşulları oluşturan kurucu bir öge olduğunu kabul eder (Mutman, 2002: 107). Mısırlı araştırmacı Abdel Malek üzerinden Mutman, şarkiyatçılığın sömürge ile birlikte geliştiğini ve birbirlerini beslediklerini öne sürerek şarkiyatçılığın düz bir ırkçılık olmadığını "özsclci" epistemik varsayımlardan hareket eden ve ırkçılığa varan bir epistemolojiyi inşa ettiğini ifade etmektedir (Mutman, 2007: 190). Bu hususta şarkiyatçılık hem siyasal hem de epistemolojik yanı ağır basan bir bağlamda ortaya çıkmaktadır. Yine Mutman Şark'ın şarklılaştırılmasını sorgulayarak Batı'nın Şark karşısındaki epistemolojik şiddetini açıklamaktadır. Diğer bir ifadeyle şarkiyatçılığın oluşturduğu bilgi sorununu gündeme getirmektedir. Şarkiyatçılığın bilgi üretip üretmeyeceği meselesini ele alan Mutman, bu alanın sadece bilgi üretmediğini ideoloji de ürettiğini ve üstelik bunların birbirinden ayırdına varmanın güç olduğunu belirtmektedir (Mutman, 2002: 106).

Mutman'a göre şarkiyatçılık Türkiye'de Pieere Loti romanlarında, modernleşme ve batılılaşıma kisvesinde aynı zamanda 20. yüzyılın ulus-kurma çabalarıyla İslâmi alanda sorgulanarak

sınırlı kalmıştır (Mutman, 2007:194). Bu konuda Osmanlı Devleti’nde şarkiyatçı makinenin çalıştığı alan olarak tarımsal üretime dikkat çeken yazar, Fransız ve İngiliz konsolosluklarıyla beraber çeşitli kurumların rapor tuttuklarını belirtmektedir. Bu raporlar ise şarkiyatçılığın bilgi-iktidar’ının pratiği olarak karşımıza çıkmaktadır. Osmanlı ekonomisi giderek Avrupa’ya bağımlı hale gelmiş, ekonomi bir grup Hristiyan elit azınlığın nüfuzunda olmuştur. Böyle bir durumda Osmanlı iktisadi koşullarını iyileştirmek üzere kendi yerelliğini korumaya çalışırken diğer yandan Batı’nın yeni düzeninin bir parçası haline gelmiştir. Bu konuda Mutman’ın Charles Issawi’den alıntılanarak yaptığı Fransız Dışişleri Bakanlığı’nın 1899 yılındaki İzmir’in bir yöresi üzerine yazmış olduğu rapor, sömürgeci anlayış ile bir ilerleyen şarkiyatçılığın Şarklı olarak kabul edilen Türk köylü çiftçiler için kullandığı ve “ötekililik”in izahı olan üslup, kapitalizmin mantığı ile ilerleyen Batı’nın en yüksek ürün ve kâr edinmenin şarkiyatçı epistemolojiyle uzlaşısını ifade etmektedir:

“Çiftçilik konusunda tam anlamıyla aydınlanmış olmaktan hayli uzak olmasına rağmen, iç bölgelerin köylüsü yine de ekim yöntemlerimiz konusunda daha az cahildir; azar azar eski çalışma alışkanlıklarından vazgeçmekte ve daha yeni ve daha karlı yöntemleri uyarlamakta istekli görünmektedir. Elbette bütün toprakların ekildiğini ve eski hatalardan tamamen vazgeçildiğini görmekten uzaktayız. Sadece bir tane, üstelik önemli olmayan örnek verirse, halen Fransa’nın güneyinde kullanılan zeytin toplama yöntemleri bu yörelerde halen bilinmemekte ve zeytinler uzun çubuklarla vurarak indirilmektedir” (Mutman, 2007: 195)

