

Güncel Felsefî Soruşturmalar

Editör
MUSTAFA KAYA

BİDGE Yayınları

Güncel Felsefî Soruşturmalar

Editör: Doç. Dr. Mustafa Kaya

ISBN: 978-625-372-200-5

1. Baskı

Sayfa Düzeni: Gözde YÜCEL

Yayınlama Tarihi: 25.06.2024

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



ÖNSÖZ

Dünyayı, hayatı ve toplumu görünüşlerin ötesine geçerek anlama, anlamlı kılma ve açıklama çabası olarak felsefe, varlığın veya dünyanın çeşitli unsurlarını birbirine bağlama faaliyetini ifade edecek şekilde kurucu veya bütünleştirici, Sokrates'teki muhalif filozof imgesine denk düşecek şekilde eleştirel, doğru ve mantıklı akıl yürütmenin gereği olarak da analitik bir düşünme etkinliğidir. Felsefenin pek çok konusu vardır. Hatta onun kapsamına girmeyen bir şey neredeyse yok gibidir. Yaklaşık iki bin beş yüz yıllık süreçte başlangıçta metafizikten epistemolojiye, etikten politikaya ve estetiğe pek çok alanda çeşitli kuram ve görüşler ortaya atılmıştır. Modern zamanlarda eğitim, bilim, hukuk, teknoloji, zihin felsefesi vb. gibi yeni alt disiplinler ortaya çıkmış, bu disiplinler sayesinde birbirinden farklı pek çok konu ve tartışma düşünce dünyamıza girmiştir. İşte bu çalışmanın amacı, Antik Yunan felsefesinin sistematik filozoflarından Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinden hareketle eylem kavramına ilişkin yaptığı tartışmalardan Nizamülmülk'ün ahlak ile siyaset arasındaki ilişkiye dair yaptığı etik-politik tartışmalara; çağdaş Batı felsefesinin son büyük sistem filozoflarından Henri Bergson'un bilgiyi elde etme yöntemlerinden biri olan sezgiye dair görüşlerinden çağdaş Türk düşüncesinin önemli düşünürlerinden Cemil Meriç'in eğitime dair görüşlerini ele almaktır. Yine muhafazakarlık, kültür ve medeniyet gibi kavramların analizinden bilim tarihine ilişkin felsefenin çeşitli disiplinlerine dair güncel felsefi tartışmalara yer vermektir.

Editör

Doç. Dr. Mustafa Kaya

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	3
İÇİNDEKİLER	4
Aristoteles'in Nikomakhos'a Etik'te 'Eylem' Problemi.....	6
Emre ALTINTAŞ.....	6
Muhafazakârlık Kültür ve Medeniyet Kavramları.....	28
Hüseyin ÖZTÜRK	28
Derin Bir Görü Biçimi Olarak Bergsoncu Sezgi	52
Mehmet Nuri DEMİR	52
Cemil Meriç'in Eğitim Anlayışı	85
Hüseyin ÖZTÜRK	85
Bastiat'ın Hukuk Kitabındaki Varsayımların Çözümlemesi ve Eleştirisi	108
Çağan BİR.....	108
Bilimlerin Birliği Tezi Bağlamında Doğa Bilimleri ve Sosyal Bilimler İlişkisi: Doğalcı Yaklaşımın Bir Savunusu.....	138
Ömer Fatih TEKİN.....	138
Development of The Philosophy Group Education Field Aptitude Scale	162
Dilek BAŞERER	162
Zeynep BAŞERER BERBER.....	162
Nizamülmülk'te Ahlak Siyaset İlişkisi	181
Mustafa KAYA	181
Park Chan Wook'un İntikam Üçlemesi Filmleri Özelinde İntikamın Dönüştürücü Gücü Üzerine.....	201
Betül TANSEL	201

How to Meet ‘Serious’ Ontological Questions and Disputes: Thomasson’s Metaontological Deflationism	238
Mustafa POLAT	238
Ricoeur’de “Bir Dil Felsefesine ve Hatta Akıl Felsefesine” Vardırarak Yol: “Sembolden Gelen Yorum Çağrısı”	264
Pınar TÜRKMEN BİRLİK.....	264

BÖLÜM I

Aristoteles'in Nikomakhos'a Etik'te 'Eylem' Problemi

Emre ALTINTAŞ

Giriş

Bu çalışma sistematik filozof Aristoteles'in eylem kavramı tartışmalarına yaptığı katkıları değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Aristoteles'in eylem kavramını değerli kılan şey, onun etik ile ilgili ortaya koyduğu görüşlerinin, felsefe alanında kabul görmüş, birçok varsayım olması ve onun görüşlerinin yeniden tanımlama teşebbüsleridir. Diğer taraftan, Aristoteles'in eylem probleminde, düşünürün etik ile ilgili görüşlerini görmek mümkündür. Dolayısıyla, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* adlı kitabının ilk cümlesi: “Sanat ve her araştırmanın, aynı şekilde her eylem ve tercihin de bir iyiyi arzuladığı düşünülür; bu nedenle iyiyi “her şeyin arzuladığı şey” diye yerinde dile getirdiler.” (Aristoteles, 2020, s. 9). İlk cümlesiyle insanın arzu gibi duyguları ile eylemde bulunurken etkilendiğini yani insanın düşüncesini değiştirebilme ihtimalinden

bahsetmiştir. Bu duygulanımlar doğrultusunda etik ve eylemin birbirinden ayrı düşünölemeyen bir kavram olduğu varsayılabılır. Fakat etik, iynin arzulanması veya insanın iyiği istemesi anlamında düşünölebilirken eylem, düşünölen şeyin davranışta hareketle gösterilmesidir. Ancak insan, diğör insanların iyiği yapmak istediğini etikle değil insanın düşünöncesini davranışta göstermesiyle yani etik olanın eylemde de gerçekleşmiş olmasıyla anlayacaktır. Kimse kendisi dışındaki insanın düşünöncesinde var olan iyiği eylem olmadan göremeyecektir. Bu sebeple düşünöcede var olan iyi ancak eylemle yani davranıştaki hareketle görölebilir. Eylem, insanın duygu ve düşünöcelerinin davranışta hareket bulmuş halidir. Genel olarak Aristoteles, eylemin en yüksek iynin bilgisine ulaşma ile ilgili bir şey olduğunu kabul eder. Bu doğrultuda Aristoteles'in etiğini gözden geçirip Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* adlı eseri bağlamında etiğin eylemle bilinebileceği teorisine sahip olup olmadığının anlaşılması hedeflenmiştir. Bu amaçla Aristoteles'in haz, acı, bilgi, erdem, karakter ve tercih üzerine yaptığı ayrımlar incelenecektir.

Tarihsel olarak bakıldığında eylemin ilk defa ilkçağ filozoflarından Sofistlerce tartışılmaya başlandığı bilinmektedir. Sofist olan Protogoras'ın: "İnsan her şeyin ölçüsüdür." (Cevizci, 2010, s. 66) sözüyle başlayan insan, bütün eylemlerimizde iyiği istememizin sebebidir. Sofistlerin felsefesine karşı olduğu düşünölen Sokrates ise etiğin kurucusu olarak kabul edilir. Sokrates'in etiğe bakış açısı, "Erdemlerin bilgisine sahip olan insan, zorunlu olarak erdemli olacaktır." sözünde saklıdır (Cevizci, 2010, s. 79). Bu sözünden yola çıkarak Sokrates'e göre insan etiğe kendi erdeminin bilgisine sahip olduğu ölçüde ulaşabilir. Sokrates'in öğrencisi olan Aristippos'a göre etik, insanı insan yapan duygudur.

Yani insan, etrafındakileri ancak duyularının izin verdiği ölçüde bilebilir. Bu bilmenin dışında kalanları ise akılla elde edebilirler. Sokrates’in idamından sonra ise filozoflar etiğin iynin ne olduğu ve mutluluğa ulaşmak nasıl olmalıdır sorularıyla ilgilenmişlerdir. Bu sorulara cevap, Sokrates’ten sonra Aristoteles’in hocası Platon’dan “erdemın bilgi olduğu” şeklindeki tanımlama ile gelmiştir (Cevizci, 2010, s. 101). Platon’un tanımladığı düşüncede ise iynin nasıl olması gerektiği üzerinde durarak iynin toplumda var olan birbirinden farklı toplulukların tek tek kendilerine ait yasalarının ve otoritelerinin olacağından insanların bu otoritelere uymak zorunda oluşundan bahsetmiştir. İynin doğada bulunmadığını, adil ve adaletli olma doğrultusunda iynin öğrenilebileceğini, bu adil olmada ise gücün ve otoritenin sonucunda gerçekleşebileceğini ileri sürmüştür. Öyle görünüyor ki Platon’da etik; ideal olan iyiye, erdemın bilgisi sayesinde ulaşmadır. Platon’un sonrasında ise ilkçağ felsefesinin son filozofu olan Aristoteles’in etik ile ilgili görüşleri ortaya çıkmıştır.

1. Eyleme, Erdem ile Bilginin Etkisi

Bilgi, insanın merak ve hayret duygularını giderebilmek için bilme eyleminden meydana gelen öğrenilen ya da öğretilen şeydir. Bilgi oluşabilmesi için, öğrenme ve öğretilme yani hem öğrenen kişi olmalı hem de öğretene nesne olmalıdır. Öğreten; obje, kitap, materyal, doğa herhangi bir şey olabilirken öğrenenin düşünebilen, muhakeme yapabilen canlı olması gerekir. Böyle bir gücün ise canlılar üzerinde sadece insanda var olduğu aşikârdır. Aristoteles, *Metafizik* adlı eserinde bilme ile ilgili olarak şöyle demiştir: “İnsanda doğuştan olan bilme arzusudur. Bu arzu kendisini en aşağı şekilde, duyularımızı kullanmada yani kendisini duyulan zevkte gösterir.” (Aristoteles, 2010, s. 41). İnsan ilk olarak merak eder. Bilgiyi elde

edebilmek için merak duygusunu kullanan insan, ilk olarak çevresini öğrenecektir. Elde ettiği bilgiler doğrultusunda hayatını kolaylaştıran bilgiler elde ettiği gibi farkında olmadan işine yaramayan bilgiler de elde edecektir. İşe yarar bilgileri yapa yapa, sürekli hale getirerek elde edecektir. Örneğin soğuk havaya ilk çıktığında kalın giyinmesi gerektiğini öğrenecektir. Herhangi bir duvara ilk defa tablo asarken çekici eline vuracaktır. Ancak çekici tekrar tekrar kullandığında beşinci veya on beşinci tabloyu asarken çekici eline vurmayacaktır. İşine yarayan bilgileri kendinde saklı tutan, yüzdükçe daha iyi yüzen insan işine yaramayan bilgileri tercihleri doğrultusunda tekrarlamayacaktır. Örneğin araçların lastiğini değiştirmeyi bilen sürücüler hiç korkusuz çok uzun yolculuklara çıkabilirler. Ancak lastik değiştirmeyi bilmeyen sürücüler kendi araçları yerine farklı ulaşım yolunu tercih edeceklerdir. Süreçler içerisinde hayatı kolaylaştıran bilgiler daha işlevsel olduğu için daha çok tercih edilen olmalıdır. Dolayısıyla hayatı kolaylaştıran bilgiler, tekrar edilen ve tercih edilen bilgiler olmalıdır.

Eyleyen bir varlık olarak insanı konu edinmenin doğru yolu, insanın varlıksal özelliklerini göz önünde bulundurmakla olanaklıdır. İnsan, bilgisi ile birlikte aynı zamanda erdemli olmalıdır. Her durum karşısında vereceğimiz eylemler farklılık gösterir. Herhangi bir iş ile ilgilenirken o işin teorik kısmı farklı, pratik kısmı farklı olur. İnsanın açlık hissetmesi sonucunda doymak için bir an önce insan da yemek yeme isteği oluşur. Aç olan insan tokluk üzerine düşünmeyip yemek yiyecektir. Doğal olarak aç olan insanın düşünmeyip yeme eylemine bir an önce başlaması beklenir. Bu durum karşısında insan fizyolojik ihtiyaçlarını giderip doyunluk hissetmek isteyecektir. Uyuma ya da dinlenme eyleminde ise insanın

hareketsiz olacağını düşünmek yanlıştır. İnsanın kendisi uyku durumunda ya da dinlenme durumunda vereceği tepkilerle eylemde bulunacaktır. İnsan uyku durumundayken dahi rüya görür ve gördüklerini eylemleri ile gösterir. Bu doğrultuda insan sonradan eylemlerinde bilgisiz olduğunu görür.

Aristoteles, eylem kavramı konusunda *Nikomakhos'a Etik* adlı kitabında iyiyi “her şeyin arzuladığı şey” (Aristoteles, 2020, s. 20) diye tanımlarken Aristoteles *Ruh Üzerine* adlı eserinde ise “Her şey iki şekilde hareket edebilir: ya başka bir şeyden dolayı ya kendiliğinden.” (Aristoteles, 2018, s. 37) diyerek eylem hakkında bir tanım yapmaktan kaçınmıştır. Eylem, ne yapmak istediğini bilen insanın düşüncesinin sonucundaki bir ürün müdür? Yoksa eylem, insanın erdeme ulaşması için sergilediği yansıma mıdır? Sorularını sorma zorunluluğu getirmiştir. Eylem bu doğrultuda nesnesini dünyada gösteren, ilişkin olandır. Çünkü olması gerekeni değil, ortaya konmuş olanı konu edinir. Eylemin gerçekleşmesi yani eylemin erdeme ulaşma amacı ölçülülükken, bilgisiz eylem sonuca ulaşmamaktadır. Nitekim eylem, ayakların öz hareketi gibi yürümesi, gözün görüyor olması, marangozun ağacı işliyor olması gibi eyleyenle beraber olmak zorundadır. W. D. Ross, eylemi *Aristoteles* adlı kitabında akla dayanan isteğe çok benzemektedir (Ross, 2011, s. 311). Akıldan geçen eylemde hareket olarak ortaya konmadan bilinemeyeceğine göre eylemin aslında akıldan geçenin dışavurumu olduğu kanısına varmak daha kolay olacaktır. Çünkü eylem gerçekleştiğinde akıldan geçen ne olduğu sonucuna varırız. Diğer bir deyişle düşünce, kendisini eylemde gösterirken kişinin karakterini ve kişinin bilgisini de aslında göstermiş olur. Aynı zamanda akıldan geçen tercih etme sürecinde tercih edilen eylemle görülür. Bu da eyleyenin sonuçlarına katlanma yolunu açar.

Erdem, iyiye yönelme hali olarak açıklanabilir. Topluluk tarafından kabul edilen iyi davranışların sergilenmesi; iyi, güzel, güvenilir, dürüst, adaletli ve doğru gibi kalıplara uygun davranılmasıdır. Bu davranışların düşünülmesiyle birlikte harekette, yani eylemde görülmesi halidir. Diğer bir deyişle insanlar; iyi, doğru, dürüst, adaletli insanlarla birlikte yaşam sürmeyi ister, etraflarında ilişki kurdukları ailelerin bu özellikleri barındırmalarını beklerler. İnsanların birbirlerinde görmek istedikleri erdemli davranış kalıpları düşüncede kaldığı ölçüde insanlar bu kalıpları hissedip göremeyeceklerinden dolayı erdemli davranmış olmazlar. Örneğin Platon’un *Menon* diyalogunda geçen: “Menon; bunun üzerine erdemin, iyiliği arzulamak olduğu” görüşüne varırken arzulamanın davranışla hareketinden hiç bahsetmemiştir. Fakat Sokrates, “İyiliği herkes arzular, kötülüğü arzulayan kimse yoktur.” der. Çünkü kötü şeyleri arzulamak ve onları davranışa geçirmek, insanı mutsuz kılar.” (Platon, 2010, s. 279). Diyalogda iyiye istemenin erdemli olmak olduğu, kötülüğü isteyen hiç kimsenin olmayacağını çünkü kötülüğü istemek insanları mutsuz edeceği düşüncesinden bahsedilmiştir. Hiç kimse mutsuzluk istemediğinden, kötülüğü istemez. Diğer bir deyişle insanı mutluluğa ulaştıracak olan düşüncelerin görülebilmesi, eylemle gözlenebilmesidir. Bu noktada Aristoteles’in *Nikomakhos’a Etik*’te: “Mutluluk için önemli olan, erdeme uygun etkinliklerdir, erdeme aykırı etkinlikler ise mutluluğun tersini yaratır.” diyerek istemek ve yapmanın iki farklı şey olduğunu insanın kendi hazları doğrultusunda kötüyü isteyebileceğini anlatır. Ancak eyleme geçirebilmesi için toplum ve vicdanı buna izin vermeyecektir. Dolayısıyla düşüncede olanı harekete geçirebilmek kolay bir iş değildir (Aristoteles, 2020, s. 24). Erdem, insanı mutluluğa ulaştırır ancak erdemin sadece düşüncede

değil eylemde de gözlenebilmesi gerekir. Erdemin sadece düşüncede kalmaması gerekmektedir. Erdem, eylemde bulunulması gereken bir hareket olmalıdır. Bu da eyleyenin sonuçlarına katlanma yolunu açar. Öyleyse erdemin eylem üzerindeki etkisine bakmak için karakter erdeminin eyleme etkisini incelemekte yarar vardır.

1.1. Karakter Erdeminin Eyleme Etkisi

Karakter, insanın kendine özgü, onu başka insanlardan ayıran kendine ait ana özelliğidir. İnsan özelliğini yansıtır. Örneğin, dürüst insan dendiğinde o insanın karakterinin dürüst olduğu anlaşılır. Dürüst olduğu anlaşılabilmesi için ise söz ile ifade edilenin eylemle gösterilmesi gereklidir. Başka bir ifadeyle eylemle yansıtılmamış dürüstlüğü insanın kendisinden başkasının bilemeyeceği için sözün kendisinde kalacaktır. Doğal olarak insan düşüncede olanı sözün kendisinde kalmasını değil eylemde görmek ister çünkü o zaman sadece kendisi için değil diğerleri için de eylemde bulunmuş olur.

Karakter erdemi, zaman ve deneyimle oluşan alışkanlıkların süreklilik göstermesi sonucunda meydana gelmelidir. Aristoteles, karakter kelimesinin alışkanlık sözcüğünden geldiğini, ona alışkanlık kazanarak sahip olduğumuz için karakter dendiğini söyler. Bundan, ruhun akıl bulunmayan yanına ait erdemlerin hiçbirinin doğal olarak ortaya çıkmadığı sonucuna varır. “Erdemler alışkanlığın yapıtlarıdır. ve alışkanlıkları oluşturan da eylemlerdir.” (Diş Başok, 2021, s. 344). Doğal olarak karakter erdemi, insanda doğuştan olmamalıdır. Hiçbir şey doğal olarak yukarıdan aşağıya doğru giden bir taşı, tersine aşağıdan yukarı şekilde gitmeye alıştıramaz. Aynı şekilde alev de aşağıya doğru gitmeye alışabilir. Doğal yapısına bağlı kalmalıdır. Bilgelik, muhakeme gibi değil de

alışkanlıklarla elde edilen, eylemlerimizle gösterilen erdemlere karakter erdemi adı verilebilir. Çünkü insanlarla ilgili konuşurken şu insana bak ne kadar karakterli dediğimizde yaptığı iyilikten ötürü, çantası çalınan bir kadının çantasını cesaret gösterip geri alması sonucunda karakterli diye söyleyebilir. Bu da o insanın eyleme geçirdiği işlevsellikle yani eylemesiyle ilgilidir. Verdiğimiz örnekte kadının çantasını kurtarmak için çantayı alma pahasına kendisini bıçağın önüne atacak olsaydı o zaman aynı insan için erdeme uygun eylem gösterdiği söylenemeyebilirdi. Çünkü insan gözü kara olduğunda aşırılığa kaçmış olacaktır. Aşırılığa kaçma sonucunda hayatından olabilir ya da değersiz bir çanta uğruna herhangi bir duyusunu, kendiliğini kaybedebilme ihtimali doğacaktır. Aynı örneğin tersi durumundan bahsettiğimizdeyse çantası çalınan kadının yakarışlarına kulak asmamak, hiçbir şey olmamışçasına uzaklaşıp gitmek aynı olayın başımıza gelmesi durumunda da aynı şeyin olabileceğini ve bizim de bu durumda yardımsız, kendi kendimize kalma ihtimalini doğurmalıdır. Kişi her iki durumda da göstermesi gereken eylemi zamanla kazanacaktır. Tam da bu noktada Aristoteles'in eylemlerde de aşırılığın ya da eksikliğin olmaması gerektiği ancak doğru eylemin orta yolu bulma ile ortaya çıkacağı düşüncesi akla gelir. Aristoteles erdemi aşırılığı yanlış olan, eksikliği yerilen, ortası övülen ve isabetli olan etkilenimlerle ve eylemlerle ilgili görüp övülmenin ve isabetli olmanın da erdeme özgü olduğunu ifade eder. Öyleyse erdem ne aşırılık ne de eksiklik olmamalıdır. “Erdem bir tür ortayı bulma olmalıdır; kendisine ortayı amaç edinmelidir.” (Aristoteles, 2020, s. 37). Erdem, tercihlerde olması gereken bir ortayı bulma yolu olmalıdır. Çünkü kötülükten ve aşırılıktan kaçmak için akıl tarafından ortayı bulmaya çalışma,

iyiye yönelme halidir. Ancak her eylemde ortayı bulmak mümkün olmayabilir.