Her ne kadar raporun geri kalan kısmında, köylünün kullandığı yöntemin iki yıllık hasadın boş çıkmasına neden olduğunu belirtilerek yararlı bir uyarı ve bilgi sunulma iması bulunsa da köylünün

kapitalizmin aygıtlarını kullanmadan ürünlerini alma istemi veya daha fazla miktarda zeytini farklı yükümlülükler getirebileceğinden ötürü almak istememesinin de olabileceği, bu işi yıllarca yapan köylülerin raporda belirtildiği gibi dikkatsiz olmayacakları gerçeğinin görülmemesi ya da doğayla köylünün kuracağı ilişkinin görmezden gelinmesi şarklıya olan şarkiyatçı yaklaşımı içermektedir. Bu yaklaşım Hristiyan'ın çalışkan Müslüman Türk'ün ise tembel olarak angaje edildiği bir kültürü de izah etmektedir. Bu anlamda Mutman metinselleştirilen ve otoriteleştirilen liberal küreselci ve milliyetçi söylemlerin kendisinden tezahür ettiği şarkiyatçı ideoloji-bilgilere karşı bir uyanıklık olması gereğini ve onun maddi bir metinselleştirme niteliğinin göz önünde bulundurulması gereğinin altını çizmektedir. Çünkü şarkiyatçılık ona göre farklı sorunlara yol açabilen jenealojik bir tabakadır (Mutman, 2002: 112).

Bu bağlamda Mutman Batı'nın üstünlüğünü pekiştirerek Şark'ın arka plana atıldığı şarkiyatçı bakış açısını Said'in eleştirilerini de dikkate alarak Türk toplumundaki etkileri kapsamında ele alarak tartışmaktadır. Dikkat çeken, ismi zikredilen yazarların şarkiyatçılığı değerlendirirken Said'in eleştirilerini dikkate almalarına karşın Şerif Mardin ve Taner Timur'un ise şarkiyatçılığa getirmiş oldukları eleştiri ve değerlendirmeler hesaba katıldığında onlarla benzer olmakla birlikte Said'in eleştirilerine ilişkin daha mesafeli bir tavır içinde olmalarıdır. Bu hususta Taner Timur, Said'in sömürgecilik teorisine bağlı olarak bilgi-iktidar anlayışının şarkiyatçılık bağlamında her zaman geçerli olmadığına altını çizmektedir (Yıldız, 2013: 226).

“Osmanlı Kimliği” adlı eserinde Timur 19. yüzyıl şarkiyatçılarının diğer devletlerle olan ilişkilerinde Osmanlı toplumunu Batı’dan kopuk olarak ele alıp nesne haline getirmelerini eleştirerek o dönem itibariyle uluslararası ilişkileri çok iyi bilen şarkiyatçıların inşa ettikleri söylemle yeni bağlantıları oluşturduklarını ifade eder. Şarklı ülkeler hakkında bilgi merkezleri haline gelen şarkiyatçıların Türkleri ve Osmanlı’yı aşan bir sahası olduğunu belirten yazar, onların geliştirdikleri söylemin sempatiyi de içinde bulundurduklarını belirtmektedir. Fakat şarkiyatçılığa yapılan eleştiriler hususunda sömürgecilik ve şarkiyatçılık arasında kurulan bağın meşruluğu eleştirilmektedir. Bu konuda Timur aynı zamanda 19.yüzyılda pek çok Osmanlı uzmanının Pera’daki elçiliklerde mütercimlik yapan kişiler olduklarını belirterek diplomatik olarak görev yapan bu kişilerin ülkelere yönelik müdahaleci tavrının doğal olduğu imasında da bulunmaktadır (Timur, 1986:151).

Timur’un şarkiyatçılığa yaklaşımından anlaşılan, Said’in eleştirisinin ana temellerinden olan sömürge ve şarkiyatçılık arasındaki ilişkiye katılmadığı, Batı’nın Batılılaştırma çabası olduğuna dair savı da kabul etmediği ve bu eleştiriye takip eden geleneğin argümanlarını yetersiz gördüğüdür. Timur’un Batı’nın batılılaşma sağlama amacında olmadığı aksine Batılı kültürün özgül niteliğini ortaya koyma amacı taşıdığı tezinin, kendi içinde paradoksal durumu olduğunu da belirtmemiz gerekir. Bu paradoksluk, Batı kavramının kendi tarihsel kökeninde ve izlediği dış politikasında aranmalıdır. Kaldı ki Timur açıkça Şark yazını ve sömürgecilik arasında bağlantı olmadığını iddia etse de yine bunun aksine bir işleyiş ve dünya düzeni olduğunu şu tümceleriyle açıklamaktadır:

“Ancak, XIX. yüzyılın hareketli ı uluslararası ilişkiler ortamında, bu disiplin Batı'nın sosyo-ekonomik gelişmesi açısından da anakronik bir yön taşıyordu. Çünkü kapitalizm gitgide uluslararası bir nitelik kazandıkça, bir «dünya pazarının kurulması yönünden baskı yapıyor ve bu bağlamda farklı üst-yapı kurumlarıyla çatışıyordu. Bu gelişimin gerektirdiği diplomasi, Batılı ülkeler tarafından Osmanlılara bir reform programı» biçiminde sunulmuştur. Bir sürü uluslararası çelişkiler örgüsünden oluşan bu reform programı" sadece Batı hukukunun giderek Türkiye'ye benimsetilmesi konusunda tutarlılık göstermiştir” (Timur, 1986: 152).

Şarkiyatçılığa ilişkin eleştiriye katılmasa da Timur, Osmanlılar açısından şarkiyatçı yazınının anlamı olup olmadığını tartışmaktadır. Ona göre Osmanlı yazınında şarkiyatçılar Osmanlı kültürünü anlamaya çalıştığı sırada, bu yeni kültür Osmanlının ihtiyaçlarına yanıt verememiştir. Bu nedenle radikal bir eleştiri ve bir kültür devrimi gereklidir (Timur, 1986:152). Yine de Timur şarkiyatçılığın Osmanlı yönetici zümresi ve ulemaya devleti çöküşünden kurtarmak üzere başvurulmuş kaynak olması dolayısıyla oldukça yararlı olduğunu ifade etmektedir. Bu tavır Timur’a göre Osmanlının “reaksiyon davranışının” egemen olmasına bağlı olarak gerçekleşmiştir. Bu reaksiyonla Tanzimat devlet adamlarının İslâmi formasyona sahip olması ve yeni Osmanlıların başlattığı tarih yazınının İslam sorunsalı içinde kalması, 19. Yüzyılda Osmanlı Devleti’nin ciddi bir bilimsel eser verememesine bağlanmaktadır. Ancak bu eksikliğin nedeni kültürel oluşumdan çok toplum ilişkilerindeki mevkiden ileri geldiği de belirtilmektedir (Timur, 1986:153).

Şarkiyatçılığa ve oksidentalizme ilişkin çağdaş Türk yazarlarına nazaran kapsamlı bir şekilde araştırmalarını, Türk siyasi ve toplumsal yapısının altında yatan mefhumların ne olduğu

konusunda, ayrıntılı bir şekilde gerçekleştiren bir diğer isim ise bir sosyolog, siyaset bilimci ve entelektüel kimliğiyle Şerif Mardin olmuştur. Bu bakımdan Mardin'in şarkiyatçılığa ve oksidentalizme ilişkin görüşlerinin ne olduğu hususunda doktora tezini yazmış olan Alim Arlı *Oksidentalizm-Oryantalizm ve Şerif Mardin* başlıklı çalışmasında Mardin'i oksidentalizm ve şarkiyatçılık ekseninde nüfuz eden tartışmaların ötesinde konumlandırmaktadır. Ona göre Mardin, özcü yaklaşımı benimseyen merkezi kültürel yapılarla örülü “üçüncü Batıcılık”a ve “sömürgeci-milliyetçi” söylem alanlarına karşı mesafeli bilimsel bir tavır almaktadır (Arly, 2014:170). Bu açıdan Mardin, anlamcı epistemolojiden beslenerek şarkiyatçılığa “ötekilik” fenomeni üzerinden değil, metodolojik açıdan yaklaşmaktadır. Mardin'in şarkiyatçılık çalışmalarına ilişkin araştırmalarında, şarkiyatçılığın öne çıkardığı fenomenlerin kendi sahası-yapısı içinde kavranılması ve analiz edilmesi gereğine işaret edilir. Mardin'in Türkiye'deki şarkiyatçılığın etkisini analiz etmedeki amacı bu anlamda Türk siyasi yapısının biçimlenmesinde fikir ürünlerinin nasıl bir etkisi olduğuna ilişkindir.