Bazı eylemlerde birdenbire gerçekleşen, akla geldiği gibi aniden oluşan veyahut duygularda yaşadığımız, kıskançlık, kendimizi başkasının yerine koyma gibi şeylerde gerçekleşmesi mümkün görünmemektedir. Yoksa bunlar kavramın kendisinin kötü olduğu, aklımızdan geçtiği anda ya da eylemin gerçekleşmesi söz konusu olduğunda kötü olan şeyler midir? İnsanın canına kıymak, hırsızlık, gasp gibi olumsuz fiiller buna örnek gösterilebilir. Aristoteles bu noktada “her eylem ile her etkilenimin orta olması söz konusu değildir; nitekim bunlardan kimi adlarında kötülüğü içerir” diyerek karakter erdeminin bizde doğa vergisi olarak bulunmayacağını ifade eder (Aristoteles, 2020, s. 38). Nitekim doğuştan olmuş olsaydı zaten hep erdemli davranırdık, başka türlü davranmamız mümkün gözükmezdi. Ancak insanlar erdemli olmayan davranışlar gösterirler. Buna bağlı olarak karakter erdemi, insanın erdemli olmak için gayret etmesi, zamanla yapa yapa alışkanlıkla erdemli olmayı öğrenebileceğini gösterir. O halde karakter erdemi insanların eylemlerinde aşırılıktan ya da eksiklikten kaçınması ölçülü, yani orta olanı tercih etmeleri olmalıdır. İnsan ölçülü olabilmek için eylemin sonucunu ve neyi istediğini bilmelidir. Bu doğrultuda bilgisizliğin eylem üzerindeki etkisine bakılmalıdır.

1.2. Bilgisizliğin Eylem Üzerindeki Etkisi

Aristoteles, insanın bilme arzusunun ne denli önemli olduğundan bahsetmiştir. Ancak insan, bütün yaptığı eylemlerinin bilgisinin farkında mıdır? Bu soruya verilecek cevaptan önce insanın hangi durumlarda bilgisiz olduğundan bahsedilmelidir. Zorla yapılan bir şeyde insan istemediği halde rüzgâr tarafından bir tarafa

sürüklenmesinden sorumlu olabilir mi? Aklın bu soruya vereceği cevap sorumlu olamaz şeklinde olmalıdır. Öyleyse başkaları tarafından konulmuş olan yasalardan bahsedecek olursak; insanlara zorla yaptırılan eylemler veya insanların bilgisizliğiyle eylemlerinin sonucunda ödül ya da ceza konusunda alacaklarını bilmek, eylemlerini hangi doğrultuda yapacaklarına karar verirken yararlı olacaktır. Eğer güçlü bir zorba rehin olarak aldığı çocukların babasına istediğini yaptırma gayreti olduğunda, babanın zorla yapacağı eylem ahlaki açıdan problem yaratacaktır. Eylemin sorumluluk durumu; yapılış amacına, eylemi bilerek, isteyerek, tercih ederek harekete geçtiği andaki duruma uygun olması, yapıldığı andaki diğer etkilere bakılarak değerlendirilmelidir. Birini kurtarmak için hangi ilaca alerjisi olduğunu bilmeden verilen ilaç kişinin hayatına mal olabilir. Bu doğrultuda Aristoteles şu soruyu sorar: Bu durum bilerek yapılanla aynı kefiye konulabilir mi? Cebren yapılan ya da bilgisizlikle ortaya çıkan, istemeyerek yapılan davranış, eylemin başlangıcında tek tek koşullarını bilen kişide olduğu zaman yapılandır. Öyleyse duygularla hareket edildiğinde, yapılan eylem istemeyerek yapılan eylem olarak ele alınabilir mi? Öfke, arzu ve saldırganlık gibi duygularla hareket eden biri duygularının etkisi altında kalıyor olabilir. Bu doğrultuda güzel şeyleri isteyerek kötü şeyleri istemeyerek ya da bilerek ve bilmeyerek yaptığımızı söylemek saçma olacaktır. Bu doğrultuda Aristoteles; düşünülmeden yapılan duygulanımlar daha az insanca görünmez dolayısıyla öfke ve arzunun sebep olduğu eylemlere insanca demek, bunları istenmeyen davranışlar olarak kabul etmeyi uygun bulmamıştır (Aristoteles, 2020, s. 47). Bilgisizlik eylemin kötü yanları, yani kötülüğün nedenidir. İnsanın eylemlerinin nedenini bilmemesi, yerine getirilen eylemin sonuçlarına

katlanılmayacağını göstermemelidir. Diğer bir deyişle insan eylemlerinin öfke, arzu, istek gibi duyguların etkisinde kalarak harekete geçirdiğinde eylemlerinin sonuçlarından sorumlu olmalıdır.

Sonuç olarak eylemde bilgisizliğin nasıl giderileceğine ilişkin sorulan soruya verilecek cevap; insanın akli başında ve kendine egemen olması olmalıdır. Çünkü ancak akli başında olan insan, bilgisiz olduğunun ve kendine egemen olamadığının farkında olabilir. İnsan uyurken gördüğünün rüya olduğunun nasıl farkındaysa bunu bilen kişi ile kendine egemen olan kişi aynıdır. Aristoteles'e göre doğru yaşamının şartları, duyguları akıl tarafından kontrol etmektir; her türlü aşırılıktan kaçınmak ve eksiklikten uzak durup ortayı tespit etmektir. Yani ölçülü bir şekilde yaşamaktır. Erdem, akıl vasıtasıyla doğru ortayı tespit edip doğruyu eylemektir. Doğruya alışkanlık kazandırmak ve doğruyu yapa yapa öğrenmektir. Diğer bir deyişle insanın yapmayı sürekli yani alışkanlık haline getirmesidir. Böylece doğruyu yapmanın insanda alışkanlık haline geleceği görülecektir. Mutluluk da erdemli yaşamaktır. İnsan eylemde bulunurken yapıp etmelerini bilmeli, isteyerek yapmalıdır. İnsana bir zorba yoluyla ya da istemeden, tercihi elinde olamayacak şekilde değil tamamen insanın tercihi elinde olmalıdır. Bu açıklamalardan sonra iradenin eylem üzerindeki etkisine bakılabilir.

2. İradenin Eylem Üzerindeki Etkisi

Eylemler yerine getirilirken birden fazla etkileşimin meydana geldiği bilinen bir gerçektir. İnsan, yaşadığı toplumun yasa, kültür, aile, eğitim, kalıtım, karakter ve arzuları doğrultusunda eylemini gerçekleştirir. Örneğin çocuk oyun oynarken oynadığı

oyunlarda ailesinde gördüğü oyunları kurgular. Aynı zamanda otoritenin kısıtlamalarına uymak zorundadır. Bu doğrultuda insanların iradeleri yasakları seçemeyecekleri için eylemlerini etkiler. Her ne kadar devlet, aile, okul gibi kurumlar insanların iyiye yönelebilmeleri ve iyiye seçmeleri için kurulmuş olsalar da insanın tercihlerini etkiler. Bu doğrultuda Aristoteles'in şu ifadesi dikkat çeker: "Kendi gözlemlerimiz, bize her devletin iyi bir amaçla kurulmuş bir topluluk olduğunu söyler." (Aristoteles, 2018, s. 9). İnsanların geneli, eylemlerinde iyiye istedikleri için bu eylemi gerçekleştirdiklerini söyler. Tercih ettikleri eylemin sonucunda acı ve kötü ile karşılaştıklarında aslında başlangıçta iyiye elde edebilmek için bunu yaptıklarından bahsederler. Örneğin, nefes almakta güçlük çeken bir insana, nefesini düzeltebilmek için verilen ilacın insanın hayatına mâl olması eylemin sonucunda kötü ya da acı bir hareket ortaya koymuştur. Ancak irade, insana yardım etmiştir. Eylemin yapılma amacı iyidir. Sonucunda ise bir insanın hayatına mâl olmuştur. Şimdi ise bu doğrultuda eylemlerimizde tercihin etkisine bakmakta yarar var.

2.1. Eylemlerde Tercihin ve İstemenin Etkisi

Eylemler, birden fazla şekilde meydana gelebilir. Bu meydana gelme sürecinin önemli bir basamağı ise eylemi tercih etme kısmıdır. Bu konuda birkaç farklı soruya cevap verilebilir. Bu sorulardan ilki eylemin tercih edilmesinde insan eylemi isteyerek mi gerçekleştirir? Bu soruya Aristoteles, "Tercih, isteyerek yapılan bir şey gibi görünüyor, ama aynı şey değil; isteyerek yapılan" daha kapsamlı. Nitekim isteyerek eylemde bulunma çocuklarla hayvanlarda da görülür, ama tercih görülmez." cevabını vermiştir. Aniden yapılan tercihlere de insanın yaptığı, ancak insanın tercihine göre yaptığı değil. Bütün canlılarda eylem vardır. Bu eylem

canlıların hareketinde görülür. Akıl sahibi olmayan hayvanlarda da eylem vardır. Buna örnek olarak hayvanların istemesi, yani fizyolojik olarak ihtiyaç duyduğu; arzu ve tutku gibi duygulardır. Hayvanlar arzularına yönelik tercihte bulunurlar. Kendine egemen olmayan kişi de arzusu doğrultusunda eylemde bulunabilir. Buna istinaden Aristoteles, istemenin bir tercih olmadığını çünkü olanaksızların istenemeyeceğini söyler. Olanaksız tercih edenlerin aptallıkla suçlanacağını ifade ederek ölümsüzlük gibi olanaksız durumların da istendiğini belirtmiştir (Aristoteles, 2020, s. 48). Yani insanın istemesi olanaksız şeyler doğrultusunda da olabilir. Ancak insan istemekle ölümsüzlüğe sahip olamaz. Çünkü ölümsüzlük insanın olanaksızlarından. İsteme ve tercih aynı şey olmuş olsalardı insanın istediği şeyler gerçekleşirdi. İnsan ölümsüzlüğü isteyebilir ancak ölümsüzlüğü tercih edemez.

Bizler erdemli olabilmek için iyiye yöneliriz ancak yaşadığımız toplumun gelenek ve göreneklerine, ailemizin bizleri yetiştirme şekline ve eğitimimize göre tercihlerimiz etkilenebilir. Bu erdemlerin tamamı düşünüldüğünde insanın tercihlerini yaparken kötüyü değil iyiyi tercih etmesi beklenir. Kötüyü tercih etmek yerine kötüden uzak durmak da tercih edilebilir. İsteme ile tercih birbirinden farklı şeyler olduğundan yukarıda bahsetmiştik. İsteme daha çok amaçla ilgiliyken tercih ise amaca götüren şeylerle ilgili gibidir. Sağlıklı olmayı isteriz, sağlıklı olmak için spor yapmak, sağlıklı beslenmek gibi yapıp etmelerimiz ise tercihimizle ilgilidir. Aristoteles, tercihlerimizde hep iyiye yöneldiğimizi göstermeye çalışmıştır ancak insanın tercihleri, hazları ve acılarından etkilenirse insan iyiyi nasıl tercih edebilir? Kötülük tercihlerimizle olabildiği gibi iyilik de tercihlerimizle olmalıdır. Ulaşılmak istenen amaç iyi olduğuna göre; enine boyuna düşünülen ve tercih edilenler insanı

amaca götürenlerdir. Demek ki erdem de aynı şekilde kötülük de elimizdedir. Yapılması elimizde olan şeyleri yapmamak da elimizdedir; hayır demek, elimizde olan şeylere evet demek de elimizdedir. Öyleyse iyi olan bir şeyi yapmak elimizde çirkin olan bir şeyi yapmamak da elimizdedir. İyi ve kötü şeyleri yapmak ve aynı şekilde bunları yapmamak elimizdeyse -iyi olmak ve kötü olmak da bu idiyse- demek ki doğru olmak da kötü olmak da elimizdedir (Aristoteles, 2020, s. 53). Sonuç olarak, tercihlerimiz isteme ile ilgilidir. İyi olan istemeyle olduğu gibi kötü olan da istemeyle gerçekleşmelidir. Tercihlerimiz amaç olarak istemeyle meydana gelmelidir.

2.2. Eylemin Haz ve Acı ile Tercih Edilmesi

İnsan tercihte bulunurken insanın tercihlerini etkileyen haz ve acı gibi unsurlar vardır. Haz; insanın hoşuna giden, güzel ve yararlı olanı tercih etmesine yarayan duygulanımdır. İnsan hoş a gideni tercih etmek ister. Güzel olmayanı, hoş a gitmeyen i ise tercih etmek istemez. Çirkin olana, uzaklaş ılmak istenilene acı denilir. Bu doğ rultuda haz, tercih edilendir. Acı ise kaç ınılan, uzak durulan olur.

Aristoteles'e göre iradeyi etkileyen nedenlerin, haz ve acılar olduğunu varsaymaktadır. Bu doğ rultuda Aristoteles hazz ı, duygularla tanımlamak yerine doğ ayla uyum içerisinde olan bir ruh faaliyeti şeklinde ifade etmiştir (Aristoteles, 2020, s. 150). İnsanlar ile hayvanların ortak paydalarından biri de hazdır. Ancak hayvanların sadece arzu ve istekleri doğ rultusunda davranış larını sergiledikleri görülmüştür. Örneğ in, hayvanlar âleminde sürünün lideri olabilmek için diğ er hayvanlarla savaş mak gerekir. Sürünün lideri olup kendini kabul ettirebilmesi için arzuları sonucunda savaş ma eylemini yapmak zorundadır. Genellikle arzu yetisi, insan

ve hayvanlarda ortak payda iken akıl ile insan, hayvanlardan ayrılır ve insan akli sayesinde teoriler geliştirebilir. Geliştirdiği teorilerle hayaller ya da düşünsel faaliyetler gerçekleştirebilir (Doğan, 2021, s. 164). İnsan hayaller kurarken hazlarını isteyebilir ancak hayvanlar gibi bir zorunluluğu yoktur. Aristoteles, haz verenin iyi olduğunu düşünürken acı verenin ise kötü olduğunu ifade etmektedir. İnsana seçtiren temel şeyler vardır, bunlar; insanın hoşuna giden, insanın yararına olan ve insana haz veren şeylerdir. Tersine insanın seçimleriyle kaçınması beklenenler ise; çirkin olan, zararlı olan ve acı verenler olarak ifade edilir. Güzel olan yerine çirkini veya kötüyü tercih eden insan başarısız, güzeli veya iyiyi tercih eden insan başarılı olur. Haz ve acı canlılarda ortaktır. Bu doğrultuda Aristoteles, haz ve acının dünyaya geldiğimizden beri bizimle birlikte beslendiğini, bundan dolayı tüm hayatımıza nüfuz etmiş bu etkileşimin kolay kolay silinemeyeceğini söyleyerek eylemlerimizi aynı düzeyde olmasa da haz ve acıya göre düzenlediğimizi ifade eder (Aristoteles, 2020, s. 33). İnsanın iyiyi ya da kötüyü seçmesinin sonucunda insanda haz ya da acı duygusu gerçekleşecektir. Haz düşkünü insanların her zaman hazlarının peşinden koşacağını düşünen Aristoteles, haz düşkünü olan kişinin mutlu olamayacağını ifade eder. Çünkü insanın bitmek bilmeyen hazları onu acıya götürecektir. İnsan her ulaştığı hazdan sonra yeni bir hazzın peşinden koşacaktır. Dolayısıyla haz düşkünü insanın arzuları hiç bitmeyeceği için sonunda bu düşkünlük acıya dönüşecektir. (Ross, 2011, s. 347). Bu doğrultuda Aristoteles'in haz ile kastettiği şey insanın hoşuna giden güzel olanı isteyen şeklinde iyi olandır. Kötü olan ise kaçınılması gereken iyinin karşısındaki şeylerdir. Hazzın aşırılığı veya eksikliği kaçınılması gereken acıyı ortaya çıkartır. Herkes tarafından kabul edilen iyin de haz olması ifade edilmektedir.

(Molacı, 2018). Haz tercih edildiğinde mutluluk sağladığı için en iyidir. Dolayısıyla hazzın mutluluğa bağlanması doğaldır. Acı ise tersine kötü ve mutsuzluğa bağlanır. Diğer bir deyişle bütün insanların ve bütün hayvanların haz peşinde koşması onun belli bir şekilde en iyi olduğunun göstergesidir.

İnsan hazza ulaşmak isterken bedeninin sağlıklı olmasına dikkat etmelidir. Çünkü sağlıklı olmayan beden haz doğrultusunda doğru istekte bulunmayabilir. Her kişinin durumuna göre güzel ve hoş olan şeyler vardır. Belki de erdemli kişinin başkalarından en büyük farkı, tek tek şeylerde doğruyu görmesinde bulunur. Sanki erdemli kişinin ölçüsü ve ölçütü güzel ve hoş olandır.

3. İrade Dışı Eylem

İrade, insanın harekete geçme gücü ve yeteneğidir. Yapmak istenilenin gerçekleştirilmesinde belirleyici olandır. İrade insanı yapmak istediğine yönlendirmekte, yapmak istenilen de iradeye bağlı olması bakımından gerçekleşme imkânı bulmaktadır. İrade her ne kadar yapmak istemeden önce geliyorsa da yapmak isteme sürecinde de onunla birlikte olan, onunla bütünleşen bir faaliyettir. Kendisinin nedeniyle var olan irade, akıldan geçen eylemde kendisini göstermesi, yani sonradan olması anlamına gelmelidir. Eylemden geriye dönüşün mümkün olması düşünülemez. Örneğin kendinde olması istenilen paranın başkasından alınması düşünülmesi sonucunda eylemde gerçekleşecektir. Ancak tekrar o paranın yerine geri koyulması, hırsızlık eyleminin gerçekleşmediğini göstermez. Sonradan olmuş olur, tıpkı günün sabahtan çıkması gibi. “Yani onun sabahtan sonra gelen anlamındadır. Sabahın günden çıkmamasının nedeni de budur” (Aristoteles, 2010, s. 149). Eylemler iradeye bağlı olduğu gibi

iradenin dışında da meydana gelebilir. Aniden verilmiş kararlar, uyumlu halde söylenmiş sözler ya da sarhoşken elde edilmiş bilgiler bunlara örnek niteliğindedir.

İnsanın iradesi dışında oluşan; cinsiyet, anne ve baba, ırk gibi etmenler de eylemlerinin oluşumunda etkilidir. Örneğin Rusya'nın Ukrayna'ya saldırması ile 2022 yılında başlayan savaşı düşünelim. Ukrayna'da doğmuş olan bir bebeğin Rusya'nın bombardımanı altında yaşamaya çalışmasının kendi iradesi ile bir ilgisi olabilir mi? İnsanın yapmak istediği eylemi seçerken kendine ait düşüncelerinden ve tercihlerinin nasıl olduğundan yukarıda bahsetmiştik ancak tamamıyla kendisi dışında yani iradesinin dışında olan şeyler de meydana gelmektedir. Bu doğrultuda aşağıda iradenin kendine egemen olması ve iradenin kendine egemen olmaması problemleri tartışılacaktır.

3.1. İradenin Kendine Egemen Olması Problemi

Kendine egemen olma, kişiden kişiye göre değişse de genel olarak engel olamadığımız duyguların kontrol altına alamadığımız zamanlarda, daha doğrusu bizi kontrol altına alan duygu ve düşüncelerimize egemen olmaktan bahsedebiliriz. İnsanların bir arada yaşayabilmeleri için duyguların akıl tarafından kontrol altında olmasıdır. Akıl tarafından kontrol altında olan duygular aşırılıktan kaçınır ve doğruyu tespit edebilirler (Aydın Çağlayan, 2019, s. 367). Duygularımız bazen bizden kaynaklı bazen ise tamamen bizden bağımsız olabileceği gibi irademiz de bizden bağımsız meydana gelebilir. Hareket iki şekilde olabilir: kendiliğinden ya da başkası tarafından. Örneğin gemide ki tayfaların hareketinden bahsedecek olursak; gemi tayfaların kürek çekmesi ile hareket edebilir ya da rüzgârın yelkenleri hareket ettirmesi ile gemi hareketi

gerçekleşebilir. Rüzgârın hareketine kendiliğinden diyecek olursak tayfaların gemide olması tayfaların hareketinin kendiliğinden olduğu sonucunu doğuracaktır (Aristoteles, 2018, s. 37). Hareketi gözlediğimiz anda eylemin gerçekleşmiş olduğunu idrak etmiş oluruz. Tam da bu noktada eylemi eyleyenin aynı geminin içindeki tayfalar mı, yoksa geminin hızını ya da yönünü belirleyen rüzgâr mı olduğu bilinebilir mi? İşte eylemi her ne kadar kendimizin eylediğini iddia ediyor olsak da rüzgârın ve tayfaların etkisini düşünmeden edemeyiz. Eyleyen insan bu doğrultuda ne yapıp ettiğinin farkında olan olmalıdır. Yani, eylemlerinde onu etkileyen arzu, haz, acı ve beden sağlığına da bakmak gereklidir. Bununla ilgili olarak Aristoteles, kendine egemen olanların sağlam karakterli olacağını ve hazları seçeceğini düşünürken kendine egemen olamayanların ise zayıf karakterli ve acıları seçeceğini düşünür. Böyle olunca da hazın ve acının ortaya çıkmasının kendi başına zorunlu olup aşırılık ya da eksiklik taşıyabileceğini ifade etmiştir (Aristoteles, 2020, s. 136). Böylece kendine egemen olan kişinin haz düşkünü olmadığını sadece iyinin peşinde olduğu söylenebilir. Çünkü kendine egemen olan kişi sağlam karakterli olarak karşımıza çıkmaktadır. Sağlam karakter ise ölçülülüğü, akla aykırılığı ve çirkin şeyleri reddeder. Haz düşkünlüğünü ise makam, mevki, hırs gibi tercihlerini etkileyecek duygularda kendilerine hâkim olurlar. Kendine egemen kişi bu hazların çirkin olduğunu bildiği için akıllıca hareket ederek onlara uymaz. Aşırıktan ve eksiklikten kaçan kişi kendine egemen olan, sağlam karakterli kişidir. Kendine egemen olan kişi aslında iradesinin de sağlam ve karakterli olduğunu gösterir. Diğer bir deyişle insan sağlam karakterli kişi olmalı, iradesini kullanırken ölçülü davranmalıdır. Kişi eylemlerinde kendisi dışındaki insanları

da düşünmelidir. İradesini hazları doğrultusunda değil herkes için iyi doğrultusunda yapmalıdır.

3.2. İradenin Kendine Egemen Olmama Problemi

Kendine egemen olmama, zayıf karakter olarak karşımıza gelmekte, yerilecek ve kötü olarak gösterilmektedir. Aristoteles, hazlarının peşinden koşan kişinin hazlarına düşkün olduğunu ve kendine egemen olamayacağını düşünür. Kendine egemen olmayan kişilerin ise farklı olduğunu ifade eder. Nitekim bazı kişiler insanın kendine egemen olmayan kişilerin olamayacağı görüşündedir. Örneğin: Sokrates ‘kendine egemen olmama kavramına karşı çıkmaktadır. Çünkü o hiç kimsenin kendine egemen olmayı bilgisi dâhilinde bilerek yapacağına inanmamaktadır. O, bunun bilgisizlikten kaynaklandığını ifade etmektedir (Aristoteles, 2020, s. 131). Tekrar bu konuya girilmeyecek ancak eylemin kendine egemen olmaması insanın bilgisizliği nedeniyle olamayacağını da söylemeden geçemeyiz. Çünkü kendine egemen olmayan kişi bunu tutkularının ve arzularının çirkin olduğunun farkında olarak gerçekleştirilmektedir.

Eyleyenin aşırılık duygulanımları, ölçünün eksik olma durumunu bilerek ve isteyerek seçmesi kötüye ya da çirkine yönelmesidir. Bunun Sonucunda mevki, zenginlik, mala-mülke egemen olmak varsa nedeniyle birlikte bilinmelidir. Sonuç olarak kendine egemen olan kişi ile kendine egemen olmayan kişi belli şeylerle ilgili mi ayrılıyor yoksa davranma tarzları ile ilgili midir? Kendine egemen olmayan kişi bunu yaparken kendisini sınırlandırıp belli şeylerle ilgili olarak mı kendisine hâkim oluyor, yoksa bu doğru değil düşüncesiyle mi hareket ediyor? Kendine egemen olmayan kişi nasıl oluyor? (Aristoteles, 2020, s. 134). Dolayısıyla kendine

egemen olmayan kişi, tercihlerinde ve duygularının da etkisi altında olduğu için iradesinin de kendisinde olmadığı söylenebilir.

Sonuç

Aristoteles, eylemin etik çerçevesinde incelenmesi gerektiğini söylemektedir. Ona göre eylem, iyiyi istemektir. Aristoteles'in eylem anlayışının temelinde etik yatmaktadır. İnsanın iyiyi istemesinin yanında insan düşüncesindeki de davranışında yansıtmalıdır. Dolayısıyla insan, düşüncesini etkileyen duygulanımlar doğrultusunda iyiye ulaşmak isteyecektir. Aristoteles'e göre, insan hazlarının aşırılığı doğrultusundan kaçıp kendine egemen olarak iyinin peşinde olmalıdır. İnsanın mutlu olduğunu, iyiye ulaştığını, erdemli olduğunu ve bilinçli olduğunu sadece kendi bilmesi yetmez. Bu sebeple insan, ne düşündüğünü davranışla göstermelidir.

Aristoteles, eylemin amacını, bilgili, erdeme ulaşım mutluluğu sağlamak olarak açıklar. Erdemli olmak için ise hazzı sürekli hale getirip acıdan kaçmanın yetmeyeceğini düşünür. İnsan erdemin bilgisinin de farkında olmalıdır. Çünkü insan düşüncesinin sonucunda elde edeceği ödül veya cezasını bilirse ona göre eylemini gerçekleştirecektir. Sadece ödül ve cezadan bahsetmek doğru olmayacağı gibi insan doğru, yanlış, güzel ve çirkin gibi kavramları da bildiği ölçüde eylemini gerçekleştirir. İnsan gerçekleştirdiği eylemlerde ölçülülük, aşırılık ve eksiklikten kaçınmalıdır. Erdem toplumdan topluma fark edeceğinden bütün insanların bir arada yaşayabilmesi için etik şarttır. Etik; insanda mutluluğu, ahlaki olanı, adaletli olmayı, insan ilişkilerini, tercih etmeyi, cesaretli olmayı ve bunun gibi konuları düşünüp değerlendirme olanağı sağlar. Bu değerlendirmeyi insan aklında yaparken değerlendirmenin sonucunu

ise eylemde görmektedir. Çalışmanın sonucunda Aristoteles'in eylem için etikte bazı temeller ortaya koymuş olabileceği ama kendisinin tüm eylem durumlarını kapsamaya yetecek bir düzeyde etik teorisine sahip olmadığı anlaşılmıştır.

Kaynakça

Aristoteles. (2010). *Metafizik*. (A. ARSLAN, Çev.) İstanbul: Sosyal Yayınları.

Aristoteles. (2018). *Politika*. (M. TUNÇAY, Dü.) İstanbul: Remzi Kitabevi.

Aristoteles. (2018). *Ruh Üzerine*. (Z. ÖZCAN, Dü.) Bursa: Sentez Yayıncılık.

Aristoteles. (2020). *Nikomakhos'a Etik*. (S. BABÜR, Çev.) Ankara: Bilgesu Yayıncılık.

Aydın Çağlayan, E. (2019, 8 4). Aristoteles Nikomakhos'a Etik: Ahlak ve Siyaset Üzerine Bir İnceleme. *SineFilozofi Dergisi*.

Cevizci, A. (2010). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları.

Diş Başok, S. (2021, 1 45). Aristoteles Felsefesinde Birey ve Devlet Açısından Eğitim Meselesi. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*.

Doğan, S. (2021, 4 45). Aristoteles'in Eylem Teorisinde Doğa, Toplum, Tanrı. *Bilimname Dergisi*.

Molacı, M. (2018, 2 1). Aristoteles'in Etik Görüşü. *Medeniyet ve Toplum Dergisi*.

Platon. (2010). *Toplu Diyaloglar*. (T. POYRAZ, Çev.) Ankara: Yargı Yayınevi.

Ross, W. D. (2011). *Aristoteles*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.

BÖLÜM II

Muhafazakârlık Kültür ve Medeniyet Kavramları

Hüseyin ÖZTÜRK

1. Muhafazakârlık

Muhafazakâr, sahip olduğu değerleri koruyan, muhafaza eden anlamına gelen kökü Arapça, kök eki kâr ise Farsça olan bir kelimedir. Kelimenin kökü etimolojik olarak; saklamak, korumak, hafızada tutmak manasına Arapça hıfz kökünden türemiştir. Muhafazakârlık kavramıyla kastedilen mirasın korunması, toplumsal hafızanın diri tutulması, örf ve âdetler, gelenekler, inançlar, hâtıralar gibi; genellikle korumaya değer bulunan kıymetlerdir. Muhafazakâr, sahip olduğu değerleri koruyan kimsedir. Ondan sadece dini bütün, eski deyimle mütedeyyin bir kimseyi anlamamak gerekir. Her değer, her görüşün ve her ideolojinin muhafazakârı bulunur, muhafazakârlık anlayışı olur.

Muhafazakârlık; “siyasi hayatta âdetler ve geleneklere uyan ve kökten değişiklik istemeyen görüş” olarak; ifade edilmektedir. Hilmi Ziya Ülken’e göre; muhafazakârlık, değişim karşıtlığından

çok, köktencilğe karşıtlıkla özdeşleşmiştir (Ülken, 1969; Benli, 2010: 34). Muhafazakârlar, bundan dolayı devrime olduğu kadar, eskiye dönmek isteyenlere de karşıdılar. Bu kelimenin Batı dillerindeki karşılığı; Latince conservatism, buradan diğer Batı dillerine benzer şekilde geçmiştir.

Muhafazakârlık, geleneksel değerleri, kurumları ve bu konulardaki uygulamaları korumayı amaç edinen sosyal, kültürel ve siyasi bir görüş ya da felsefe. Başka bir ifadeyle; muhafazakârlık, toplumun içinde bulunduğu çağın ihtiyaçlarını göz ardı etmeden, geçmişten gelen kültürel ve uygarlık değerlerini savunmak, bunları korumaya, muhafaza etmeye çalışmaktır. Muhafazakârlık kavramı, çoğu zaman geleneksel değerler ve kurumların muhafaza edilmesi duyarlılığından çok, geri kalışın bir sebebi olan bir siyasi akım ve düşünce şekli olarak algılanmaktadır. Bu anlamda muhafazakârlık, değişime karşı direnç göstermeyi ifade eden gericilikle özdeşleştirilemez.

Muhafazakârlığın herkesçe kabul gören bir tanımı yoktur. Ancak muhafazakârlığın ne olduğu üzerinde iki farklı anlayışın olduğu bilinmektedir. Bunlardan biri; 1789 Fransız ihtilalinden sonra ortaya çıkan modernlik olarak görülen düşünceye karşı gelen ideolojidir. İhtilale karşı olan herkes muhafazakâr olarak görülmektedir. O halde muhafazakârlık iyi midir ya da kötü müdür? Bu soruya net bir cevap vermek mümkün değildir. Çünkü bu muhafaza edilmeye çalışılan değerlere bağlıdır.

Muhafazakârlığı bir tutum, duruş ve tavır olarak ele alan yaklaşımlara işaret eden Doğu Ergil, muhafazakârlığı her siyasi rejimde görülebilen özellikte olan; genel bir duruş, tutum ve tavır alış olduğuna işaret etmektedir. Tutum olarak muhafazakârlık,

zoraki yenileşme ve devrim karşıtlığı ile aynılaşmış gözükmektedir. Muhafazakâr bir tavır için önemli olan toplumsal uyum, devamlılık ve mevcut düzendir (Ergil,1989: 19).

Muhafazakârlığın genellikle; sadece sağ kanatta bir ideoloji olarak görülebileceği anlayışı, bize göre doğru bir yaklaşım değildir. Sağın olduğu gibi; solunda muhafazakârı olur. Nitekim 1991 Sovyetlerin dağılma sürecinde; değişime karşı çıkan parlamento başkanı Hasplatof ve arkadaşları komünizmin devamını savundukları için aşırı muhafazakâr olarak adlandırılmışlardı.

Muhafazakârlığın kişilerin davranışlarına yönelik belirleyiciliği yoktur. O bir düşünce akımı olarak toplum tarafından kabul görüyorsa ve istikrarı koruyorsa, toplumsal duruma uygun olduğu görüşü esas alınmaktadır (Akkuş, 2000: 20; Akt. Safi, 2005: 14). Muhafazakârlık, bir ideolojiden ziyade; tarihi bağlamına göre şekillenmektedir. Geliştiği ülkelerde farklı anlamlar kazanmıştır. Muhafazakârlık; duruma, yere ve şartlara göre; farklılık gösterdiğinden hepsinin aynı olduğunu söylemek doğru değildir. Sözgelimi İngiliz muhafazakârlığı, aydınlanmaya karşı çıksa da, İskoç aydınlanmasının en önemli temsilcilerinden; aklı deneye dayandıran David Hume'un düşünce geleneğini kabul eder. Ampirist- faydacı olan İngiliz muhafazakârlığı korunmasını istediği değerleri savunurken, gerektiğinde değişimden yana olmakta bir sakınca görmez.

Fransız muhafazakârlığı ise; aydınlanmayı tamamen reddeder. Eskiye, yeni olanın yerine koymaya çalışır. Alman muhafazakârlığı, aydınlanma düşüncesini; Hegel'in katkısıyla tarih ve gelenekle yorumlamaya çalışır. Aklın ortaya koyduğu toplumsal projeleri Hristiyanlığın mistik değerleriyle kutsamaya çalışır (Safi,

2005: 28). Muhafazakârlık, kendisini en iyi Amerika Birleşik Devletlerinde göstermiştir (Beneton, 1991: 83). Günümüz Amerikan siyasetinde; biri yeni muhafazakârlık, diğeri neo-muhafazakârlık olarak iki farklı kutupta yer almaktadır (Miner.1996: 175). Günümüzde Amerikan muhafazakârlığı daha çok Amerikan demokrasisine dayanmakta, pragmatist felsefenin etkisiyle olsa gerek: değişim, demokratik gelişmenin bir parçası olarak görülmektedir.

Rus siyasetinde ve toplumsal hayatında muhafazakârlığa gelince; Çarlık Rusya'sında Rus muhafazakârlığı, Ortodoks kilisesi merkezli bir reaksiyon olarak ortaya çıkmıştır. 19. Yüzyılın ortalarına doğru Rus muhafazakârlığı yükselen devrimci akımlara karşı en güçlü sosyal ve siyasi muhalefet konumuna yükselmiştir. 20. Yüzyılın başlarında ise; Rus muhafazakârları kendi içinde önemli bir dönüşüm geçirmiş, Rus liberalizminin etkisiyle; İngiliz tarzı anayasal monarşiye destek olmuşlardır (Safi, 2005: 247).

1917 Bolşevik ihtilalinden sonra toplumsal çözümler artmıştır. Bolşeviklerin halkçı ve etkileyici söylemleri karşısında, Rus muhafazakârları tutunamayıp; ülkelerini terk etmek zorunda kalmışlar ve Avrupa'nın farklı ülkelerinde yaşamaya başlamışlardır. 1991'de Sovyet imparatorluğunun dağılmasıyla; Boris Yeltsin ve arkadaşları muhafazakâr ideolojiyi daha belirgin hale getirmişlerdir. 2009'da Putin'in Rusya'ya hâkim olan partisi Birleşik Rusya sayesinde ise; muhafazakârlık, Rusya'da temel ideoloji haline gelmiştir.

Yukarıda muhafazakârlığın ana hatları ile Batıdaki gelişim sürecini ortaya koymaya çalıştık. Batıdaki düşünce akımları, sınıflar, Hıristiyanlığın yapısı, gerçekleştirilen devrimler etrafında gelişen

muhafazakârlık düşüncesiyle; ülkemizdeki muhafazakârlığın tam bir karşılığı bulunmamaktadır. Kilisenin Batıda üstlendiği görevi, aydınlar farklı şekilde yerine getirmekte; dinin oynadığı rol, Hristiyan ve Müslüman toplumlarda farklı şekillerde ortaya çıkmaktadır (Çiğdem, 2006: 15).

Batıdaki derebeylik ve burjuvazi sınıfının tam karşısı; ne Selçuklularda, ne Osmanlılarda ne de Cumhuriyet döneminde görülmemektedir. Anglo-Sakson dünyasında muhafazakârlık olumlu olarak algılandığı halde; bizdeki Batıcı aydınlar, onu tutuculuk, gericilik olarak algılamış ve böyle lanse etmişlerdir. Bu yüzden olsa gerek; Türk muhafazakârlığı; tam ve doğru olarak ortaya konabilmiş değildir (Sıdal, 2010: 43). Siyasi düşünce tarihi içinde gelişim kavramlarının hem zaman, hem de muhteva olarak; karşıladığı anlamlar, kendine has özellikler taşıması nedeniyle muhafazakârlık Batılı ülkelere ayrı gelişim çizgisi göstermiştir (Aktay, 2006: 349).

Şerif Mardin'e göre; Türkiye'de mücadele dar bir alanda, bürokrasi-içi bir mücadeledir. Hiyerarşik piramidin tepesindeki çok küçük bir koni hariç, sınıf düzeni; pek azını ilgilendirmektedir. En fazla eskinin yerini alan yeni bir bürokrat nesilden söz edilebilmektedir (Mardin, 2006: 149). Bu yüzden Cumhuriyet, Batılı anlamda tabandan gelen bir devrimden ziyade bu bürokrasinin kendi içinde bir çeşit iktidar mücadelesinin sonucudur. Cumhuriyetin tabandan gelen devrim değil, bürokrasinin kendi içinde bir çeşit iktidar mücadelesinin ürünü olarak görülebilir (Mardin, 2006: 37 ve devamı).

Osmanlı'dan beri gelen ıslahat hareketleriyle beraber yenileşme hareketleri hep desteklenmiştir. Son ve evrensel din

İslam'ın millet anlayışı “İslam milleti” kimliği kurtuluş savaşı boyunca bile birleştirici bir kimlik olarak “gavur” düşmana karşı, başka bir deyişle Batılı sömürgecilere karşı başarılı bir şekilde kullanılmıştır. Ancak 1928'den sonra, özellikle pozitivist felsefenin yaklaşımı benimsenmeye çalışılmıştır. İşte tam da bu sırada etki-tepki kuralı gereği; muhafazakârlık, kültürel Batılılaşmaya bir tepki olarak ortaya çıkmıştır (Taşkın, 2007: 381) . Yine; Türk muhafazakârlığının, kendi sahip olduğu değerlerine karşı bulduğu; yeni toplum, yeni devlet yapısı ve kültür anlayışı üzerinden eleştirilerini oluşturmaya başladığını görüyoruz (Sıdal, 2006: 52) .

Burada ilk olarak; Osmanlı'nın son döneminde; Ziya Gökalp ve Prens Sabahaddin'i görüyoruz. Bu dönemde Prens Sabahaddin ve sonrasında yani Cumhuriyet döneminde Ahmet Ağaoğlu, İsmayil Hakkı Baltacıoğlu, Mustafa Şekip Tunç, H. Ziya Ülken, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu ve Niyazi Berkes'i de ilave etmek gerekir. Muhafazakârlık anlayışı doğrudan iktidarda olan, iktidar tarafından tercih edilen Batılılaşma anlayışıdır. Önce İttihat ve Terakki Cemiyeti ve ardından Cumhuriyet Halk Fırkası tarafından, Batılılaşma hedefli siyaset içerisinde tercih edilen önce Fransa sonra Almanya olarak karşımıza çıkar. Model alınan ülke, aynı zamanda Türkiye'nin toplumlararası ilişkilerde ittifak olarak kabul ettiği ülkedir. Bu siyaset tercihi karşısında Prens Sabahaddin ve Ahmet Ağaoğlu'nu muhafazakârlaştıran İngiliz modeli Batılılaşmada tercih edilen ülkelerdir. Burada söz konusu olan iktidar tarafından kabul edilen ve sınırları çizilen Batılılaşma siyaseti karşısındaki muhalefetin yine, siyasal iktidar tarafından muhafazakârlıkla ilişkilendirilmesidir (Benli, 2010: 34).

Ancak bunu yapmaya çalışan tek partinin içinde yer alan muhafazakârlar da mevcuttur. Bunlar; Peyami Sefa, Hamdullah

Suphi Tanrıöver, İsmayil Hakkı Baltacıoğlu gibi isimlerdir. Bunların amaçları, Cumhuriyetin Türk toplumunda oluşturduğu değerler boşluğunu gidermeye çalışmak olmuştur (İrem,1997: 74).

Türk muhafazakârlığından ayrılan, onlardan farklı düşünen aydın Nurettin Topçu'dur. Ona göre; modernleşme, şehirleşme, sanayileşme gibi kavramlar, olumlu bir muhtevaya sahip değildir. "Topçu'ya göre; modernlik katlanılması gereken bir "dert", hatta tedavi edilmesi gereken bir "hastalık" bile değil, derhal kurtulması gereken bir "bela"dır (Argın, 2006: 476) . Hemen belirtmeli ki, Nurettin Topçu dışındaki muhafazakârlar, iktisadi kalkınmaya, sanayileşmeye, yüksek teknolojinin kullanılması ve onun ülkemizde üretilmesini, hararetle tavsiye etmişlerdir. Bunun dışında; Topçu, demokrasiyi, halkın iradesinin yönetime hâkim olması şeklinde idealleştirilmesini desteklemektedir. Demokrasinin geldiği noktada; belli sınıf ve zümrelerin çıkarlarını topluma dayatması sırasında meşruiyet kaynağı olarak kullanıldığı gerekçesiyle eleştirmektedir (Topçu, 1998; Elibol, 2006: 271).

Özal muhafazakârlığı; Amerika Birleşik Devletleri destekli 12 Eylül 1980 askeri darbesi sonrasında; Turgut Özal'ın iktidarı döneminde Türkiye'de uygulanan iktisadi kalkınma hamlesinin adıdır. Özal, liberal siyaset ve ekonomi anlayışını muhafazakâr değerlerle sentezleyerek; Türkiye'de liberal-muhafazakâr bir anlayışı; diğer bir ifadeyle dört eğilimi bir araya getirerek; hayata geçirmeye çalıştı. Ancak O'nun liberal-muhafazakârlığı doktrinel bir paradigma değildir. Özal, pragmatik bir anlayışla çağın ihtiyaçlarına göre hareket etmeye çalışan, muhafazakâr yanı ağır basan ve liberal değerlere inanan ancak uygulamada aynı kararlılığı gösteremeyen bir siyaset anlayışının temsil etmektedir (Uluç, 2014: 107) denilebilir.

Milli görüş çizgisindeki partilerde İslamiyet esas alındığı halde; Milliyetçi Hareket Partisinde milliyetçilik; Anavatan Partisi ve Ak Partide daha çok muhafazakârlık öne çıkmıştır (Uluç, 2014: 89) . Ak Parti muhafazakârlığında öne çıkan; din, devlet, aile ve ahlaki değerler ön planda gelmektedir. Hayat; özellikle okumuş, kamuda görev yapan kadınlar için yaşanabilir hale getirilmiştir. Bu Cumhuriyet tarihinde muhafazakâr bir devrimdir. Bunlara ilave olarak; toplumsal dayanışmayı, tarihi kökenleri, kültürel anlayışı, yenilik kavramlarını ve geleneksel değerleri belirgin hale getirmiştir (Safi, 2007: 332).

2. Kültür ve Medeniyet Kavramları

Kültür kavramı Latince cultura, buradan da cultur şeklinde Fransızcaya geçmiş, oradan da Tanzimat yıllarında dilimize girmiştir. Ekip biçmek, toprağı işlemek manasına gelir (Etimolojitürkçe.com). Bizde bazıları; bu yüzden olsa gerek kültüre ekin diyor. Bu doğru bir yaklaşım değil, çünkü bizim medeniyetimizdeki kültür algısı ekin, sap ve samandan başka bir şeydir. Bundan önce; kültür yerine; irfan kavramı kullanılmaktaydı. Eskiler, bu yüzden ilim ve irfanı birlikte kullanmışlardır. Arapça’da bu kavram hars olarak ifade edilmekte olup Ziya Gökalp, eserlerinde harsı tercih etmiştir. Gökalp, dili kullanım konusunda tutarlıdır. İrfan, hars ve ümran İslam medeniyetine ait kelimelerdir.