Mardin, Batı'nın siyaset felsefesinde güçlü bir tesirinin olduğunu ve Osmanlı Devleti'nin varlığını sürdürdüğü son evrelerde Osmanlıcılık veya Jön Türkçülüğün çağın “olay halleri” içinde sorunlara çözüm bulsalar da kalıcı çözümler sunmadıklarını ve bunun nedeninin, sorunların arka planında yatan nedenlerin araştırılmayışından kaynaklandığını ileri sürmektedir. Bundan dolayı Jön Türklerin kendilerini tabip, devleti ise hasta gören bir yaklaşım oluşturmaları “tarihi ve toplumu çok katlı derinliği içinden görmeyi engellemekte” olduğu dile getirilmektedir (Arly, 2014: 159). Batı'nın üstün olduğu savı, Şark'ın hakikatinin yapısında neler olup bittiğine ilişkin araştırmaya da engel teşkil etmiştir. Bu engel,

ancak “kendi derinliği” ve Türk kozası” içinden görmeye çalışmakla aşılabilir.

Mardin kendi derinliği içinde Türk siyasi yapısına odaklanırken şarkiyatçı yaklaşımın içine düştüğü metodik hatalardan birinin “sivil toplum” kavramı üzerinden yapılan tartışmalar olarak değerlendirmektedir (Arlı, 2014: 160). Bu açıdan modern bir siyasal yapı olarak beliren sivil toplumun Osmanlı’da olup olmadığı mesele konusu edinilmektedir. Öyle ki Mardin, Batıdaki toplumsal-siyasal güçlerin Osmanlı’da devlet ve cemaat ilişkisi nezdinde farklı motivasyon ve yapılarla kendisini gösterdiğini dile getirmektedir (Arlı, 2014: 163). Diğer yandan merkez-çevre kavramı da sivil toplum kavramına bağılı olarak araştırılır ve sivil toplumun varlığına veya yokluğuna ilişkin net bir yanıt vermemenin olanaksızlığı üzerinde durulur. Bunun nedeni Osmanlı’da öne çıkan tek eksenli ve boyutlu olan merkez-çevrenin, devlet yapılanmasının Batı’daki anlamını karşılamamasıdır. Yine, şarkiyatçılığın söylem biçimlerinde inşa edilen Yunan medeniyetinin icat ettiği ve 17. ve 18. yüzyıllarda Osmanlı’nın tanımlanmasında kullanılan “Doğu despotizmi” söyleminin (Mardin, 2002:114) Machiavelli, Bodin ve Montesquieu bağlamında Osmanlı’da “köleleşmiş bir bürokrasi”nin varlığını dillendirmesi Osmanlı’nın siyasi ve toplumsal yapılarının ayrıntılı bir şekilde araştırılmamasına bağlanmaktadır. Diğer yandan Osmanlı entelektüellerinin Batı’ya ilişkin tanımlamalarına da bakıldığında “al dünya sicc el mil’min wa jannat al kafir” (Dünya müminin hapisanesi, kafirin cennetidir)” ifadesini kullanmaları Batı’nın Şark’ı olumsuzlayışı kadar Şark’ın da Batı’nın ne olduğu konusundaki gerçekliği engelleyecek görüşleri barındırmasını açığa çıkarır ki bu durum, leyyhte ve aleyhte görüşlerle bir *topos*’un

ihtiyatlı değerlendiriminden uzak olmaktadır (Mardin, 2002: 113). Mardin'e göre Batı'nın bu bakış açısının altında yatan temel etmenlerden biri Marksist ve Wallersteincı görüşlerle temellenen *eurosentrik* paradigmaların tahakkmdr. Bu noktada Mardin'in şu ifadesi çarpıcıdır:

“Modern ağda, Osmanlı tarihi üzerine yazmanın güçlüklerinden biri, Osmanlıların çöküşüyle ilgili olarak ancak yakın zamanlarda sorgulanan bir yorumun kristalleşmiş olmasıdır. Ulaşılabilir olan tarih araştırmalarının çoğu, daha eski dönemlere ait tarih yazımının biraz darca olan sınırları içinde gidip gelip durmuştur. Ama bundan da önemli olan, Osmanlıların çok zengin tarihini kapsayan bilgilerin yetersizliğidir. Osmanlı tarihi, batı Avrupa tarihinin bir eklantisi olarak gören kavramsal engeller, sağlıklı çözümlenmeye bir kez daha ket vurmaktadır: böylesi topolojik yakınlaştırmalarının en sık rastlanan rnekleri, Marksizim ve Wallersteincı bakış aılarıdır” (Arlı, 2014:173).

Bu erevede Mardin'in belirtilen Türk yazarlardan farklı olarak şarkiyatçılık üzerine olan değerlendirmelerinde, *topos*'un çok yönlülüğünün dikkate alınarak siyasal-toplumsal ve tarihsel bir değerlendirmeyle başkaca bir ifadeyle farklı düşünce yapılarının inşa edilmesiyle aşılabileceğine dair hermeutiksel metodolojik bir yaklaşım benimsediği anlaşılmaktadır. şarkiyatçılığın Türkiye'de olumsuz etkilerinin aşılamamasının temel nedeni budur (Arlı, 2014:177). Mardin, Edward Said'i şark kavramının içeriğine ilişkin geliştirdiği anlayışını, Foucaultcu perspektifle şarkiyatçılığın sömürgeci projenin söylem biçimleri olduğu görüşünü ve şarkiyatçı *episteme*'nin temellendirilmesinde kullanılan bilgi-iktidar ilişkisini Aijaz Ahmad'ın *Edward Said'in Oryantalizmi* eserinde yer alan Said'e yöneltilen eleştirilerinden feyz alarak sürdürmektedir. Bu bakımdan Mardin'in Said'e yönelttiği eleştirileri bilimsel analiz ve edebi söylem arasındaki epistemik farkın olduğuna ilişkindir.

Burada *Oryantalizmin Hasıraltı Ettikleri* çalışması önem kazanmaktadır. ⁷ Said'in şarkiyatçılığa ilişkin tenkidi içeren savlarının Yunan'dan beri ve hümanizmle biçim kazanan bir gelenek içinden gelen Auerbach, Curtius ve Spitzer nezdinde şekillendiğini belirten Mardin, Said'in aynı gelenekten gelmesine rağmen Batı karşıtı bir tavır sergilediğini belirtmektedir. Ona göre bu gelenek Şark aleyhine bir söylemi inşa etmiştir. Ancak bu konuda Mardin, Ahmad'ın tenkitlerinden yola çıkarak Said'in Şark tanımlaması hususunda oldukça ideolojik ve bir o kadar da belirsiz bir yaklaşım benimsediğini ileri sürmektedir:

“Özetle, Said'in "Oryantalist" tutumu bu şekilde zamana yaymak Batının Doğu hak kındaki söyleminde esasen olumlu olan yönleri inkar ettiği oranda inandırıcı cılığını kaybettirmektedir. Bu noktada uezinin aksini gösteren, üzerinde çok durulmuş bir örnek, Çin'e giden Cizvitlerin fazla "Çinlileştikleri" için Vati kan kayasına çarpmaları hadisesidir. Doğunun mistisizmini yakın tarihlerde kendi