Meriç Kültürden İrfana adlı eserine kültürün tanımıyla başlar. Kültürün yüz altmış bir tanımı olduğunu söyleyen Meriç, 39 sayfa süren açıklamalarıyla kültürün çok kaypak ve muğlak bir kelime (Meriç,1978: 31, 399) olduğundan bahseder. Bu kavramlar yerine; Cemil Meriç, irfan ve ümran, Ziya Gökalp hars ve medeniyet kavramlarını kullanır.

Tarihte kurulmuş; dine ve ilme değer vermeyen bir medeniyet yoktur. İstisnasız her medeniyet bir dine dayanır. Çin medeniyeti Konfüçyüs ve Budizm'e, Hind medeniyeti Brahmanizm ve Hinduizm'e, Yunan ve Roma medeniyeti politeizmi temel alır. Aynı şekilde; Avrupa medeniyeti Hristiyanlığa, İslam medeniyeti ise; varlığını Müslümanlığa borçludur (Safa, 1978: 115).

Kültür, bir topluluğu toplum yapan, karakterini oluşturan, dini inançlar, bilgiler, teknik araçlar, gelenekler, alışkanlıklar, örf ve âdetleri içine alan bir bütündür. Kültürün kazanılması, korunması sosyal bir süreçtir. Kültürü konu alan bilim dalları; sosyal antropoloji, etnoloji, sosyoloji ve felsefedir. Kültür antropolojisi (anthropologie culturelle) ne demek? Bu yeni bilim dalına İngilizler Sosyal antropoloji (anthropologie sociale) adını verdiler. Bundan önce kültür konusunu etnoloji bilimi konu edinmekteydi (Öztürk, 2002: 71).

Tanzimat aydını Ziya Gökalp, Türkçülüğün Esasları adlı kitabında; kültür ve medeniyet konularını ilk defa sosyolojik olarak ele alıp değerlendirir. Gökalp, harsı kültür karşılığı olarak kullanır. Kültür bir millete ait olan, onu diğer milletlerden ayıran; din, dil, ahlak, iktisat, örf ve âdetlerin uyumlu bir toplamıdır diye tanımlar. Hars milli olduğu halde medeniyet beynelminel yani uluslararasıdır (Gökalp,1984: 25).

Alman kültür bilimci Thurnwald'a göre; kültür takınılmış bir tavır, medeniyet ise; bilme ile yapabilmedir (Turhan, 1968: 31). Mac İver, kültürü; yaşayış ve düşünüş tarzında, dinde, edebiyatta, sevinç ve eğlencelerimizde, günlük ilişkilerimizde tabiatımızın kendini ifade etmesidir. Tylor'a göre kültür; bilgiyi, imanı, sanatı, ahlakı, hukuku, örf ve âdeti ve insanın toplumun bir üyesi olarak kazandığı

diğer bütün maharet ve alışkanlıkları kapsayan karmaşık bir bütün olarak tanımlamaktadır. Nurettin Topçu'nun kültür ve medeniyete bakışı ise şu şekildedir. Medeniyet (civilisation) diye; “insanlığın muayyen tarihi devirlerinde bir zümre cemiyetin benimsediği vasıtalarla çalışarak ortaya koyduğu ve yaşattığı teknik eserlerine ve yaşayışlarının bütününe denilmektedir” (Topçu, 1977: 144).

Medeniyet, Arapça şehir manasına gelen medine kelimesinden türetilmiştir. Şehirli yaşayışına sahip olan anlamına gelmektedir. Yine; Türkçe’de medeniyet karşılığı olarak uygarlık da kullanılmaktadır. Medeniyetin Latince karşılığı civilization’dur. Buradan Fransızca ve İngilizce’ye; civilisation olarak geçmiştir. Sözlük anlamıyla medeniyet; şehirleşmek, şehirli gibi narin ve zarif olmaktır (Arslanoğlu, 1984: 249). Medeniyet, milletlerarası ortak değerler seviyesine yükselen anlayış, davranış ve yaşama vasıtalarının toplamıdır. Bu ortak değerlerin kaynağı ise kültürdür (Kafesoğlu, 1984: 16).

Cemil Meriç’e göre; medeniyet kelimesi ilmi ve teknik gelişme, şehirleşme, toplumsal organizasyon bakımından daha ileri safhada bulunan toplumlar tarafından kullanılır. Günümüzde ise medeniyet yerine daha çok sanayileşme, modernleşme gibi kavramlar tercih edilmektedir (Meriç,1986:44).

Yunan ve Latin kültürü ile Hristiyanlık felsefesi işlenerek, reform ve Rönesans gibi iki büyük uyanışlardan geçerek; bugünkü Batı Uygarlığı doğmuştur (Kaplan,1973:9). Türkler, iki defa medeniyet değişikliği yapmışlardır. Orta Asya döneminde; daha çok Şaman inancında göçebe bir toplum iken; 9. yüzyıldan itibaren Müslüman olmuşlardır. Daha sonra Araplar ve Farsları geride bırakarak; İslam medeniyetine damgalarını vurmuşlardır. İslam’ın

dolaylı teşviki ile yerleşik hayata geçmişlerdir. Büyük Selçuklu ve Osmanlı Devleti bunun en büyük örnekleridir. 18.Yüzyıldan'dan itibaren ise Batı Medeniyetine özentî duymaya başlamışlardır (Ozankaya,1979: 243).

Thomas Eliot; kültürü şu şekilde tanımlamaktadır: “Kültür, bir toplumun dinin vücut bulmuş şeklidir” (Eliot,1981: 26). Eliot, bu cümlelerin biraz katı bulunabileceğini; ancak, din ve kültürün aynı şey ya da tamamen farklı şeyler olduklarına dair söylenilecek daha uygun bir ifade bulamadığını ifade etmektedir. Eliot, devamla; “Birbirinden ayrı kültürlere sahip olan toplumların ortak özelliklerini yaratan hâkim güç dindir... Avrupa’yı bugünkü hale getiren ortak Hristiyan geleneğinden söz ediyorum. Avrupa kanunlarının kök saldıği ortam Hristiyanlıktı. Bütün düşüncemiz Hristiyanlık çerçevesinde anlam taşımaktadır. Herhangi bir Avrupalı, Hristiyanlığın doğru olmadığına inanabilir. Yine de onun söylediği, imal ettiği ve yaptığı şeyler, Hristiyanlık geleneğinden doğar ve anlamını Hristiyan kültüründen alır... Avrupa kültürünün Hristiyanlık ortadan kalktıktan sonra yaşayacağına inanamıyorum. Buna sadece Hristiyan olduğum için değil aynı zamanda sosyal biyoloji çalışmış bir kişi olarak da inanıyorum. Eğer Hristiyanlık yok olursa bütün kültürümüz de yok olacaktır. Sonra tekrar baştan başlamak zorundayız. Size göre hazır bir elbise gibi; hazır bir kültür yoktur” (Eliot, 1981: 135 ve devamı) diyor.

Bu açıklamalar; kültür ve medeniyet arasında şu farkların olduğunu bize göstermektedir: Medeniyet, başka bir deyimle; uygarlık, belli bir dönemde yaşayan ve birbirleriyle ilişkide bulunan bir zümre cemiyet (toplum) arasında ortak olduğu halde; kültür bir toplumun kendine ait olup; onu diğer toplumlardan ayırır. Medeniyet, milletlerin teknik vasıtaları ile yaşayış şekillerini

ilgilendirdiği; daha çok maddi esaslara bağlandığı halde kültür bir toplumun yaşattığı değer hükümlerinin bütünüdür. Toplumun bütün bireyleri, toplumun bağlı olduğu medeniyetin hayat ve icaplarını yaşadığı halde; kültür, toplumun her ferdi tarafından yaşanamayan, az çok kültürlü insanların sahip olduğu değerler bütünüdür. Diğer bir ifadeyle; herkes medeni bir yaşayışa sahip olduğu halde herkes aynı şekilde kültürlü değildir. Medeniyet, milletlerarasında ortak olduğundan alınıp verilebilir. Kültür, her millet ve medeniyete özeldir. Başka toplumlardan alınmaz. Başka yerde hazır bulunmaz. Bu bakımdan kültür, adeta milletlerin karakteridir.

Kültürdeki bu özellik, bir milletin kendi eseri olan kültürü sayesinde, onun kılavuzluğunda, çevresinde yaşadığı medeniyetin içerisine girebilir. Günümüzde ancak milli kültürlerini kurabilmiş, aynı zamanda muhafaza edebilmiş toplumlar Batı medeniyeti içerisinde yer alabilir. Milli kültürlerini terk ederek; Batının medeniyetini hazır olarak almaya çalışanlar bu hareketlerinde başarısızlığa uğrarlar. Çünkü şekil ve kıyafet özentileri, lüks hayat, ısmarlama teknik bir milleti o medeniyete bağlamaya yeterli değildir. Bu tip toplumlar ancak kültür emperyalizme uğrarlar.

Günümüze gelinceye kadar; tarihte, birçok medeniyet kurulmuş ve yıkılmıştır. İlk çağlarda Mısır, Çin, Yunan ve Roma medeniyetleri, Ortaçağda İslam medeniyeti bunlardan bazılarıdır. Gümüş medeniyeti ise; Batı medeniyeti daha dar anlamda Avrupa medeniyetidir. Batı medeniyetinin Amerika okyanuslar arasına, Rusya doğuya sakmış kollarıdır. Kapitalizm, komünizm, Faşizm, hatta milliyetçilik Batının ürünü olan dünya görüşleridir. Batı medeniyetine bağlı, onun içerisinde yer almış birçok millet vardır. Ancak bunların kültürleri farklıdır. Alman, Fransız, İngiliz, İtalyan

kültürleri gibi. Aynı şekilde İslam medeniyeti içerisinde de bir Arap, bir Fars, bir Türk kültürü olduğu gibi.

2. 1. Kültürün Gelişimi

Kültürün gelişimi hakkında daha çok şu iki görüşten söz edilmektedir. Bunlardan biri evolusyonizm (evrimcilik) diğeri difuzyonizm (geçişimcilik) dir. Evrimcilere yani tekâmülcülere göre; medeniyet ilk vahşet devrinden bugüne kadar; sürekli bir ilerleme ve gelişme göstermiştir. Tekâmül, daima basitten mürekkebe, karmaşık sentezlere; mütecanis (homojen) şekillerden gayr-ı mütecanis (heterojen) lere geçmek suretiyle tek yönlü bir hat halinde; çeşitli merhalelere geçerek; oluşmuştur (Turhan, 1968: 24).

Bazı sosyologlar, toplumların zaman içinde evrim geçirdiklerini buna bağlı olarak kültürlerinde değişme ve gelişme gösterdiğini iddia etmişlerdir. Ünlü İslam sosyoloğu İbn Haldun, toplumların evriminde; çobanlık, çiftçilik, ticaret ve sanayi evrelerinin bulunduğunu; Auguste Comte toplumların teolojik, metafizik ve pozitif dönem adını verdiği evreler; Emile Durkheim'in ilkel bir toplum olan klandan millete gelinceye kadar toplumların geçirdikleri evrelerini söyledikleri gelişim dönemleri gibi.

Difuzyonistlere göre; “insan tabiatı icabı muhafazakâr ve taklide mütemayildir. Bu itibarla, herhangi bir ihtiyacını gidermeye yarayan bir vasıtayı başkasından almayı, onu yeniden icada kalkışmaya tercih eder” (Turhan, 1968; 4). Bu bakımdan kültürler tek başına kalsalardı gelişme ya hiç olmaz ya da çok az olurdu. Avusturalya yerlileri, Afrika ortalarında yaşayan kabileler, başka kültürlerle temas edemedikleri için pek bir gelişme gösterememişlerdir. Basın-yayın, radyo, televizyon ve bilgisayar gibi kitle haberleşme ve ulaşım araçlarındaki hızlı teknolojik

gelişmeler sonucu sosyal temaslar çok artmıştır. Gerçekten de kültür ve medeniyetin ileri ve güçlü olduğu ülkelerde sosyal temas çok fazladır. Osmanlı toprakları 14, 15 ve 16. Yüzyıllarda sosyal temaslara çok açık bir ülkeydi. Süveyş kanalı açılmadığı için bütün Asya-Avrupa ilişkiler, Osmanlı toprakları üzerinden yapılıyordu. Bu sebeplerden dolayı Osmanlı Türkleri, bu yüzyıllarda altın çağını yaşamıştır. Bu yüz yıllara Avrupalılar “Türk yüzyılı” derler (Arvasi, 1977: 63).

Kültür unsurları derken sabit kültür unsurları ve sabit olmayan kültür unsurları olmak üzere iki unsur akla gelir. Sabit kültür unsurları ağır değişen, değiştiği hissedilmeyen; din, ahlak, örf ve âdet gibi manevi değerlerle; bayrak, anıt gibi manevi yönleri bulunmakla birlikte maddi yönü ağır basan değerlerimizdir. Sabit kültür unsurları, sosyal verasetin temeli ve koruyucu unsuru olduğundan milletlerin hayatında önemli bir yer tutarlar ve bu değerler, Ahmet Kabaklı’nın deyimiyle bir toplumun kültür emperyalizmine en çok direnen değerlerdir. Sabit olmayan kültür unsurları çabuk değişen; fikir, sanat, kılık kıyafet ve modalardan oluşmaktadır. Bu değerler daha esnektir. Toplumun bireylerine tolerans tanırırlar.

2. 2. Kültürcü Bakış Açısından Eğitim

Her toplumu oluşturan bireylerin her birinde o toplumun kültür izlerini görürüz. Kişinin yapısında bağlı olduğu toplumların izlerine rastlarız. Kişinin yapısında bağlı olduğu toplumun temel değerleri vardır. Bu yüzden kültürler insan şahsiyetinin oluşmasında en önemli rolü oynarlar. Hatta insanın fizyolojik ve psikolojik şahsiyetini oluştururlar. H. Ziya Ülken Kültürün, kültürün bu etkisine içtimai ırk adını verir. Okul kültürü, kişi üzerindeki bu etkiyi

dikkate almak zorundadır. Aksi takdirde başarılı bir eğitim yapması mümkün değildir.

Artan milletlerarası temas, öğrenci, öğretim elemanı değişimleri, sağladığı birçok fayda yanında gelişmekte olan ülkeler açısından bazı tehlikeli sonuçları da beraberinde getirmektedir. Ünlü sosyolog Karl Zimmerman'ın "ilim personeli korsanlığı" adını verdiği; fakir ülkelerden zengin ülkelere giden beyin göçü, günümüzün en önemli problemlerinden birini oluşturmaktadır. Zengin ülkeler, bir taraftan yetişmiş elemanları kendilerine çekerken; diğer taraftan kültürel sınırlarını genişletmek için; büyük çabalar harcamaktalar. Bugün kalkınmış ülkelerin kültürel sınırları siyasi sınırlarını aşmış bulunmaktadır. Buna karşılık geri kalmış ülkelerin kültürel sınırları giderek daralmaktadır.

Öte yandan kültür, sadece manevi değerlerimizi değil, insanın insan tarafından kurulmuş ve geliştirilmiş bütün maddi manevi sosyal değerlerimizi ifade eder. Kültür sınıfları değil, milletleri birbirinden ayırır. Her toplumun içinde bulunan sosyal tabakalar, milli kültürü bir şekilde paylaşırlar. Fakat bu kültürü, kendi tecrübe ve şartları içinde yaşarlar. Kültür, ister tekâmülle, ister sosyal temasla kazanılmış olsun, bir millete mahsus, maddi ve manevi, sabit ve gayr-i sabit sosyal değerlerin tümüdür. Medeniyet ise; milli kültürün başka kültürlerle kaynaşarak; çağdaş ve evrensel ölçülere ulaşmış olduğu seviyedir.

2. 3. Kültür Emperyalizmi

Kültür emperyalizmi (colonialisme de la culture), diğer bir ifadeyle kültürel sömürgecilik; kendi kültür ve özüne dönmekte geç bırakılmış, yabancı kültür hayranı ya da başka kültürlerle angaje aydın ve ideolojilerin eline düşmüş milletlerin şahsiyetsiz ve silik

hale getirilmesidir (Kabaklı, 1976: 7). Başka bir ifadeyle; kültür emperyalizmi, asırlar boyunca ve uzun bir tarih sürecinde milli şahsiyeti oluşturan manevi değerlerin teker teker harcanarak; başka ülkelerin istilasına terk edilmesidir.

Emperyalizm ya da Sömürgecilik ne demektir? Emperyalizm Latince imparatorluk ve sömürgecilik anlamlarına gelen emperium'dan gelmektedir. Batı Medeniyetinin dayandığı temellerden biridir. Güçlü devletlerin; geri kalmış veya gelişmekte olan devletleri hâkimiyeti altına alarak bu ülkelerin kaynaklarını hile ile veya zorla kullanmasıdır. Batı kökenli bir kelime olan kolonizm de bir tür emperyalizmdir. Emperyalist, ya da sömürgeci devletler günümüz itibarıyla kimlerdir? Derseniz gelişmiş Batılı ülkeler, bunların okyanuslar arasına sarkmış bir kolu olan Amerika Birleşik Devletleri, Batının Doğuya sarkmış olan kolu Rusya Federasyonu, Çin Halk Cumhuriyeti ve Siyonist İsrail'dir denilebilir.

Güçlü olduğu halde emperyalist olmayan ülkeler yok mudur? Elbette vardır. Hz. Peygamber, Dört Halife dönemleri, Emeviler, Abbasiler, Büyük Selçuklu ve Osmanlı Devleti hatta buna Türkiye Cumhuriyeti de örnek olarak gösterilebilir. Niye, bu nerden çıktı diye düşünebilirsiniz. Bu devletler İslam'ın dünya görüşünü esas alan ülkelerdir. İslam'da adalet kavramı esastır. Bu yüzden İslam devleti gayr-i Müslim'in hakkını da gözetmek zorundadır. Bu durum İslam Peygamberinin ve dört halifenin uygulamalarında çok net biçimde görülür. Dayanak noktası; 622 yılında Müslümanlar, Mekke'den Medine'ye hicret edince; İslam'ın Peygamberi kendilerinden önce orada yaşayan Evs, Hazrec gibi ileri gelen putperest kabileleri, Yahudileri toplayarak; Medine Şehir Devletinin geleceğini tartıştı. Bu iştişareler sonunda 38 maddelik bir "Medine Vesikası" adıyla bilinen sözleşme hazırladılar. Herkes birbirinin

inancına saygı gösterecek, Medine'ye bir saldırı olduğunda şehri birlikte savunacaklar, aralarında bir anlaşmazlık olduğunda onu çözmek için de Hz. Peygamberi hakem tayin etmişlerdi. Bu sözleşme muhtevası itibarıyla bir anayasadır. Batılı araştırmacılar da bu sözleşmeyi The Constitution of Medina (Medine Anayasası) olarak ifade etmişlerdir (İslam Ansiklopedisi, Medine Vesikası md.) Değerli ilim adamı Muhammed Hamidullah, bu sözleşmenin Dünyanın ilk yazılı anayasası olduğunu ifade etmiştir (Hamidullah, İslam Peygamberi I, s. 206) . Bu durma temel olan hususlardan biride Kur'an'daki cizye ayetidir (Kur'an-ı Kerim, Tövbe, 29) . Bu ayette; cizye vergisi ödeyen gayri Müslimlerin İslam devletinin sınırları içinde yaşayabileceği, onların can-mal güvenliklerinin korunmasının devlete ait olduğu belirtiliyor. Bunun örneklerini; Halife Hz. Ömer'in Kudüs'ün fethinde, Selahaddin Eyyubi'nin Haçlılardan geri alışında, Fatih'n İstanbul'u Fethinde ve Kıbrıs'ın fethinde ve daha birçok yerde net bir şekilde görmek mümkündür. Peygamber döneminde cereyan eden Bedir, Uhud, Hendek gibi savaşlarda ilk saldıranlar hiçbir zaman Müslümanlar olmamıştır. İlk hamle hep müşriklerden gelmiş, Müslümanlar nefsi müdafaa durumunda kalıp kendilerini savunmak zorunda kalmışlardır,

Halife Hz. Ömer hicri 637/638 tarihinde Hristiyan temsilci ile ahit nameyi imzalayarak kan dökülmeden Kudüs'ü teslim aldı (Gül, agm, 49) . Cizye ayeti gereği Halife Hz. Ömer, İslam devletinin sınırları içerisinde yaşayan Hristiyan, Yahudi, Mecusi gibi; Müslüman olmayanları koruma altına aldı. Bunlardan düşkün olanlara Beytü'l-Mal (Devlet Hazinesi) den zekât verilmesini emretti. Fethedilen yerlerde sadece tebliğ yapıp İslam'a davet edildi fakat Müslüman olmaları için baskı yapılmadı (aa.com.tr) .

Bizanslı tarihçi Niketas kholoniotes, Salahaddin Eyyûbi'nin Kudüs'ün fethi sırasında Müslümanların Haçlılara Merhametli davrandıkları, kadın ve kızların peşlerinden gitmediklerini; İsa'nın mezarını kirletmediklerini belirtmektedir. Niketas, Müslümanları İsa'nın düşmanı olarak görmesine rağmen onların; Kudüs'ten ayrılan Hristiyanların can ve mallarına dokunmadıklarını, kılıç çekmeden, aç bırakmadan, yangın çıkarmadan ve eziyet etmeden gitmelerine izin verdiklerini ifade etmektedir.

Katolikler, 13 Nisan 1204'de Konstantinopolis'ı ele geçirdikten sonra; insani duygulardan tamamıyla uzak, kibirli, elleri kana bulanmış çılgın bir şekilde davranmış (Niketas, Historia,152) , Ayasofya büyük hasara uğramıştı. Şehirdeki tüm mahallelerde; sorgusuz sualsiz evlere girerek yağmalayan, kadınlara ve kızlara insanlık dışı muamelede bulunan Haçlılar onların feryat ve figanlarına kulak asmıyorlardı (Niketas, Historia, 151) . Buna benzer durumlardan bazıları; I. Dünya Savaşında İngiliz Krallığının uygulamalarında, Fransa'nın Cezayir ve Ruanda da yaptığı katliamlarda, Stalin'in Sovyetler Birliğinde, Mao'nun Çin'de yaptığı iç ve dış temizlikte, Hitler Almanya'sında, Amerika Birleşik Devletlerinin I. ve II. Körfez Savaşlarında Irak'ta yaptığı ve İsrail'in halen Gazze'de yaptığı soykırımların Batı medeniyetinin gerçek yüzünü gösterdiğini söyleyebiliriz.

Ahmet Kabaklı, kültür emperyalizmi ile ilgili olarak yabancı ülkelerden ziyade ona gönüllü başvuran bir devleti ve onun gönüllü yöneticilerini suçlar. Kendi “ordusunu, parasını, ilmini, modasını, dilini, sinemasını, radyosunu” kullanarak “kültür şahsiyetini” ortadan kaldırmaya çalışan akılsız yöneticilerini suçlar. Öyleyse esas kabahat “işin kompradoru olan milli değerlerine nefretle yetişmiş

şuursuz yabancı veya menfaatçi azınlıklar” (Kabaklı, 1971, s. 22-23) da dır.

İbrahim Kafesoğlu’na göre; Greko-Latin medeniyeti hümanist ve materyalist değerlere dayanmakta ve bu bakımdan Türk İslam medeniyetine tamamen zıt bir özellik göstermekteydi (Kafesoğlu, 1985: 176). Bu görüşten hareketle tamamen Türk-İslam kültürüne karşıt bir kültürü savunmak demek olan hümanizm, Türkiye için başlıca bir tehdit olan emperyalizmi davet eden bir nitelik gösteriyordu (Kabaklı, 1973: 191).

Cemil Meriç’e göre kültür emperyalizmiyle ilgili “facia”, Tanzimat’tan beri artarak derinleşen bir gelişme olup yaşanmakta olan duruma tepki bu sürecin bir sonucudur. Meriç, ilgili makalesinde “Jön Türkler” olarak nitelediği ve ülkesinden ve tarihinden koptuğunu düşündüğü tartışmacılara, Kültür Emperyalizmi Üstüne Konuşmalar adlı kitabında değinir. “Solun namuslu temsilcisi” olarak nitelediği Kemal Tahir’in de bu yaklaşımı savunduğunu belirterek arkadaşlarının sol anlayışını ve kültür emperyalizmine ilişkin kavrayışlara tamamen olumsuz olarak bakar (Meriç, 1978: 3-9).

Emperyalizm; askeri, iktisadi, siyasi ve kültürel olarak ifade edilebilir. Bunlardan en tehlikelisi kültür emperyalizmidir. Kültür emperyalizmi, ora halkının inancını, ahlakını, geleneklerini, alışkanlıklarını değiştirerek asimile etmektir. Tarihçiler emperyal dönemi 1870’li yıllardan itibaren Batılıların Afrika’yı paylaşmakla başladığını belirtirler (Amin, 1997:67). Edward W. Said ise; Batı Emperyalizmini önceki tüm şekillerinden esaslı bir şekilde ayrılan bir denizaşırı tahakkümcü olduğunu (Said, 1998: 333) söyler. 16. Yüzyıla kadar Çinliler, Yunanlılar, Persler, Büyük İskender,

Romalılar tarafından uygulanan emperyalizm, bu sistemin ilk evresi olarak tanımlanır. 16. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar Birleşik Krallık yani İngiltere başta olmak üzere coğrafi keşifler ile başlayan emperyalizm ise eski emperyalizm olarak adlandırılıyor.

1830'lu yıllarda Napolyon ile birlikte emperyalizm kavramı tam olarak ortaya çıkmış oldu. Sistemin üçüncü evresi olan ve günümüzde de devam eden yeni emperyalizm 1880'li yıllarda başlamış ve hedefine Asya ve Afrika topraklarını koymuştur. Yeni emperyalizmin en önemli farkı, fiili işgal yerine ekonomik ve kültürel sömürüyü tercih ediyor olmasıdır. Güçlenen ve adım adım imparatorluk olma yolunda ilerleyen ya da imparatorluk olan devletler, bir süre sonra etraflarındaki güçsüz devletleri etkisi altına almaya başlarlar. Eski dönemde bu durum fiili işgal ile daha sonra bölgede kurulan fabrikalar ile günümüzde ise şirketler aracılığıyla yapılmaktadır.

Gelişmiş Batılı ülkeler, geri bırakılmış ve azgelişmiş ülkelere bunu planlı programlı bir şekilde; bilinçli olarak yapmaktadırlar. Batı medeniyeti, zihniyet olarak; emperyalisttir. Batı medeniyeti; Grek rasyonalizmi, Roma hukuku ve Hıristiyanlığa dayanmaktadır. Hıristiyanlığı da kendilerine benzeterek; kapitalizme payanda yapmışlardır. Artık emperyalist devletler, mecbur kalmadıkça bir ülkeyi işgale yeltenmemektedirler. O ülkede kendileri gibi düşünen, kendileri gibi inanan ve yaşayan insanlar üretmenin yollarını aramaktadır. Bu yüzden en tehlikeli sömürgecilik, kültür emperyalizmidir. Bu sayede o ülkenin maddi, manevi bütün kaynaklarının sömürülmesidir. Gelişmiş ülkelerin kültürel sınır (frontière de la culture) ları, siyasi sınırlarının ötesine geçmiştir. Bugün kalkınmış ülkelerin kültürel sınırları siyasi sınırlarını

aşmıştır. Buna karşılık geri kalmış ülkelerin kültürel sınırları, siyasi sınırlarının gerisinde kalmıştır.

Kaynakça

Akkuş, H. H., (2000), İngiliz Muhafazakâr Siyaset Düşüncesi ve Edmund Burke, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), SBE, İzmir

Aktay, Y., (2006), “İslamcılıkta Muhafazakâr Bakiye” Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık, C.V, İletişim Yayınları

Argın, S., (2016), “Siyasetin Taşra”sında Taşranın Siyasetini Tahayyül Etmek” Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık, C. V, İstanbul İletişim Yayınları

Arslanoğlu, İ., (1984), “Kültür ve Medeniyet Kavramları”, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi.

Arvasi, A., (1977), Eğitim Sosyolojisi, Yy- Kur Yayınları, Ankara

Belli, N., (2010), Türkiye’de Muhafazakârlık Tartışmaları, YLT, İstanbul

Beneton, p., (1991), Muhafazakârlık, Çev. C. Akalın, İletişim Yayınları

Çiğdem, (2006), Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İletişim Yayınları

Elibol, S. (2006), “Muhallif Bir Düşünce Okulu: Hareket Dergisi” Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık, C. V, İstanbul

Eliot, T. S., (1981), Kültür Üzerine Düşünceler, Çev. S. Kantarcıoğlu, Kültür Bakanlığı Yayınları

Ergil, Doğu, (1989), İdeoloji, Milliyetçilik, Muhafazakârlık, Halkçılık, Ankara, Sevinç matbaası

Gökalp, Z.,(1976), Türkçülüğün Esasları, Haz. Mehmet Kaplan, İstanbul, Kültür Bakanlığı Yayınları

Hamzaoğlu, H., (2021), Rusya Siyasetinde ve Toplumsal Hayatında Muhafazakârlık, Cilt 16, s.2

Kabaklı, A., (1971), Kültür Emperyalizmi (Manevi Sömürgecilik), Toker Y. İstanbul

....., (2006), Temellerin Duruşması, Türk Edebiyatı Vakfı Y. İstanbul

Kafesoğlu, İ.,(1970), Türk Milliyetçiliğinin Meseleleri, MEB, İstanbul

..... (1984), “Milli Kültür-Siyaset İlişkisi”, Türk Dünyası Araştırma Dergisi, 4.

Küçüksipahioğlu, B., (2017), Birinci Haçlı Seferinden Fethetmeye Kadar Batılıların İstanbul’u Ele Geçirme Çabaları, Tarih Dergisi, Sayı 66 (2), İstanbul

Ozankaya, Ö., (1979), “Türk Kültürü’nün Çağdaşlaşma Süreci”, Ulusal Kültür Der, I.

Öztürk. H., (2002), Sosyolojik Yansımalar, Nobel Yayıncılık, Ankara

Mardin, Ş.,(2006), Türkiye’de Din ve Siyaset, B. 2, İletişim Yayınları

Meriç, C., (1986), “Kültürden İrfana”, İstanbul, İnsan Yayınları

....., (1978), Sol'a Göre Kültür Emperyalizmi, Pınar, 73, 2-9

Niketas, Khaniotes, (2001). Historia, ev. I. Demirkent, Ankara

Safa, P., (1978), Doğu Batı Sentezi, İstanbul

Safi, İ., (2005), Türkiye'de Muhafazakâr Siyaset ve Yeni Arayışlar, B. 2, Ankara, Lotus Yayınları

Sıdal, S.,(2010), Muhafazakâr Demokrasi ve Adalet ve Kalkınma Partisi, İ. Ü. S. B. E, YLT, İstanbul

Taşkın, Y.,(2007), Milliyetçi Muhafazakâr Entelijansiya, İletişim Y. İstanbul

Topçu, N., (1972), Sosyoloji, İstanbul

.....,, (1976), Kültür ve Medeniyet, Hareket Yayınları, İstanbul

Turhan, M., (1968), Kültür Değişimleri, İstanbul

Ulu, A. V., (2014), "Liberal-Muhafazakâr Siyaset ve Turgut Özal'ın Siyasi Düşüncesi", Yönetim Bilimleri Dergisi, Cilt 12, Sayı 23, ss. 107-140

Ulutaş, B., (2023), IV. Haçlı Sefer'nin Sonuçları, YLT, Konya

lken, H. Z., (1969), Muhafazakârlık, Sosyoloji Sözlüğü, İstanbul

BÖLÜM III

Derin Bir Görü Biçimi Olarak Bergsoncu Sezgi

Mehmet Nuri DEMİR¹

Giriş

Bu araştırmada derin bir görüş biçimi olarak sezgi kavramı ve onun bazı filozofların fikirlerinde ifade ettiği anlam verilmeye çalışılmıştır. Kant, Descartes, Husser, Locke ve Goldman gibi bazı filozofların görüşü veya daha derin ve berrak anlamıyla sezgiyle alakalı görüşleri kısaca verilmiştir. Ancak bu araştırmada, sezgiyi çok boyutlu entelektüel ve duyuşsal kapasiteleri de aşan, süreyle ilişkili, birdenbire, doğrudan doğruya gerçekleşen, saf, derin, açık ve seçik bir bilme biçimi olarak gören Henri Bergson'un görüşlerine daha fazla yer verilmiştir. Diğer epistemologlarda sezgi/görüş, genel anlamda duyuşsal bilginin bir uzantısı ya da rasyonel düşünce biçiminin bir tamamlayıcısı şeklinde ifade edilirken, Bergson'un

¹ Dr., Van/Türkiye, Orcid: 0000-0002-0254-826X, nuribaba1187@gmail.com

Bu kitap bölümü Prof. Dr. Hüseyin Subhi ERDEM'in danışmanlığında Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü/Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı/Mantık Bilim Dalı'nda 2011'de tamamladığım "Henri Bergson Felsefesinde Sezginin Yeri" adlı yüksek lisans tezinden yararlanılarak üretilmiştir.

sezgi metodu, süreyi aracısız ve dolayımsız kavrayabilen, dilden ve analitik düşünceden bağımsız veya onun sınırlarını da aşabilen bir bilme çeşidi olarak görülür. Bergson'un sezgisi, aynı zamanda eşyanın veya nesnenin içsel mevcudiyetiyle deneyimlenilebilen bir duygudaşlık tecrübesidir. Çünkü Bergson'da sezgi, aklımızın ve analitik düşüncelerimizin daha da ötesine geçerek gerçekliğin doğasına veya özüne nüfuz etmemizi temin eden bir bilme şeklidir. Ona göre söz konusu filozoflardan biraz daha farklı olarak süreye dayanan akışın, devinimin, yenilenme ve değişimin doğasını doğrudan bir biçimde algılayabiliriz. Sezgi, entelektüel kapasitelerimizi de aşarak bize yaşamın ve anlamın derin tecrübesini yaşatır. Sezgi esas olarak Bergson'un epistemoloji anlayışının temelini inşa eder ve gerçeklik (hakikat) zaman, mekân, özgürlük, süre, evrim, içgüdü, zekâ, bilinç, metafizik ve mistisizm gibi kavramlarla ilerleyerek onları daha farklı açılardan anlamamıza olanak tanır.

Felsefe, sorgulamayı esas alan rasyonel bir çabadır. Kişinin hayret ve merak duygusu felsefi yönelimin en önemli iki itkisidir. Merak, hayret ve sorgulama nihayetinde bizi bilgiyi elde etmeye yönlendirir. Felsefede bilgiyi elde etme yollarının olabildiğince çeşitlilik arz ettiğini söylemek mümkündür. Kişinin bilgiyi elde etme yetilerini, akıl, mantıksal çözümleme yetisi, duyum, deneyim ve sezgi oluşturur. Bir felsefe problemi olarak bilginin (knowledge) farklı felsefi ekollerin değerlendirmelerinden kaynaklanan izafiliğini bir yana bıraktığımızda, onun, doğrulanmış, temellendirilmiş ve anlamlandırılmış kalıcı köklü inançlar olduğunu söyleyebiliriz. Epistemoloji ise bilginin kaynağını, değerini, sınırlarını, doğruluğunu, doğasını ve problemlerini ele alıp yöntemli bir şekilde inceleyen ve sorgulayan bir felsefe disiplindir. Sezgi kavramı da

tarihsel bağlamı açısından saf veya derin bir görü biçimi olarak epistemolojinin önemli terimlerinden biri olarak önemini korumaktadır. Bu çalışmada görü kavramı, zaman zaman sığ ve bazen de daha derinlikli bir bilme biçimi olarak görüldüğü için onunla sezgi kavramı birbirinin yerine de kullanılmıştır.

Bu konuya dair değişik görüşlerin olması görü ve sezginin karmaşık, birbirine benzeyen anlamlarını ve çeşitliliklerini ifade eder. Hemen hemen her filozof neredeyse sezgiye farklı anlamlar atfetmiştir. Kant, sezgi ve görü kavramlarını birbirine denk görerek onları a-priori kavramlar biçiminde ifade eder. Zamana ve mekâna yönelik bilgilerimiz sezgi veya görü kavramlarından gelir ve kavramsız bilgiyi veremez. Comte, numeni bilmenin imkânsız olduğunu iddia ederek sezgiyle numune dair bilgiyi elde edemeyeceğimizi ifade eder. Alvin Goldman ise görü veya sezgi terimini kavramsal analizde bir metot olarak görür ve sezgiye dayanan inançların hemen her zaman doğru olamayacağını iddia ederek süreç güvenilirliği ile ilişkili sezginin doğruluğunu ortaya koymaya çalışır. Descartes görüyü, zihnimizin, duyu uyaranlarından bağımsız olarak kavramış olduğu doğrular olarak görür. Aklımızın ışıyla tekâmül eden dikkatli ve açık bir zihin kavrayışı olarak görür; ona göre görüye dayalı bilgilerimiz kuşku götürmez bir kesinliklidir. Locke, görüsel veya sezgisel bilgiyi iki düşünce arasındaki dolaylı bir karşılaştırma olarak ifade eder; sezgisel bilgi kesin ve apaçıktır. Schopenhauer, algıya dayanan bilgiyi kavramsal bilginin kaynağı ve gerçek bilginin çekirdeği olarak tasavvur eder. Ona göre kavramların kaynağında algı bulunur ve gerçek bilgiler algıladığımız şeyleri ve onların kesinliklerini kapsar. Husserl'de sezgi, fenomenolojinin esasını oluşturur ve aynı zamanda saf bilincin aracısız olarak nesneleri kavrama yeteneğidir. Bu

yetenek, duyuşal tecrübeden bağımsız bir biçimde gerçekleşir ve kendi özüne döner. Husserl'da da sezgi felsefi bilginin esas kaynağını teşkil eder. O, fenomenolojik metodu kullanmak suretiyle bilincimizin nesnelerle ne şekilde etkileşimde bulunduğunu ve anlamın nasıl inşa olduğunu anlamaya gayret eder.

Henri Bergson modern felsefenin son büyük sistemcilerinden biridir. O, tamamıyla orijinal, kendisine ait bir ilkeden hareket etmektedir. Bütün, gayesi diğer sistemlerde olduğu gibi yeterli ve tam bir felsefe kurmaktır. Onun temel ilkesini şu şekilde özetlemek mümkün olmaktadır: Gerçeği elde etmek bilimsel düşünüşün son gayesidir. Zihnimizin kalıpları olan kavramlarla gerçeği tam olarak elde etmeye imkân bulunmamaktadır. Aslında gerçeklik devamlı bir oluş halindedir. Bu oluşu ancak sezgiyle kavrayabiliriz. Bunun için evrendeki olayları öğrenmenin ve açıklamanın tek yolu sezgidir. Sezgi ne tümevarımla ne de tümdengelimle ispat olunamaz. Bu meyanda bir filozofun bilgi anlayışı, mensup olduğu hayat felsefesinin dışında düşünülemez. Bergson sadece bilgi anlayışını değil, ahlak, din, metafizik ve mistisizm gibi bakış açılarını temellendirirken de bu dünya görüşünü kullanmıştır.

Bir Sezgi Biçimi Olarak Görü Kavramına Bakış

Görü, genel manada Kant'ın felsefeye kazandırdığı duyumun içeriklerinden soyutlanmış ve sadece duyarlılığın bir şekli olarak görülen bir kavramdır. *Nesne ve duyumlarla bağlantısı olan empirik anlamdaki bir görünün karşıtı olan bir kavramdır.* Duyumların onun içerisinde düzene tabi oldukları **salt görü** bilginin de önsel bir şartı olarak kabul edilir. 18. yüzyıl Aydınlanma filozofu Emmanuel Kant'ın felsefesindeki önemli yeniliklerden biri de salt kavramının

geniřletilmesidir. *Akılıcıların doęuřtan bilgi dedikleri a-priori bilgiler veya ilkeler hep salt unsurlar olarak dūřunūlūr.* Bu anlamda Kant'ın duyu bilgilerinin salt unsurları olduęunu iddia etmesi felsefe açısından tarihi bir öneme haizdir (Korlaelçi & Tūrer, 2012: 217).

Kant için duyu bilgilerinin salt unsurları mekân/uzay ve zaman unsurlarıdır. O, mekânı bütūn dıřsal sezgilerin zemininde yatan zorunlu bir a-priori tasarım řeklinde görūr. Ayrıca zaman kavramını da bütūn sezgilerimizin zemininde yatan zorunlu bir tasarım olarak dūřunūr. O halde, ona göre zaman ve mekân kavramları olmaksızın duyu bilgilerimiz oluřamaz; nihai anlamda zaman ile mekân birer kavram olmanın ötesinde görūdūrler (Korlaelçi & Tūrer, 2012: 217). Kant'ta zaman ve mekân/uzay, her türden tecrübe içerięinin meydana gelmesinin řartlarıdır. Mekân, dıř duyunun, zaman ise i duyunun bir řeklidir. Mekân, geometrik yargılarımızın, zaman ise matematiksel yargılarımızın zemini inřa eder. Saf geometrik ve matematiksel yargıların bütūnünün, a-priori görū formlarının ve a-priori anlama yetisinin kavramlarıyla birleřmesine dayandıęı ifade edilmiřtir (Albayrak, 2016: 2-9).

Kant, emprisistlerin, zihnin sezgi veya duyumdan almış olduğu empirik içeriğe yaptığı formel katkıyı göz önünde bulundurmadığını iddia eder. Bizler bilgilerimizin tikel içerikleri için her ne kadar deneyime veya sezgiye yaslansak da esas olarak deneyimin yapı veya formu insanın anlama yetisi aracılığıyla verilir. O, hem tecrübecilerin hem de akılıcıların görüşlerinin tek yönlü olduğunu söyler (West, 2005: 43). Akılıcılar ona göre hakiki bilimsel bilgiler için göz ardı edilemeyecek bir öneme haiz olan sezgi veya deneyimin katkısını küçük görmüştür. Empiristler ise deneyimin öneminin şuurundadırlar fakat kendileri ile deneyimlerimizin dizayn edildiği kavramların veya formel yapının önemini göremezler. Yani

Kant'a göre kavramlarımızı duysal bir biçime getirme, sezgide onlara nesne ekleme, sezgilerimizi anlaşılır kılmak, yani onları kavramların altına yerleştirme mecburiyeti söz konusudur (West, 2005: 43).

Kant felsefesinde bütün kavram ve görüler bütün bilgilerimizin temel bileşenlerini oluşturmakla beraber, *kavramlar olmadan görüler, görüler ise kendilerine tekabül eden kavramlar olmadan bilgiyi veremez*. Kant, görülerimizin kaynağını hissetme/sezgi, kavramların kaynağını ise anlık (duyu veya istençten ayrı olarak var olan bilme yetisi) olarak görür. Bu ilkeler ne birbirine indirgenebilir ne de birbirine tercih edilebilir (Yılmaz, 2012: 97-127). Sezgisel hissetme olmadan hiçbir görü bize verilemediği gibi anlık olmadan da hiçbir görü düşünülemez. Yani o, bunu şu şekilde ifade eder: “İçeriksiz düşünceler boş, kavramsız görüler ise kördür.” Anlık hiçbir şeyi görüleyemezse bile hissetme hiçbir şeyi düşünemezse bile bilgi dediğimiz kavram her ikisinin sentezinden oluşur. Kant deneyime dayanan veya empirik görüye, hissetme yetisinden anlığın kavramları aracılığıyla düşündüğü ve her şeyi soyutlayarak ulaştığını iddia eder. Arı/salt görüye ve tezahürün formuna da empirik görüden hissetmeye ait her şeyi ayırarak ulaşır. Tezahürün salt formunun, hissetmenin sağladığı tek a-priori şey olduğunu ifade ederek, bu salt formların da mekân ve zaman olduğunu iddia eder (Yılmaz, 2012: 97-127).