⁷ Mardin şarkiyatçılıkta tekrarlanan ve Şark'ın kendi siyasal-sosyal gerçekliğine mesafeli oluşturulan metinlerin bir otorite meydana getirdiğini kabul eder, bu anlamda onun Avrupa merkezci bir karşıt tavrı benimsediğini de söylememiz mümkündür. Ancak Mardin'in eleştirisi Said ve onu takip edenlerin kendi tenkitleri içerisinde çelişkiler barındırdığı ve Şark'ın gerçekliğinin yine görmezden gelinmesine yöneliktir. Onun otorite kabul edilen metinlerdeki Şark söylemlerine yönelik ifadesi bu bakımdan önemlidir: “Toynbee'nin Osmanlı İmparatorluğu hakkında söylediklerini okuduğumuz zaman bir "dejavu" (bunu başka bir yerde görmüştüm) duygusu doluyor içimizde. Bundan da bir kültürde başka bir kültür konusunda çıkan stereotiplerin (basmakalıp yargıların) ne kadar kalıcı olduklarını anlatmak istiyorum. Toynbee'nin İslam hakkındaki görüşlerinin bir hayli benzerini gene Max Weber'de bulabiliyoruz. Böylece, ortaya çıkan görüntü bir kişinin bir diğer uygarlık konusunda hüküm verdiği zaman kendi uygarlığının gözlüklerini giyerek değer biçtiğidir. Toynbee'nin popüler olmasındaki etkenlerden biri de herhalde kendi kültürünün gizli kültür paradigmalardan kodlarından birini eserlerine yerleştirmiş olmasıdır” (Mardin, 1994:109).

felsefesinin temeli yapan Henry Corbin gibi Oryantalist'lerin ise üzerinde durmadan geçiyorum” (Mardin, 2002: 112).

Ona göre Said, Foucault'dan alıntıladığı “söylem” kavramı konusunda düşünürün tedbirli kullanımını aşarak bir serbestiyet içerisinde şarkiyatçı metinleri değerlendirmiştir. Said'in batılı metinlerden yola çıkarak tanımlanan Şark'ın ne olduğunu söylemlerle kategorize etmesi, Şark'ın gerçekliğinin ne olduğu konusunda da bir müphemiyet doğurmaktadır. Bir diğer husus “Doğu despotizmi” söyleminin dillenmesine rağmen Said'in bu konuda örnek vermeyişi Yunanların *polis* yapılanmasının ideal bir siyasal ve toplumsal örgütlenme biçimi olarak ileri sürülen savın temellendirmesinden kaynaklandığını belirten Mardin, Rönesans'taki seyyahların eserlerinde bu despotizmin aksine bir Şark tablosunun ortaya çıktığını açıklamaktadır. Bu bağlamda Mardin, Said'in bazı edebi metinleri göz önünde bulundurarak Şark'a ilişkin söylemlerinde cımbızla seçtiği örneklerle bazı söylem biçimlerini ön plana çıkararak Şark'ın kendi olay halleri içindeki siyasal-sosyal-kültürel yapılanmasını görmezden gelerek şarkiyatçılığı eleştirisini hatalı ve eksik bulmaktadır. Bu konuda yapılacak tenkidin Şark kadar Batı'nın da kendi olay hallerinin farklı konjunktürel zeminleriyle değerlendirilmesi gereğinin de altı çizilmektedir. Şark-Batı düalizmi bu analitik araştırmacı tavrın aşılabilmesi ile ortaya çıkmıştır. Said, Şark'ı kendi siyasal yapılanması ile betimleyen şarkiyatçı metinleri görmezden gelmiştir. Fransız şarkiyatçı Abraham Hyacinthe Anquetil-Dupeyron'u örnek veren Mardin bu konuyu Anquetil-Dupeyron'dan alıntılarla şu şekilde ifade eder:

“Asyada neler olduysa daima hükümetlerine maledilir, Çekirgeler bir alanı yiyip bitirmişlerdir, savaş bir diğer milletin nüfusunu boşaltmıştır, kuraklık ebeveyni çocuklarını satmaya zorlamıştır ki, bunların tümü hükmetmeye maledilir" (Mardin, 2002:115).

Bu bağlamda Dupeyron’a göre Batı’nın Şark’ı biçimlendiriliş yanlı bir bakış açısının ürünüdür. 18.yüzyıldaki Fransa ve Osmanlı’nın iç ve dış politikasının hesaba katılması gerekmektedir. Özetle Mardin bağlamında Said’in bilgi-iktidar ilişkisi kisvesinde betimlediği şarkiyatçı söylemlerin elbette ki önemi vardır; ancak tek bir bakış açısıyla söylemlerin niteliğinin oluşturulması alt yapıda bulunan etmenlerin göz önünde bulundurulmaması yanlı bir görüşün ve bu görüşten hareketle oluşturulan Şark’ın kendi hakikatinin görülenememesini gündeme getirmekle birlikte Batı’nın Şark’ı hasıraltı ettiğinin de göstergeleridir.

Çağdaş Türk düşüncesinde şarkiyatçılığın nasıl alımlandığına ilişkin çalışmasını yürüten bir başka isim Jale Parla ise *Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik* adlı eserinde diğer Türk entelektüelleri gibi Said’in Foucault’dan ödünç aldığı bilgi-iktidar söyleminin şarkiyatçılık-sömürge bağlamındaki fikirlerine katılıp yeni bir kavram olarak “vicdan” kavramını eklemekte ve geliştirmektedir. Parla’ya göre, Ortaçağ’dan beri Avrupa’nın bilginin kudretle bir araya getirme çabasına tanık olmaktayız. Bu nedenle Parla “Doğu hakkında bilinçli ve maksatlı olarak üretilen bilgi Batı’da vicdanî bir değerlendirmeye konu olmadığını” (Parla, 1985:12) ifade ederek bunun nedenini Batı’nın sömürgeci ve köleci anlayışında bulmaktadır. Bununla birlikte Parla, 19.yüzyılın Şark’a ilişkin edebi ürünlerini 18. yüzyıl şarkiyatçılığının bir uzantısı olarak yorumlamakta ve edebi metinlerdeki Şark mitinde şekillenen Türk mitini ele almaktadır. Parla’nın *Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik* adlı

eserinin önsözünde Raymond Schwab'ın “Doğu Rönesansı”nı (Renaissance Orientale) dillendirerek Batı'nın Şark'a olan tesirinden çok Şark'ın Batı'ya olan etkisinin ne olduğu sorununu dillendirmesi çarpıcıdır (Parla, 1985: 8-9). Ancak bu edebi Şark yazını Şark'ın iyimser bir tablosu değil şarkiyatçılıkta eksik kalan yönün tamamlanmasıdır. Schwab'ın Şark araştırmalarında Batı'ya olan etki Batı'nın öğrenme, tanıma ve anlama istemine dayanmaktadır. Bu olduğu ölçüde “Doğu Rönesansı”nın gerçekleşeceğini belirtir. Ancak Schwab sömürgecilikle şarkiyatçılık arasındaki bağa da değinmemiştir.

Anlaşılabacağı üzere Türk düşüncesinde şarkiyatçı düşüncenin kavranılması dönemin koşulları dikkate alınarak batılılaşma ve modernleşme fenomenleri eşliğinde tartışılmış, şarkiyatlığa ilişkin değerlendirmelere farklı boyutlar kazandırılmıştır. Özellikle sosyologlar ve entelektüeller şarkiyatçıların öne sürdükleri bilgilerin Osmanlı-Türk toplumsal, siyasal ve düşünsel yapıları eşliğinde karşılaştırmalı ele alarak aynı zamanda Said'in Şark eleştirisi üzerinden yeni bir revizyonist-dekonstrüktif okuma ve değerlendirme yapmışlardır. Öte yandan Türk yazarlar Said nezdinde bir eleştiri geleneğini başlatmış olsalar da Said'in Osmanlı Devleti'ne ilişkin neredeyse az yer vermesini de eleştirmektedirler.⁸