Bergson, Kant'ın hata ettiğini çünkü aklı tek otorite kabul ettiğini söyler. Oysa akıl dışında da bilgi yetilerimiz vardır ve o da sezgidir. Biz onunla hayatı, şuuru ve süreyi idrak ederiz. Eğer idrakimizi kendi kaynaklarına döndürürsek (yani sezgiye döndürürsek) başka yetilere gerek kalmaksızın yeni bir bilgimiz olacaktır (Bergson, 1986: 9, 10). Kant, bilginin maddesi ile şeklini

ayrı şeyler olarak görmüştür. Zekâ ise ona göre ilişkiler kurma yeteneğiydi. Bizde mevcut olan formlara dışarıdan gelen bilginin maddesine şeklini vermek suretiyle bilgi ortaya çıkıyordu. Ama ilişkiler kuran kalıplar nasıl meydana geldi? Kant'ın bunu açıklayamadığı iddia edilmiştir. Ayrıca Kant, zihnimizin sürekli değiştiği fikrine yabancı olduğu gibi “sürenin” varlığını tanımıyor ve zamanı da mekândan ayırmıyordu. Bütün bunlara bağlı olarak **numen**'e (kendinde şey) ait bir sezginin olduğuna inanmıştı. Bergson'a göre Kant'ın epistemolojisi, bilgi ile hayatı birbirinden tamamen koparıyordu. Oysa hayat hakkındaki fikirler ile bilgi hakkındaki fikirler birlikte gitmeli ve birbirini tamamlamalıdır (Gündoğan, 2010: 39, 40). Comte, **numeni** tanımamızın imkânsız oluşu hakkındaki Kant'ın fikrini daha ileri götürerek numen denilen bir şeyin mevcut olmadığını, böyle bir tasavvurun abes olduğunu ve metafizik bir rüyadan ibaret olduğunu söylemiştir (Topçu, 1968: 21).

Burada, her ne kadar çağdaş epistemoloji bağlamında yer alsa da Alvin Goldman'a bir parantez açılması gerektiği kanaatindeyim. İlmî bir dışsalıcı/naturalist ve natüralizmi de süreç güvenilirliği açısından benimsediğini öne süren Goldman, görü, içgörü, duyumsal/algısal görü veya sezgi anlamındaki bir görüye ilişkin olarak farklı bir pencere açar. O, veritistik açıdan güvenilir bir doğrulama fikrinin, nesneleri veya bilgiyi reel olarak deneyimlemenin peşindedir. Kavramsal bir analizde sezgi metodunu benimser. A-priori bir sezginin felsefi analizleri değerlendirme yöntemi olduğuna katılır ancak bunun, felsefi metodolojinin tam olarak a-priori şeklinde olması gerektiğine katılmadığını ifade eder. Alvin Goldman'ın bilgi tanımlama tarzlarından biri de onun, yalnızca doğru inanç (fakat yine de o bu tür bir tanıma zayıf bilgi/weak knowledge der) olarak da tanımlandığına dairdi. O,

kavramsal analizlerle, bilimsel deneylerle ilgili sezgiyi inanç veya bağımsız bilgi tarafından geçersiz kılınmadıkları sürece kolay bir şekilde inanç üretme eğiliminde olan bir durum olarak görür (Goldman, 2002: 43-47).

Alvin Goldman bu bağlamda şöyle bir soru sorar: "Şimdi birisi, 'C olayının', 'K kavramının' bir temsili/anlaşılma biçimi olduğu bir sezgiye sahip olduğunda, bu sezgi C'nin, K'nın bir temsili olduğu iddiası için kanıt olarak öne sürülebilir mi?" Başka bir ifadeyle, bu sezgisel durum veya temsilin ortaya çıkması, doğal olarak doğurduğu C'nin, K'nın bir temsili olduğu inancını haklı kılar mı? Goldman, bunun filozoflar tarafından genel olarak varsayılan bir şey olduğunu düşünür ve bununla sorununun olmadığını söyler. Ayrıca bunun gerekçelendirmeye ilişkin süreç güvenilirliği yaklaşımıyla da iyi bir uyum içerisinde olduğunu belirtir. O, böyle bir inancın gerekçelendirilmesinin nedeninin, bu inancın oluşturulduğu sürecin genel anlamda güvenilir bir süreç olmasından kaynaklandığını belirtir. Ona göre genel anlamda inançlar, bu şekilde sezgiler vasıtasıyla meydana getirildiğinde, bu inançlar doğru olarak kabul edilir. Ona göre "C", doxastik failin, "K kavramının" içeriğini somutlaştırmaya yardımcı olur (Goldman, 2002: 43-47). Ancak Goldman, bazı zamanlarda sezgilerin yoldan çıkıp amaç dışı olarak kullanılabileceğini iddia eder. Bir sezgi, K'nın kendisinin bir ifadesi olarak değil de doxastik failin K kavramına ilişkin semantik teori tarafından üretildiğinde, bu durumda sezgi, kolay bir şekilde yanılabılır. Ancak ona göre sezgi, K kavramının kendisinin, kendiliğinden uygulanmasından kaynaklanıyorsa, sezgi ve ürettiği inanç, genellikle doğru kabul edilecektir (Goldman, 2002: 43-47).

Goldman, "sezgiler, içsel algısal deneyime benzer şekilde anlaşıldığında, onları a-priori garantiler olarak düşünmek için artık hiçbir nedenimiz yoktur." der. (Goldman, 2002: 43-47). Alvin Goldman'ın kavramsal sezgisel analizlerle problemi yoktur. Hatta bunların, çoğu zaman doğruluğa felsefik bir analiz açısından yol açabileceğini söyler. Fakat onun derdi, a-priorinin gerçek manada bir garantilemeye yol açacağına gücünün yetmemesidir. Bu yüzden süreç güvenilirliğini benimser. Bu konuya yönelik olarak da şunları ifade eder: "Sezgisel olarak oluşturulmuş inançların a-priori olarak garanti edildiği önerisini reddetmenin bir başka nedeni, sezgilerin önerme içeriklerinin ne zorunlu olarak doğru ne de zorunlu olarak yanlış olmasıdır." (Goldman, 2002: 43-47).

Descart'ın insan bilgisi hususundaki anlayışı zihinsel manadaki bilinç ile sıradan bir biçimde görme arasındaki bir karşılaştırmaya giden oldukça uzun bir felsefi geleneğe dayanmaktadır. Onun en temel iddialarından birisi de zihnin, duyuşsal uyarıların müdahalelerinden kurtarıldığında Allah tarafından kendisine verilmiş birtakım doğruları dolayimsız bir kavrama ya da görme gücüne doğuştan sahip olduğuna dairdir. O, görü/sezgi kavramı ile duyularımızın sürekli bir biçimde dalgalanan durumunu ya da imgelememizin şeyleri birbirine karıştırarak inşa ettiği aldatıcı yargılardan ziyade açık bir zihnin kavradığı şeyle ilgili hiçbir şüphe bırakmayacak kadar seçik bir kavrama anlayışını kastettiğini ifade eder. O görü veya sezgi dediğimiz şeyin, yalnızca aklımızın ışığıyla ilerleyen açık ve dikkatli bir zihnin kavrayışı olduğunu ifade eder. Ona göre herkes, kendisinin var olduğunu, düşünebildiğini, üçgenin sadece üç kenarı bulunduğunu ve bir kürenin yalnızca bir yüzeyinin mevcut olduğunu zihinsel olarak görebilme kabiliyetine sahiptir (Cottighnam, 2002: 99, 100).

Descartes'e göre görü, sadece aklın ışığından gelen saf ve yönelmiş bir ruhun şüpheye yer vermeyecek kuşatıcı bir kavrama faaliyeti biçiminde algılanır. Bu çerçeveden görü, açık-seçik, kuşkusuz ve yalnızca aklın doğal ışığı vasıtasıyla başka da herhangi bir araç olmaksızın meydana gelen bir idrak etme faaliyetini ifade eder. Ona göre görü, bir açık-seçik kavrama faaliyeti olduğundan elde edilen sonuçların yanlışlık taşıması mümkün değildir (Çıvgın, 2013: 187-199).

John Locke bilgiyi, görüsel (intuitive) bilgi, ıspat (demonstrative) bilgi, duyu (sense) bilgisi ve vahye (revelation) dayalı bilgi şeklinde dört kısma ayırır. O, *ilk iki bilgi çeşidinin apaçıklık ve kesinliğin kaynağı olduğunu*, üçüncüsünün olasılık veya kanaate dayandığını, dördüncü tür bilginin ise iman veya inancı gerektirdiğini iddia eder. John Locke'a göre görüsel (intuitive) bilgi veya inançlar, başka türlü aracı ideaların desteği olmadan yapılan doğrudan bir karşılaştırma ile iki idea arasındaki bağdaşma veya bağdaşmazlığın algısıdır (Didier, 2009: 35, 36). Ona göre görülerimize dayanan bilgi apaçık bir bilgidir. Bu kesinlikten daha ötesinin hayal edilemeyeceğini her fail kendi çapında hisseder ve bu bilgiler asla inkâr edilemez. Ona göre her soyut idea apaçık bir yapıya sahiptir. Zira görülür tarzdaki soyut olan her idea aynı zamanda öteki ideaların bütününden ayrı, seçik ve başka hiçbir ideayla asla karışmayan bir yapıya sahiptir. Ona göre açık ve seçik olan bütün idealar aynı zamanda apaçıktır. Örneğin, o, “kendi eserimiz olan soyut ideaların apaçık idealar olduğunu; bizlerin, varlıklar arasında öz varlığımızın görüsel bilgisine sahip olduğumuzu iddia ettiğimizi” ifade eder (Didier, 2009: 35, 36).

Schopenhauer'a göre "algı bilgisi", sadece kavram bilgisinin menşei değil, aynı zamanda bütün gerçek ve hakiki bilgi unsurlarının

en iç çekirdeğini de ifade eder. Ona göre dolayısıyla, kavrama dayanan ve bunun yanı sıra hakiki bilginin zemininde "algı bilgisi" mevcuttur. Temelde mevcut olan, kavramsal veya soyut bilgiler değil, algıdır. Çünkü o, her kişinin gerçek bilgisinin temeli ve gerçek kavrayışının, kavramları veya soyut bilgiyi içermediğini, algılanan şeyleri, kesinlikleri ve kesinlik derecelerini içerdiğini iddia eder (Dursun, 2010: 17-28). Buradaki kavramsal bilginin temeli olarak bahsi edilen algı, Kantçı bir manada görü (anschauung) olup, kavramlarla mukayese edildiğinde, kavramların oluşmasında temelde yer alan, onlar gibi birer tasarım olan ve onlara göre birincil diye nitelenen tasarımlardır. Kavramlar ise ikincil tasarımlardır. Yani, Schopenhauer'un ikincil tasarım biçimleri olarak ifade ettiği kavramlar, Kantçı manada, tasarım biçimleri olarak görünümlere göre nispeten daha yüksek tasarımlar olup onlarla bağlantılıdır (Dursun, 2010: 17-28).

Husserl, görü (anschauung) kavramına farklı bir perspektiften bakar ve görüleri genel anlamda iki kısma ayırır: **Salt açıklayıcı/aydınlatıcı görü ve doğrulayıcı görü.** *Salt açıklayıcı olan görüler*, daha önceden bilinip sonrasında ise gerçekleştirilmek suretiyle doğrulanan görü biçimidir. Örneğin; başımı kaldırdığımda karşımda bir çiçek göreceğimi zaten biliyorum. Fakat, başımı kaldırıp çiçeği gerçek anlamda algılamadan önce onu kendime açık edip aydınlatmam ve beklentimi sağlamlaştırmam, salt açıklayıcı bir görü olarak kabul edilir (Taşkın, 2021: 151-168).

Doğrulayıcı görü, salt açıklayıcı veya aydınlatıcı görüden daha farklı bir şekilde beklentinin gerçek deney veya tecrübeye doluma (içerik) kavuşması şeklindedir. Yani Husserl, aydınlatıcı görüde olay veya nesnenin kendisinin sunulmadığını, sadece kendilerinin sunulmasını/verilmesini beklememizi şuurumuzda

aydınlık kıldığımızı iddia eder. Fakat, doğrulayıcı görüde olay/nesne, başka türlü herhangi bir şeye gerek kalmadan kendisi olarak oradadır. Husserl, dolumun yalnızca doğrulamanın meydana geldiği yerde söz konusu olabileceğini söyler (Taşkın, 2021: 151-168).

Derin Bir Görüsel Bilme Biçimi Olarak Bergsoncu Sezgi

Bir bütün olarak gözden geçirildiğinde Bergson'un felsefesi bir dualizm olarak karşımıza çıkar: **Madde-hayat, içgüdü-zekâ, mekân-zaman, ruh-beden, statik toplum-dinamik toplum, insani ahlak-toplumsal ödev ahlakı vb.** Bu ikilikler içerisinde en orijinal ve merkezi olan kavramlar ise *içgüdü-zekâ* ikiliğinden ortaya çıkan *sezgi* kavramı ile mekân-zaman ikiliğinden ortaya çıkan *süre* kavramlarıdır. Bundan dolayı onun felsefesi, süre ve sezgi felsefesi olarak da bilinir (Gündoğan, 2010: 53, 54). Henri Bergson'un felsefesi topyekün incelendiğinde, birtakım temelleri veya bağlantıları olan (süre, bilinç, zekâ, hareket, metafizik, hayat hamlesi vb.) sezgiyle karşılaşıldığı görülür ve onun felsefesinde sürenin genel akışı içerisinde sezgi kaçınılmaz bir rol oynar.

Onun felsefesinin gerçeklik alanıyla ilgili düşünüldüğünde şu kanaate varılır ki Bergson'un ana eksenı süredir. O halde, yeni baştan ve daha yakından soralım: Süre nedir? Bergson, süre dediği gerçekliğin ne olduğunu ilk eseri olan *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*'nin ikinci bölümünde ve *Süre ve Zamandaşlık* kitabında başlı başına olmak üzere hemen hemen her eserinde detaylı izah etmiştir (Kök, 2001: 28). Bergson'dan önce zaman (süre) fikri şu haldeydi: "Kant'a gelinceye kadar zaman kavramının felsefede yeri yoktu. Dünyanın *tekevvünü* ile hayatın gidişinde, daimi değişmelerde kâinatın esas kanunu olduğunu ve böylece aslı bir

ehemmiyeti bulunduğunu eski Yunan filozoflarından yalnız Herakleitos görmüştü. Fakat arkasından kimse gitmediği için zaman fikriyle hayli uğraşılsa da bunu yalnız varlık ve dünyanın tekevvünü realitesinde kullanmakla kalmışlardır.” (Bergson, 1986: 12).

Bergson, süreyi, şuur tarafından yaşanmış olan ve bizde biricik realite olan bir olgu olarak ele almıştır. Eski filozofların bahsettiği cevher (substance) ne ise Bergson’un süre dediği şey de odur (Topçu, 1968: 31). Ayrıca, Bergson, aynı zamanda süreyi de sezginin temeli gibi görerek **süre-gerçeklik ve sezgi** üçgeninde bir hakikat paradigması elde etmeye çalışmıştır. Buna göre saf süre ancak iç içe girebilen, birbirinde eriyen, nicelikle hiçbir ilişkisi olmadan sadece nitelikler halinde bulunan bir değişmeler ardı ardınlığı, ayrı bir cinstenliktir. Bu özellikleriyle onu bir melodinin notaları gibi bir süre içerisine geçmiş bir nitelikler çokluğu olarak duyar ve algılarız (Kök, 2001: 28, 29). Süre, Bergson’un metodu olan sezginin elde ettiği en doğru gerçekliktir. Bizim içsel hayatımıza ait olan süre, geçmişin halde devamı ve geleceği kemiren bir zaman olarak anlaşılır. Hakiki zaman olan süre tam bir değişiklik, bölünemez bir süreklilik ve ölçüye gelmez bir niteliktir (Gündoğan, 2007: 29).

Bergson’un bir yaşama ve sezgi filozofu olmasının yanı sıra bir süreç filozofu da olduğu rahatlıkla söylenebilir. Henri Bergson’un sahip olduğu derin bilgi (kültür ve felsefe) mirası onu süre (zaman) ve mekân gibi spesifik konularda adeta yorum geliştirmeye ya da ürün vermeye mecbur bırakmıştır. Özellikle geçmişe dönük olarak Zenon’un, günümüze daha yakın olarak ise Einstein’ın zamanla ilgili paradigmaları hakkında çeşitli görüşler ortaya atmıştır. Bilindiği üzere Henri Bergson, süreyi mekânın

prangasından kurtararak onu daha canlı ve süregelen bir işleyiş olarak telakki etmiştir. Aslında sezgi ve süre onda birbirini tamamlayan iki önemli kavramdır. İç deneyin bize verdiği süre tek gerçekliktir ve eski filozofların *cevher*’i (substance) mesabesindedir. Bergson’un *Süre ve Zamandaşlık* adlı eseri, Einstein’ın görecelilik (rölativite) teorisine bir cevap niteliğinde yazılarak yayınlanmış önemli eserlerinden biridir. Bu eserinde, *hayat hamlesi*, *yaratıcılık*, *hürriyet* gibi kavramlarla da birlikte düşünülen *süre*, asli gerçekliktir. Hatta metafizikte olduğu gibi Bergson için de bir töz aramak gerekseydi bu muhakkak surette süre olurdu. Hiç şüphe yoktur ki süre, Bergson’a göre iç hayatımızın sürekliliğiyle uygunluk halindedir. Bu süreklilik, aslında süreden başka bir şey değildir. **Süre, Bergson’un metodu olan sezginin elde ettiği en doğru gerçekliktir.** Bizim içsel hayatımıza ait olan süre, geçmişin halde devamı ve geleceği kemiren bir zaman olarak anlaşılır. Sürenin dışında bir de mekânda düşünülen zaman vardır ki buna metafiziksel zaman denir. “Hakiki zaman olan süre, tam bir değişiklik, bölünemez bir süreklilik ve ölçüye gelmez bir niteliktir. Mekânda tasavvur edilen zaman ise olayları mekânda cereyan eden şeyler olarak düşünen ve bundan dolayı onu ölçmeye kalkanların düşündüğü matematik zamandır. Söz gelimi, bir yerden bir yere giderken “üç saat geçti” deriz. Aslında eşyada geçen hiçbir şey yoktur.” (Gündoğan, 2007: 29; Topçu, 1968: 37).

Süre ve sezgi birlikteliği H. Bergson’un eserlerinde çoğunlukla vurgulanan iki ana çıkış yoludur. Bir bakıma sezgi, gerçeğin, yani sürenin içine yerleşmiştir; çünkü bir şeyi bilmenin en önemli yolu, o şeyin ayrılmaz bir parçası olmaktır. Bunun dışındaki bilme yöntem ve kaynakları olarak düşünülen akıl ve deneyim, sembolik ve kavramsal mahiyette görünüşe ait bir bilgi verirken, sezgi öze ait bir bilgi kaynağı olmaktadır (Gündoğan, 2010: 103).

Bergson’a göre gerçeklik sürekli oluş halinde olan süreçtir. İnsan, süreç olarak gerçekliği, her ikisi de içgüdünün evrimiyle ortaya çıkan zekâ (anlak) ve sezgi yetisiyle bilir. Evrim sürecinde hayatta kalma aracı olarak ortaya çıkan zekâ homo faber’in (alet yapan insanın) sezgi ile homo sapiens’in (akıl taşıyan insan) yetisidir. Bu iki yeti, iki ayrı bilgi türü ortaya koyar: Zekâ, bilimsel bilgiyi; sezgi ise felsefi-metafizik bilgiyi üretir (Ulaş, 2002: 206). Bergson, sürenin kapsayıcı özelliğine vurgu yaparak, “her şey tek bir nokta halinde saf sürede toplanır; bu o kadar katıksız bir küçük noktadır ki hiçbir düşünür onu anlatamaz; ben de bu yüzden ömrüm boyunca anlaşılmadan kaldım.” (Hançerlioğlu, 2000: 154) diyerek sürenin evrensel ve anlaşılması güç boyutuna nazarları çevirmektedir.

Bergson, olguların genelleştirilmesiyle değil, “bütünleştirici deneyim” ile ilgilenir. Böyle bir deneyim ile ilgilenmek, felsefeyi doğrudan doğruya bilinene yani hayatın bizzat kendine bağlamaktır. Bir bilgi türü olarak sezginin felsefe tarihi boyunca tanımına ilişkin pek çok açıklama ortaya konulmuştur. Sezgiye ilişkin yapılan analizlerde şu hususlar belirleyici olarak öne çıkarılmıştır:

Bir şeyin birden açılması. Bir bağlantının birden, doğrudan doğruya aracısız bulunması (keşfedilmesi) yakalanması. Gidimli düşünmenin usavurmasının tersine, bir bütünün bir bakışta dolaysız kavranması; sezme, sezip keşfetme. Sezgi, içgüdü ve anlığın bir birleşimidir. O, gerçeği birden kavramada içgüdüden yararlanır; anlık da içgüdüde uyku halinde olan bilinci uyandırır ve onu tutkularından kurtarır. O halde sezgi, kendi bilincine varmış içgüdü (Akarsu, 1988: 158, 159) ya da saf görüdür (Gündoğan, 2010: 103).