⁸ Bu konuda var olan genel tartışmanın soruna ilişkin yanıtları iki bağlamda değerlendirilebilir. Birincisi Said'in kendini ifade ettiği üzere Filistinli bir Arap olarak Osmanlı'nın dışında kalan Orta Doğu coğrafyasını odak kılması kişisel bir sebep teşkil etmektedir. İkinci bağlamı ise şu soruyu sormayı gerekli kılmaktadır: Osmanlı Devleti'ne yer verseydi şarkiyatçılık eleştirine ilişkin geliştirdiği paradigma tutarlı olabilir miydi? Said bu paradigmanın temelinde sömürgeci anlayışı koyarak bunu güç-bilgi kavramları eşliğinde açıklamaya çalışmıştır. Osmanlı Devleti ise bir dönem büyük bir imparatorluğa sahip bir yapı olarak postkolonyalistlerin “sömürge tanımı”ndan yola çıkarak ifade edersek sömürge devleti iken 19.yüzyılın sonlarında

Yine bir diğ er eleştiri Said'in bir d onem İstanbul'da bulunmasına karşın T urkiye hakkında konuşmamasıdır. T um bu eleştirilerle birlikte  ağdaş T urk yazınında şarkiyatçılığın kimlik, öteki meseleleri eşliğinde g undeme getirilişi T urk entelekt uellerinin hem "i "e hem de "dış"a yeniden bakışını ve kendi kültürel kimlikleri üzerine sahip oldukları *topos*'la yeniden düşünmeleri imkanını oluşturmuştur. Bu çerçevede şarkiyatçıların şark'ı nasıl algıladıkları üzerinden yapılan okumaların, T urk toplumunun kendi kimlik arayışını, modernleşme çabalarını ve kültürel değışimi anlamada da bir araç haline geldiğ i de anlaşılmaktadır.

ise sömürülen devlet haline gelmiştir. Bu durum oluşturulan paradigmanın tutarlı kalabilmesi için neden Osmanlı Devleti'ne yer vermediğ i hususundaki gerekçenin mantıksal bağlamını oluşurmaktadır.

Kaynakça

Ahıska, Meltem (1996). “Kimlik Kavramı Üstüne Fragmanlar”, *DeFTER*, Sayı:27, ss:11-35.

Arlı, Alim (2014). *Oryantalizm Oksidentalizm ve Şerif Mardin*, İstanbul: Küre Yayınları.

Bumin, Tülin (2011). *Hegel / Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği*, İstanbul: YKY.

Foucault, Michel (1999). *Bilginin Arkeolojisi*, Veli Urhan (Çev), İstanbul: Birey Yayıncılık.

Kahraman, Hasan Bülent (2002). Oryantalizm I. “İçselleştirilmiş, Açık ve Gizli Oryantalizm ve Kemalizm”, *Doğu Batı Dergisi*, 2 (20), ss. 153-181

Parla, Jale (1985), *Efendilik Şarkiyatçılık Kölelik*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Said, Edward (2013). *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, Banu Ülner (Çev), İstanbul: Metis Yayınları.

Mardin, Şerif (1994), *Siyasal ve Sosyal Bilimler (Makaleler 2)*, M. Türköne ve T. Önder (der), İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Şerif (2002). “Oryantalizm I. Oryantalizmin Hasıraltı Ettikleri”, *Doğu Batı Dergisi*, 2 (20), ss. 111-117.

Mutman, Mahmut (2002). Oryantalizm II. “Şarkiyatçılık: Kuramsal Bir Not”, *Doğu Batı Dergisi*, 2 (20), ss. 105-115.

Mutman, Mahmut (2007). “Şarkiyatçılık/Oryantalizm”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, Modernleşme ve Batıcılık. İçinde, Uygur Kocabaşoğlu (Ed), İstanbul: İletişim Yayınları.

- Timur, Taner (1986). *Osmanlı Kimliği*, İstanbul: Hil Yayınları.
- Ülken, Hilmi Ziya (1992). *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, (Üçüncü Baskı) İstanbul: Ülken Yayınları.
- Yetiş, Yusuf (2022). “Self-Oryantalizm ve İçselleştirilen Batılılaşma”, *SDAM: Strateji Düşünce ve Analiz Merkez*, ss. 3-20.
- Yıldız, Aytaç (2013). “Türk Düşünce Tarihinde Oryantalizm Eleştirisinin Alımlanışı” *Folklor/Edebiyat Dergisi*, 19(75). ss. 221-236.