Bergson açısından sezgi, mutlak olanı elde etmek için harcanmış bir gayret olarak ortaya çıkan, içten bilme ve kavrama olarak adlandırılır (Bergson, 1998: 8). Bu yüzden Bergson, felsefi analizlerinde sezginin bu işlevini göz ardı eden ve bilgiyi salt duyu ve deneye indirgeyen pozitivistleri, insanı tek yönlü olarak ele

almalarından dolayı suçlar. Bergson'a göre insanın sosyal yönü olmakla birlikte, insanın sosyal yönü, toplumsal bir sözleşmeyle oluşan çerçeveden ibaret değildir. Sosyolojinin bunu söylemeye hakkı yoktur. İnsanın bireysel ve psikolojik bir yönü de vardır. Bu yüzden, Bergson'a göre mesele bütüncül olarak ele alınmayarak yöntem hatası yapılmıştır. Ona göre pozitivizmin tezleri sadece zekâ alanında geçerlidir. Oysa hayat ve şuur alanında bambaşka bir durum söz konusudur. Burada akıldan ziyade sezgi geçerlidir (Bergson, 1986: 11). Henri Bergson, bilginin kaynaklarından biri olarak düşündüğü sezgiyi, aynı zamanda bilimsel serüvenin yol almasında adeta bir dayanak noktası olarak görmektedir. Ona göre icatların kökeninde, *birdenbire içe doğan ılık* da denilen sezginin yadsınamayacak kadar ciddi bir etkisi vardır.

Sezgisel bilgi kavramından bahsedince akla metafizik bilginin gelmemesi mümkün görünmemektedir. Böyle bir bağlantıyı çağrıştıran durum, kişiyi saf, apaçık bilgiye ulaştırması nedeniyledir. Deneyimlerin ötesinde olan, yani bizi aşan bilgileri rasyonel düzeyde hemen her zaman temellendirmek söz konusu olamaz. Böyle bir durumda kuşkusuz imdadımıza sezgisel bilgi yetişmektedir. Sezgi bilgisine olan ihtiyacımız, aklımızın acziyet girdaplarına takıldığı zamanlarda söz konusu olur. Sezginin metafizikle olan ilişkisi araç-amaç yönünden ele alınabilir. Bizler, eğer ortada bir metafizik bilgi olduğuna kanaat getiriyorsak, bu bilginin kendisi amaç, bu bilginin algılanışında kullanmış olduğumuz sezgisel anlamdaki yetimiz ise araç olarak düşünülebilir. Bize metafiziğin kapısını açan ve mutlak bilme imkânını sağlayan sezgi, hayatın her alanında sıkça başvurduğumuz bir bilme yöntemidir. Hatta Bergson'a göre bilimde, sanatta, metafizikte

büyük icatların çoğunun kaynağında sezgi bulunur (Gündoğan, 2010: 104).

Bergson'a göre bir yanda bilimsel bilginin matematiksel yöntemle doğrulanıp anlaşılabilceği bir madde alemi vardır; diğer yanda bilimsel bilgi ve matematiksel yöntemle anmanın yetmediği ve derin mahiyetinin keşif ve idraki, metafizik bilgi gibi ayrı bir bilgi isteyen bir hayat alemi vardır. Bu alemde determinizm geçerli değildir (Bergson, 1986: 11). Oysa metafizik, felsefesinin amacını, var olanların gerçek doğasını belirlemek ve var olanların anlamını, yapısını ve ilkelerini ortaya koymak olarak hedefini belirlemeye çalışır (Cevizci, 2007: 52). Bu meyanda metafizik, varlığın asıl anlamına inmek olarak hedefini tayin eder. Bergson, sezgi bilgisiyle metafiziğin imkânını ortaya koymaya çalışmaktadır. O, bir bilgi türü olarak sezginin mutlak olanı elde etmede harcanan gayretten ibaret olduğunu belirtir. Bergson sezgiyi, kendinde tek olan, buna bağlı olarak da dile getirilemez şeyle bir olmak için kendimizi o şeyin içine yerleştirmemizi sağlayan bir tür anlıksal duygudaşlık olarak tanımlar (Bergson, 1998: 8).

Bergson'da sezgi, içgüdü ve zekâ olmak üzere iki bilme vasıtasının dışında, mutlak olanı ve metafiziğe ait olanı bizim bilmemizi sağlayan en temel bilme içimi olarak ortaya çıkar. Sezgi, içgüdü ve zekâdan farklı olmakla beraber hem içgüdü hem de zekâdan faydalanır. İçgüdünün ve zekânın bir sentezi olarak düşünülen sezgi, gerçeği dolaysız kavramakla içgüdüden ve zekânın içgüdüyü tutkularından kurtarması ve içgüdüde uyku halinde olan bilinci tam olarak uyandırmasıyla da zekâdan faydalanır (Bergson, 1986: 231). Sezgiyle ilişkileri noktasından içgüdü ve zekâ Bergson felsefesinin önemli kavramlarıdır. Bergson'un sisteminde içgüdü ve zekâ yeteneklerinin önemi, sağladıkları bilgiler arasındaki farktan

kaynaklanmaktadır: Bir tarafta madde vardır ve onun bilgisini araştırmak zorundayız. Buradaki aletimiz zekâdır. Diğer tarafta hayat vardır ve onu da tanımak istiyoruz. Bu tanımadaki aracımız ise sezgidir. Sezgi, içgüdüye muhtaçtır çünkü içgüdüde adeta bir kâhin bilgisi mevcuttur. Ayrıca mekân için zekâyâ, süre için sezgiye; durağan ve sabit durumlar için zekâyâ, oluş ve hareketlilik için sezgi ve bilim için zekâyâ, metafizik için sezgiye başvurmak zorundayız (Gündoğan, 2007: 63). İçgüdü hayvana, zekâ insana mahsus yeteneklerdir. İnsan ile hayvan arasında da bir mahiyet farkı vardır. Aynı fark neden içgüdü ile zekâ arasında da olmasın? Böyle bir soruya Bergson'un cevabı şudur: "İçgüdü'nün izlerini taşımayan bir zekâ olmadığı gibi etrafında bir zekâ çevresi bulunmayan bir içgüdü de yoktur. (...) Somut her içgüdü zekâ ile somut her zekâ da içgüdü ile karışiktır." (Gündoğan, 2007: 64). Öyleyse içgüdü, hayvan ile artık kesintiye uğrayan bir yetenek değil, insanda da devam eden bir yetenektir. Zaten içgüdüden faydalanmayan bir sezgi olmadığı için aksi durumda insanda sezginin açığa çıkması imkânsız olacaktı (Gündoğan, 2007: 64).

Bergson, sezgisini, metafizik, ahlak ve mistisizm gibi başka alanlarda da işlevsel olarak kullanır. Bergson, *Ahlak'ın ve Dinin İki Kaynağı*'nda;

"... ne derse desin genel olarak yalnızca gördüğü ve dokunduğu şeyleri var olarak kabul etmeye alışmış bir insanlıkta, ne kadar büyük bir değişim olurdu. Bu şekilde bize gelecek bilgi belki de ruhlardaki en aşağı şeyin, tinselliğin son derecesinin bilgisi olurdu. İnsanların çoğunda rastlanılan ama çoğu zaman sözde soyut ve etkisiz kalan bir öte dünya inancını canlı ve etkin bir gerçeğe dönüştürmek için daha fazlasına gerek kalmazdı. Bunun hangi ölçüde hesaba katıldığını bilmek için insanların nasıl zevke atıldıklarına bakmak yeterlidir: Zevkte, hiçlikten elden geldiği kadar bir şeyler koparma olasılığı ya da ölümü küçümsemenin bir yolu görülmeseydi; ona bu ölçüde bağlanılmazdı. Gerçekte, ölümden sonra yaşayacağımıza emin olsaydık, kesinlikle emin olsaydık, başka

hiçbir şey düşünemezdik. Zevkler sürerdi ama donuk ve renksiz olarak. Çünkü yoğunlukları sadece onlara gösterdiğimiz dikkattir. Bu zevkler sabah güneşinde ampullerimizin ışığı gibi solardı. Zevk sevincin gölgesinde kalırdı.” (Bergson, 2004: 156).

Diyerek yalnızca görüngüler dünyasına sığ bir biçimde takılıp kalmanın anlamsızlığına işaret eder. Bergson, sezgiyi sadece felsefi bir model olarak bırakmamış, epistemolojik plandaki mistisizme taşımış bulunmaktadır denebilir. Yani, suje ile obje ya da onun temsilcisi arasındaki bağı kuran, mistik sezgi hareketinin kendisidir. Gerçi Bergson’a göre gerçek mistisizm, “nadir bulunan bir cevher” ve “özü gereği istisna bir haldir.” Gerçekleşen bir olgu olarak onu yaşayan mistikler, hayata eklenen çabaları sayesinde maddenin direncini kırıp Allah’a ulaşmayı başarmışlardır. Öyle ki başkalarının da yürüyebileceği bir yol açmışlardır (Kök, 2001: 143). Bergson’a göre şuurlu bir varlık için var olmak değişmekten, değişmek, olgunlaşmaktan, olgunlaşmak da sonsuzca kendi kendini yenilemeden ibarettir. O halde biz, olgunlaşan bir varlık olarak hiç kesilmeksizin sürekli olarak kendimizi yenileyerek revize etmekteyiz. Yaptıklarımızın varlığımızdan çıkması gibi varlığımız da yaptıklarımızdan meydana gelir. Ona göre yaratma bir ileri hareket ve atlamadır; her yaratmada bir heyecan vardır. Peygamberler ve büyük ahlakçılar, fertte bir ahlak heyecanı oluşturmuş ve insanlığı kendilerine doğru çekerek onu kendi yolunda yenilemeye sevk etmişlerdir (Suner, 1967: 54).

Mistiklik (veya mistisizm), duygu ve sezgi üzerine kurulmuş bir öğreti veya inançtır; aklın bizi aldatıcı ve sathi bir dünyaya mahkûm etmesine karşın, sadece duygunun sonsuzluk fikrine yükselttiğini tasavvur etmektedir (Kök, 2001: 78, 79). Aslında Bergson’un mistisizminden *gizemciliği* anlamak mümkündür ve sezgiciliğin bir başka boyutu gizemciliktir. Gizemcilik sır ya da

efsun olarak da algılanabilir. Gizemcilik, bilginin en güvenilir kaynağının, akıl (us), duyu deneyimi ya da bilimsel yöntem değil, sezgi olduğuna inanan bir eğilim olarak ortaya çıkmaktadır. Gizemci, dolaysız ve doğru bilgiye sistematik zihinsel etkinlik ya da duyu deneyimlerine dayanmayan dolaysız bir farkına varışla ulaşıldığını iddia eder. Gizemcilik kavramı, "içsel ışıık", "tinsel yeniden doğuş", "tüm anlığı aşan dinginlik", "adlandırılmaz ad" gibi durumlara atıflarda bulunur. Daha genel olarak ifade edersek gizemci, sezgisel olarak algılar, bütünsel durumlar karşısında bütünsel tepkiler verir (Honer vd., 2003: 200). Gizemcilik akımına göre akıl ve mantık tek başına doğru ve mistik bilgiye ulaştırmaz; bunun için sezgi gereklidir. Gizemci, dolaysız ve doğru bilgiye sistematik ve zihinsel etkinliğe ya da duyu izlenimlerine dayanmayan dolaysız bir farkına varışla (sezgi) ulaşıldığını iddia eder (Honer vd., 2003: 162).

Bergson, hakikat anlayışına paralel olarak görece bilginin madde konusunda varlığını kabul etmekle beraber asıl bilginin (mutlak'ın bilgisinin) içten bir kavrayışla, yani sezgiyle mümkün olabileceğini savunur. Böyle bir bilginin, mutlak'ı bize apaçık gösterebileceğini öne sürer. Einstein'ın rölativite teorisine karşı yazdığı *Süre ve Eşzamanlılık* adlı eserinde de rölativistleri tenkit ederek onların meselenin özüne inemediklerini belirtir. Einstein'ın teorisinde söz konusu olan zamanın matematiksel zaman olduğunu, teorisinin bu konuda geçerli olabileceğini ama gerçek süre alanında geçerli olamayacağını belirtir. Hakiki süre durdurulamaz bir akıcılıktır; yakalamak istediğimiz anda ellerimizden kayıp gider (Bergson, 1986: 12, 13). Gerçek zaman olan süre somuttur ve bizim yaşantımızın ürünü olan şuur tarafından deneyimlenen zamana karşılık gelir. Bu zamana Bergson, süre demektedir. Süre ölçülemez;

şuurun deneyimlediği sürenin bilgisine biz sezgi ile varırız (Öztürk, 2007: 1). Bergson'a göre hayat evrimi vülger evrimcilerin dediği tarzda mekânist, rastlantısal, niceliksel değişmelerle değil, niteliksel oluşmalarla ilerler. Evrim kör bir tesadüfler toplamı veya basit bir adaptasyon olmayıp önceden bilinmeyecek tarzda oluşur (Bergson, 1986: 13, 14). İnsan ile hayvan arasındaki mahiyet farkını ortadan kaldıran Darwin'in evrim görüşüne karşı Bergson, insandaki ruhi tarafı yüceltmek suretiyle Darwin Teorisi'nin sarsıntısını teskin etmiştir. Ona göre biz kendimizi hayvansal dünyadan bir parça olarak merhametsiz bir hayat mücadelesinin hükmü altında düşünmekten hoşlanmayız. (Gündoğan, 2007: 43, 44).

Bergson'un bilim düşüncesinin de onun sezgi anlayışıyla ilişkisinin olduğunu ifade edebilmek mümkündür. Onun bilim anlayışı, özellikle biyolojide ortaya çıkan determinist-mekânist evrimci anlayışın tersinedir. Ayrıca bilimlerin işleme biçimi, hareket halindeki durumlardan hareketsiz görünüşler elde etmeye yönelik olduğu için Bergson'un yöneldiği hakikat alanını bozucudur. *Bergson'un yöneldiği hakikat alanı, hayatın kendisidir. Hayattan anlaşılan, şuur tarafından kavranan ve tamamen insanın iç dünyasında devam eden süre ve oluş ile mekândan bağımsız olan hareketlilik. Bir bakıma bu hayat biyolojik değil ama psikolojiktir.* Zira bahsedilen hareketlilik, oluş veya iç dünyamızda devam eden süre, çözümleme yoluyla değil de içeriden sezgi yoluyla kavradığımız bir gerçeklik alanıdır. Aslında bu yeni alan, yani içimizde geçen süre, kendi kişiliğimizdir. Kişiliğimize ilişkin bir bilme edimi aynı zamanda psikolojiyi hesaba katan bir bilme edimidir. Bundan dolayı Bergson, *psikolog bir filozof olduğu gibi felsefesi de psikolojik temellere dayalı bir yaşama felsefesidir.* Hatta

onun felsefesi için “metafizikle nihayetlenen bir psikolojidir” de denebilir (Gündoğan, 2007: 50, 51).

Bergson, *Ahlak'ın ve Dinin İki Kaynağı*'nda, sezginin kaynağının yaşamsal harekette olduğunu gösterir:

“Sezgi, artık insanın kendi varoluşunun bilincine varması değildir, yaşamsal hareketin kendi kendinin bilincine varmasıdır. Ama bu bilincine varma yalnızca insanda gerçekleşebilir; çünkü yalnızca o, bakışını dinamikliği içinde süreye yönelttiği ölçüde varlığın kendi dışındaki eğilimleriyle ilişki kurabilir.” (Deleuze, 2006: 31, 33).

Sezgi bilginin kaynaklarından biridir; bir başka ifadeyle, bilgiyi elde etmede yani müşahade etmede kullanılan yollardan biridir. Bergson'a göre sezgi (intuition) başka şeylere başvurmaksızın, bir şeyin bizzat kendi bakımından bilinmesi metodudur ki böyle bir bilgi gerçek ve mutlak bir bilgidir (Keklik, 1990: 264). “Mantıkçı Pozitivizmin”² egemenliğini sürdürdüğü bir dönemde Bergson, sezgiyi mutlak bir bilgi olarak görmektedir.

Bergson, sezgiyi bir düşünme yöntemi olarak ortaya koyar. Onun yöntemi böylece usçuluğa karşı çıkan tam anlamıyla öznelci bir sezgicilik olur. Bu bakışla Bergson, M.Ö. 5. yüzyılın o sürekli akış fikrini, Heraklitos'un “her şey akıp gider” görüşünü iç dünyamıza da uygular. Bergson'a göre insan zihni, bu sürekli akıp geçen gerçekliği kavrayacak yapıda değildir çünkü gerçeklik arı oluşumdur. Süreklilik ve bilinmezlik onun başlıca niteliğidir;

² **Mantıkçı Pozitivizm:** Klasik pozitivistizmin, bilimsel empirizm ya da bilimsel pozitivistizm olarak da bilinen 20. yüzyıldaki devamı; 1- Hakiki önermelerin bilimin yöntemleri tarafından doğrulanabilir önermeler olduğu, 2-Etiğin, metafiziğin ve teolojinin önermelerinin doğrulanabilir ve dolayısıyla anlamlı olmadığı, 3- Mantık ve matematiğin önermelerinin anlamlı olmakla birlikte, doğruluklarının deneyim ve gözlem yoluyla değil, fakat analiz yoluyla ortaya konduğu, 4- Felsefenin görevinin metafizikle uğraşmak olmayıp analizle meşgul olmak olduğu tezlerinde ifadesini bulan 20. yüzyıl düşünce hareketi. bkz. Cevizci, A. (2007). *Felsefe*. (1.Baskı). Bursa: Sentez Yayınları, s. 570, 571.

durağanlık ve parçalılık ondan uzak durumdadır. O daha çok bilinen ile bilen arasındaki bir uyumu, bir yakınlığı ortaya koyar. **Böylece ruhbilimsel bir temele ulaşır: Tanıyan ben’le tanınan ben’in özdeşliği söz konusudur. Sezgi, aynı zamanda şeylerin içine işler, bir çeşit duygudaşlıkla şeylere nüfuz eder.** Bergson, farklı bir tanımında sezgiyle ilişkili şu ifadeleri kullanır: “Sezgi diye aslında, kendisinde tek olarak dolayısıyla açıklanamaz olarak bulunan şeyle buluşmak için bir nesnenin içine girmemizi sağlayan duygudaşlık türüne deriz.” (Afşar, 2001: 365). Kullanılan sezgi metodu yalnızca bilimle kalmaz, aynı zamanda bilinenin adeta zerrelere de nüfuz eder. Bu duruma şöyle de bir temsil verebiliriz: Bu, sadece nesneleri “akıl” ya da “kalp dünyamızda” misafir etmekle değil, aynı zamanda aklımızı ya da kalbimizi onların dünyasına misafir etmekle mümkün olur. Sezgi, sadece felsefe yaptığımız zamanda değil aynı zamanda hayatımızın her safhasında farkında olsak da olmasak da kullanılan bir yöntemdir.

Sezgisel bilgi, tümevarımsal ya da tündengelimsel entelektüel çabaların kısmen dışında içsel yetilerle ya da içgörü dediğimiz yetiler sayesinde kavranan bir bilgi kanalıdır. Antik felsefeden günümüze kadarki süreçte adını ne koyarsak koyalım (idea, ilham, metafizik, kalp gözü) sezgicilikle dolaylı ya da doğrudan muhatap olmuşuzdur. Bilimde, sanatta, metafizikte, kısacası hayatın her alanında aslında sık sık sezgiye başvuruyoruz. Büyük icatların çoğunda sezgilerimizin payı vardır. Öyleyse sezgi, kaynağı karanlık kalan ve anlaşılması imkânsız bir bilme yolu değildir. Hayatın ve somut yaşantıların içinden çıkar. Bergson, bu meyanda sezginin zaman ve mekân üstü bir kavram olmadığını şu sözleriyle veciz bir tarzda ifade etmektedir: “Sezgiye varmak için

duyular ve şuur alanının dışına çıkmaya gerek yoktur.” (Gündoğan, 2007: 93, 94).

Sezgicilik, genel olarak her türlü bilginin dolayısıyla da bilgeliğin doğrudan ya da dolaylı olarak entelektüel süreçlere ve akıl süzgecinden geçmiş yargılara dayandığını savunan anlayışa karşı cephe alarak, açıklık ve kesinlik veren doğrudan ve aracısız kavrayışı ön plana çıkaran tavidir. İnsanın kendisini uygun bir biçimde aktif etmesi koşuluyla, bilgi edinmek için doğal bir yeteneğe sahip olduğunu; insanın, doğru olduklarını bir akıl yürütmede bulunmaksızın dolaylımsız bir sezgi, aracısız bir kavrayışla bildiği bazı ilkeler bulunduğunu iddia eden sezgiciliğe göre sezgisel bilgi, kesinliğinden ötürü diğer bilgilerin temeli ve dayanağı olmak durumundadır (Cevizci, 2005: 1428).

Bergson, bilgi görüşünde kuru bir akılcılık ve bilimciliğe karşı çıkıp bunun yerine sezgiyi temele alıp bilincin her zaman bir şeyin bilinci olduğunu, bizim doğrudan ve aracısız olarak yalnızca kendi tecrübemizi bilebileceğimizi ve dolayısıyla en iyi ve en yetkin bir biçimde kendi bilinç akışımızı ve süreyi idrak edeceğimizi belirtmiştir. Bu ise kavramsallaştırılabilen bir bilgi değildir. Bu, akıl ve analiz yoluyla değil de ancak yaşanarak veya sezgi yoluyla bilinebilir (Cevizci, 2005: 232).

Bergson için bilmenin birbirinden bütünüyle ayrı iki yolu bulunmaktadır. **İlki**, bilimde ve onun uzantısı olan teknolojiye en ileri düzeyine ulaşan, zamansal ve uzamsal bağları içerisinde her şeyi somut ve durağan görmeye eğilimli olan, dahası, buna yazgılı da olan zekâyâ dayanan çözümleyici yoldur. **İkincisi** ise özdeş-özdeşleyim ya da “içten duyma” yoluyla şeylerin özüne dolaysız, doğrudan doğruya ulaşan, şeyleri devingenliği içinde bütünlüklü

kavrayan aracısız sezgidir. Kuşkusuz ilk yol, insanlığın şu yeryüzünde tutunmasını sağlar; bize çekip çevirebildiğimiz, zaman ve uzam olarak sınırları belli ayrı nesneler, yönetilebilir birimler halinde bölünmüş bir dünya sunar. Ancak zekâyâ dayalı bu yol, sürenin ancak sezgiyle kavrayabilen kesintisiz akışını görmezden geldiği için şeylerin özsel gerçekliğine yaklaşamaz. Bu bağlamda Bergson'un felsefeye ilişkin tüm çabasının, bütün her şeyin ardında yatan gerçeklik olarak gördüğü süreye ilişkin *sezginin anlamı ve sonuçları üzerine yetkin bir soruşturma* olduğu söylenebilir (Ulaş, 2002: 206).

Kuşkusuz, hayatı anlamada zekâ, his, akıl gibi kavramlar tek başına yeterli değildir. Zekâ başlı başına ne hayatı, ne yaratmayı, ne oluşu, ne süreyi ve hatta devamlı bir oluş halinde bulunan kâinatı anlayabilir. Bunun için yalnız zekâ ile akla dayanan bir felsefe sistemi kurmak mümkün olamaz. Böyle bir felsefi düşünce, mutlak gerçeğe ulaşamaz. Mutlak gerçeğe erişmek için zekâdan başka bir yeteneğe ihtiyaç vardır ve bu yetenek şüphesiz ki sezgidir (Suner, 1967: 379). Bilginin kaynağını akılla, deneyle ve bunların sentezleriyle açıklamanın yanı sıra akıl dışı bir kaynakla da açıklamak mümkündür. Aklın, doğru, kesin ve sağlam bilgiyi veya hakikati veremediğini savunan bu görüşe göre gerçek, doğru, sağlam ve tam bilgiyi ancak, aracısız ve doğrudan bilmeyi içeren sezgi verir. O halde, doğru bilginin kaynağı ne akıl ne deneydir fakat onlardan daha üstün bir güç olan sezgidir. Görüldüğü üzere sezgi en üstün ve en güvenilir bilgi olarak görülmektedir. Sezgicilere göre insan akli sınırlıdır; çünkü insan akli zaman ve mekân içinde deneye dayanarak bilgi elde eder. Böyle bir kaynak bize hakikatin bilgisini veremez. Hakikatin bilgisi ancak anlık sezgiyle olanaklıdır (Çüçen, 2001: 106).

Sezginin çok farklı biçimlerinden bahsedilmek mümkündür: **Ampirik sezgi, rasyonel sezgi, metafizik sezgi, mistik sezgi vb.** Duyusal ve psikolojik olmak üzere iki türünden bahsedilen ampirik sezgi, kaynağında tecrübe bulunan doğrudan bilgiyi veren bir sezgi biçimidir. Duyusal olanı, duylardan gelen doğrudan bir bilgi; psikolojik olanı da bize kendi içimizden gelen duygu ve imajların doğrudan bilgisidir. Rasyonel sezgi, ilişkileri gören ve aklın yapısını oluşturan ilk ilkeleri kavrayan bir sezgidir. Kantçı anlamı içerisinde söz konusu berrak, saf (pure) sezgi, duyarlılığın a-priori formları olan zaman ve mekânla ilgili oldukları için tamamen duylarımıza bağlı olarak ortaya çıkar. Bu anlama göre sezgi, duyarlılığımızın önsel (a-priori) şekillerinden elde edilen verilerden (done) ibaret olarak düşünülmüştür. Yaratıcı ve din ile ilgili hakikatlerin bilgisine yönelik *mistik sezginin* yanında, sanatta, bilimde, teknikte sıkça görülen *keşfedici sezgi* ve *fenomenolojik sezgi* olarak adlandırılan başka sezgi türlerinden de bahsedilmiştir (Gündoğan, 2007: 89, 90).

Sezgi çeşitlerinden bahsedilirken acaba “Sezginin temellerinin oluşumuna katkı sağlayan nedir?” sorusu aklımızı meşgul etmektedir. Kuşkusuz, Bergson’un felsefesi bir bütün olarak düşünüldüğünde onun, süre, bilinç, hürriyet, zekâ, içgüdü, zaman, mistisizm, hayat hamlesi, madde, bellek ve metafizik gibi kayda değer kavramlarla ilintili olduğu görülür. Çünkü Bergson, felsefesini bina ederken bu temel taşlar olarak da ifade edilebilecek kavramlardan sık sık bahsetmiştir. Hatta kimi zamanlar bu kavramlarla sezgi arasında bir geçişkenlik olduğu görülmekte kimi zaman ise sezgiye eşit ya da onun bir parçası oldukları anlaşılmaktadır.

Sonuç

Bakmakla görmek arasında bir fark olduğu gibi yalnızca duyumlamak, algılamak, sezmek veya dolaylımsız bir şekilde hissetmek arasında da ciddi bir fark vardır. Sezgi veya görü kavramı, karmaşık veya aldatıcı bir yargı olmaktan ziyade zihnin açık bir biçimde ve doğrudan algılayabileceği seçik yargıdır. Şimdi görü kavramından genel manada ve sezgiye dair olarak ne kast edildiğini bazı epistemologların ve Bergson'un görüşleri noktasından kısmen karşılaştırmalı olarak vurgulayalım: Kant'ın epistemoloji anlayışına göre görü kavramı, fenomenler dünyasının zihnimizde bulunan bir temsilidir. Kant'a göre nesnenin kendisini değil, yalnızca zihin dünyamızın onları algılama biçimini bilebiliriz. Ancak yine de onun görü (veya sezgi) anlayışı duyum ve nesnelerle bağlantısı olan empirik manadaki bir görü anlayışının tam karşısındaki bir görüdür. Bergson'a göre görü kavramı, sezgi vasıtasıyla dolaylımsız bir şekilde erişebileceğimiz süreye dayanan bir akışı ifade eder. Zihin ve nesne birbirinden ayrı olmaktan ziyade devamlı bir değişim halinde ilerleyen tek bir gerçekliğin mevcudiyeti söz konusudur. Descartes'a göre görü kavramı, zihnimizde bulunan doğuştaki fikir ve duysal tecrübelerden oluşur; zihin ve beden birbirinden ayrıdır. Oysa Bergson'a göre görü, sezginin yoluyla doğrudan doğruya ulaşabileceğimiz zamansal bir akıştır. Zihin ve bedenin ayrılığı söz konusu değildir, devamlı bir değişim ve dönüşüm içerisinde bulunan tek bir gerçeklik söz konusudur.

Locke'da görü, tecrübelerimiz vasıtasıyla zihnimize akan basit fikirlerden inşa olur. Ona göre zihin, boş bir levha olduğuna göre zihnimiz ancak tecrübeler ile doldurulabilir. O, görüyü, duysal tecrübelerden türeyen, doğru veya yanlış olabilen, nesnelerin gerçek manadaki doğasını vermeye muktedir olamayabilen ve nesnelerin

zihnimizdeki temsili olarak algılar. Oysa Bergson'a göre görü, doğrudan doğruya bütünüyle sezgisel olarak gerçekliği kavramaya yarayan ve nesnelerin gerçek anlamdaki doğasını anlamamıza yarayan bir deneyimdir. Husserl'a göre görü veya sezgi, doğrudan ve saf bir biçimde görüngüler dünyasını kavrama kabiliyetidir. Ön yargılardan ve varsayımlardan arı bir biçimde gerçekliği anlayıp idrak etmemizi temin eder. O, sezgiyi fenomenolojinin temel yöntemlerinden biri olarak görür. Oysa Bergson, sezgiyi mekânsal ve zamansal bir bağlamdan bağımsız süreye dayanan saf ve derin bir bilinç akışı olarak görür. O, sezginin, entelektüel analizden daha ziyade bütünüyle ve doğrudan doğruya kavradığını ifade eder. Mesela, hem Schopenhauer hem Bergson'da sezgi, zaman ve mekândan bağımsız, doğrudan ve topyekün kavrayışa bağlı, entelektüel düşünceden daha da üstün olarak görülebilen bir bilgi kaynağıdır. Ancak temel bir fark olarak Schopenhauer, sezgiyi, irade ile Bergson ise onu, akış halinde bulunan ve süre ile ilişkili saf bir bilinç şeklinde algılar.

Goldman, sezgiye apriori noktasından baksa da bunun gerçek anlamda bir garantilemeye yol açacağına güç yetiremeyeceğini ifade eder; süreç güvenilirliğini benimser. Ona göre sezgilerin önerme içerikleri zorunlu olarak doğru veya yanlış değildir. Sezgiyi temellendirmenin gerekçelendirme ile ilişkili süreç güvenilirliği yaklaşımıyla mantıklı bir uyum içerisinde olduğunu ifade eder. O, her şeye rağmen sezgilerin kaynağının doğuştan zihnimizde bulunan modüller olduğunu iddia eder ve bu modüllerin birtakım çevresel uyaranlara bir cevap olarak aktifleştğini, hızlı ve otomatik bir biçimde inanç inşa ettiğini belirtir. Ona göre farklı türden sezgiler vardır ve bunlar güvenilirlik çerçevesinden farklılık gösterebilir. Yani sezgilerin güvenilirliği, ilişkili modülün çevreye ne derecede iyi bir

şekilde uyarlanmış olduğuna bağlıdır. Sezgilerin bilimsel bilgilere kıyasla daha az güvenilir olduğunu ifade eder. Goldman, sezgiyi bilişsel bir süreç şeklinde algılamak, Bergson, sezgiyi bir çeşit bilinç akışı olarak algılar. Goldman'a göre sezgi, inanç üretmede kullanılırken, Bergson'da sezgi gerçekliği veya hakikati anlayabilmek için bir yöntemdir. Goldman, daha ziyade sezginin güvenilirliğine odaklanmaya çalışırken; Bergson, sezgi kavramının doğasına ve gerçekliğine odaklanmaya çalışır.

Bergson ile modern düşünce dünyasında öne çıkan sezgisel bilgi, bilginin imkânı dâhilinde söz konusu olabilecek ve kayda değer bir öneme haiz bilgi kanalıdır. Pozitivizmin verilerine şiddetle karşı gelen sezgicilik, insani ve manevi değerlerin önemini vurgulamıştır. Sezgicilikte; dinamizm, oluş, hareket, yaratma ve metafizik çok sık dile getirilen kavramlardır. Çünkü, sezgiciler genelde rasyonel düşünceye güvenmez, kuru bir akılcılık ve bilimciliğe karşı çıkıp bunun yerine sezgiyi temele alırlar. Sezgiciler, insanın, doğrudan ve aracısız olarak yalnızca kendi tecrübelerini bilebileceğini ve dolayısıyla en iyi ve en yetkin bir biçimde kendi bilinç akışını idrak edebileceğini belirtmişlerdir. Sezgi bize gerçekliğin şemasını değil, bizzat kendisini bilme imkânı verir. Bergsoncu sezgicilikte bir şeyi bilmenin iki yolu vardır: Bu yollardan birincisi, bizi bilinecek nesnenin çevresinde hareket ettirir. Oysa ikincisi, nesneye nüfuz etmemizi sağlar. Birinciden elde edilen bilgi sadece gözlemsel bakış açısına bağlıdır; dolayısıyla bu bilgi göreceli bir bilgidir. Buna karşılık ikincisinde, nesneyle doğrudan bir temas içinde olur ve herhangi bir bakış açısının sınırlamalarından kurtuluruz. Burada nesneyi gerçekte olduğu şekliyle kavrarız. Bunlardan ilki analiz, ikincisi ise sezgidir.

Süre ve sezgi birlikteliği Bergson'un eserlerinde çoğunlukla vurgulanan iki ana çıkış yoludur. Bir bakıma sezgi, gerçeğin yani sürenin içine yerleşmiştir; çünkü bir şeyi bilmenin en önemli yolu, o şeyin ayrılmaz bir parçası olmaktır. Bunun dışındaki bilme yöntem ve kaynakları olarak düşünülen akıl ve deneyim, sembolik ve kavramsal mahiyette görünüşe ait bir bilgi verirken; sezgi, öze ait bir bilgi kaynağı olmaktadır. Bergson'un düşüncelerinden, felsefenin temel sorunları adına hayatı da içine alan bir evren görüşü, bu evren görüşüne uygun bir epistemoloji ve nihayet bir yaratıcı sorunuyla birleşmiş bir ahlak ve din görüşü çıkarmak mümkün görünmektedir. Bütün bunlar metafiziğin mümkün olduğunu göstermeye adanmış, kendi zamanında bir fizik dönüşümünün yaşanmasını da sağlamış çabalardır. Pozitivizm çerçevesinden bakıldığında Bergson'un koyu materyalist ve pozitivist bir felsefenin girdabına batmadığı iddia edilebilir. Yaptığı pozitivizm eleştirisi bunu kanıtlar niteliktedir. Felsefeye olan hakimiyeti, ince tahlil yeteneği, metaforik benzetmeleri, bilim adamlığı ve sanatkâr kişiliğiyle Bergson, çok fazla anlaşılamayan ama okunurken zihni esrarlı bir seyahate çıkaran yönleriyle ileride daha çok okunacaktır.

REFERANSLAR

Akarsu, B. (1988). Felsefe Terimleri Sözlüğü. İstanbul: İnkılap Kitabevi.

Albayrak, M. B. (2016). Kant'ın Kopernik Devrimi. Bilim ve Gelecek, 143, 2-9.

Bergson, H. (1986). Yaratıcı Tekâmül. (Çev. M. Ş. Tunç). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Bergson, H. (1998). Metafiziğe Giriş. (Çev. B. Karacasu). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Bergson, H. (2004). Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı. (Çev. M. Yakupoğlu). (1. Baskı). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Cevizci, A. (2005). Felsefe Sözlüğü. İstanbul: Paradigma Yayınları.

Cevizci, A. (2007). Felsefe. (1.Baskı). Bursa: Sentez Yayınları.

Cottingham, J. (2002). Descartes Sözlüğü. (Çev. Aliye Kovanlıkaya vd.). Ankara: Doruk Yayınları.

Çıvgın, A. G. (2013). Descartes'da Görü, Muhakeme Ve Metot:'Aklın İdaresi İçin Kurallar Ekseninde Bir Çözümleme. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, 14(24), 187-200.

Çüçen, A. (200). Felsefeye Giriş. Bursa: Asa Yayınları

Deleuze, G. (2006). Bergsonculuk. (Çev. Hakan Yücefer). İstanbul: Otonom Yayıncılık.

Didier, J. (2009). John Locke. (Çev. Atakan Altınörs). 1. Baskı, İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

Dursun, Y. (2010). Schopenhauer'de Algı/Görü Bilgisinin Soyut Bilgi İle İlişkisi. Flsf Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, (9), 17-28.

Goldman, A. I. (2002). Pathways to Knowledge: Private and Public. Oxford University Press.

Gündoğan, A. O. (2007). Bergson. İstanbul: Say Yayınları.

Gündoğan, A. O. (2010). Felsefeye Giriş. İstanbul: Dem Yayınları.

Hançerlioğlu, O. (2000). Felsefe Ansiklopedisi (Cilt 3). (3. Baskı). İstanbul: Remzi Kitabevi.

Honer, S. M., Hunt, T. C., & Okholm, D. L. (2003). Felsefeye Çağrı: Sorunlar ve Seçenekler. (Çev. Hasan Ünder). Ankara: İmge Kitabevi

Keklik, N. (1990). Felsefede Metafor: Felsefi Problemlerin Metafor Yoluyla Açıklanması. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi.

Korlaelçi, M., & Türer, C. (2012). Felsefe tarihi. Ankara: Ankuzem Yayınları.

Kök, M. (2001). Mistik Dünya Görüşü ve Bergson. İstanbul: Dergah Yayınları.

Öztürk, K. (2007). Henri Bergson'da Süre. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Ankara.

Suner, S. (1967). Düşüncenin Tarihteki Evrimi. İstanbul: Fatih Matbaası.

Taşkın, F. (2021). Husserl'in Temel Kavramları. Dört Öge, (19), 151-169.

Topçu, N. (2011). Bergson. (5. Baskı). İstanbul: Dergah Yayınları.

Ulaş, S. E., & Güçlü, A. B. (2002). Felsefe Sözlüğü. Ankara: Bilim ve Sanat

West, D. (2005). Kıta Avrupası Felsefesine Giriş: Rousseau, Kant ve Hegel'den Foucault ve Derrida'ya. (Çev. Ahmet Cevizci). İstanbul: Paradigma.

Yılmaz, E. (2012). Kant'ın Teorik ve Pratik Felsefesinde Hüküm ve Nesnellik. Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi, (32), 97-127.

BÖLÜM IV

Cemil Meriç'in Eğitim Anlayışı

Hüseyin ÖZTÜRK

Cemil Meriç Kimdir?

Kızı Ümit Meriç, bu soruya şu cevabı veriyor: “Gözlerini, hayatını hakikat uğruna feda ederek; nesl-i ati destanlarına bir zafer ve fedakârlık numunesi olmuş olan hakiki bir insandır (Meriç, 1998: 154). Ümit hanımın babası hakkındaki bu çarpıcı ifadesinden sonra Cemil Meriç kimdir sorusuna devam edecek olursak; Cemil Meriç'in esas ismi Hüseyin Cemil'dir. Babası; Mahmut Niyazi, annesi ise Zeynep Ziyet hanımdır. Cemil Meriç'in doğum yeri Hatay Reyhanlı'dır. Doğum tarihi ise; 12.12.1916'dır. Ailesi; Balkan savaşında göçle gelen Yunan muhaciridir. Göç sonrası o sırada Fransa idaresinde olan Hatay'a yerleşmiştir. Cemil Meriç, lise tahsilini Fransız eğitim sistemini tatbik eden Antakya Sultanisinde tamamlanmıştır. Lise tahsilinden sonra memuriyete başlayarak; ilk mektep muallimliği, bucak müdürlüğü ve çeviri bürosunda başkan yardımcılığı yapmıştır (Şentürk, 1031) .

Cemil Meriç, 1940 yılında; İstanbul Daru'l- Fünun Edebiyat Fakültesi'ne girdi ve Fransız filolojisinde okudu.

1941 yılından itibaren yazıları İnsan, Yücel, Gün ve Ayın Bibliografyası gibi dergilerde yazmaya başladı. Üç yıl Elazığ'da iki yılda İstanbul'da Fransızca öğretmenliği yaptı. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Fransızca okutmanlığı yaptı. İleri seviyede Fransızca okuyup yazardı. Bunun dışında kendi deyimiyle Arapça'yı söküyor, İngilizce'yi anlıyordu (Meriç, 1996: 4) .

İstanbul Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümünde Prof. Dr. Nurettin Şazi Kösemihal'in himayesinde dersler verdi. Kösemihal, bir ara yurt dışındayken Bölümdekilerden bazıları hasetlik yüzünden olsa gerek Meriç'e ders verdirmek istemezler. Meriç, bundan çok müteessir olur ve bu konu hakkında şunları söyler. “Derslere henüz başlamadım, sebebi başlamamı istemiyorlar... Herkesi rahatsız ediyorum... Başka bir seyyareden gelmiş gibiyim ve nesli tükenmiş tufan öncesi bir ucube...” (Palgın, 2009: 183) .

Otuz sekiz yaşına kadar çok okudu, çok düşündü az yazdı ve konuştu. Eserlerinden bazıları; Bu Ülke 1974, Ümran'dan Uygarlığa 1974, Mağaradakiler1980, Kırk Ambar1980, Işık Doğu'dan Gelir 1984, Kültür'den İrfan'a 1985, Journal 1,2, Sosyoloji Notları ve Konferanslardır 1997. İletişim Yayınları Cemil Meriç'in bütün eserlerini toplu olarak basmıştır.

Meriç'in 1954 yılında gözlerindeki miyobunun artması sonucu tamamen görmez olur (Ü. Meriç, 1998: 67) . Ama olağan üstü çalışma ve üretme hızı hiç değişmemiştir, kızı Ümit hanım ve öğrencilerinin yardımıyla çalışmalarını ölümüne kadar sürdürdü. 1974 yılında İstanbul Üniversitesinden emekli oldu ve yıllarının

birikimini kitaplaştırmaya başladı. 1984'te, beyin kanaması, ardından felç geçirdi, 13 Haziran 1987'de vefat etti.

Cemil Meriç Nasıl Biridir?

Cemil Meriç, her kesimden öğrencisi olan, hemen her düşüncenin yayın organında yazan, ufuk sahibi bir entelektüeldir. Meriç şahsi fikirlerini öne çıkarmaktan ziyade, her düşüncüyü kendi mantık süzgecinden geçirerek okuyucusuna sunmayı tercih eden bir entelektüeldir. Bu durum okuyucunun fikir dünyasını tarafgir etkilerin altında kalmaksızın geliştirmesine imkân sağlamıştır. Düşünce dünyasını kendi bakış açısıyla değerlendirmiş bu yüzden olsa gerek sıradan bir aydın olarak görülemez. Hiçbir grup ya da hizibin adamı olmamıştır. Bu sayede eserleri herkes tarafından okunabilen bir derinliğe sahiptir. O, kendini hakikat olarak sunma yerine olayları kendi bakış açısıyla değerlendirmiş, hakikatlerin sadece bir yerde aranmasının doğru olmadığını söylemiştir. Belki de bu yüzden Meriç, sade bir insan gibi tasavvur edilemez (Meriç-Çavdar (1998: 90) . Armağan'a göre; Meriç'i tek bir açıdan ele alıp değerlendirmek doğru bir yaklaşım değildir. Onun farklı kesimler tarafından ilgi odağı haline getirilmesi düşüncesinin çeşitliliği, alışılmışın dışında olması gibi hususlar etkili olmuş olabilir. Aslında düşüncelerinin bir çeşit zıtlıkların buluşma noktası olduğunu bize gösterir. Balzac'la İbn-i Haldûn onun dünyasında dostça geçinir. İhvân-ı Safa, risalelerini adeta onunla yeniden yazar. Ali Şeraifi ve Said Nursi, Victor Hugo ve Proudhon, Saint Simon'la Marks, Tevfik Fikret ve Mehmet Akif beraber dostça onun düşünce hayatında yer alırlar (Armağan, 2001: 37).

Meriç, kendini nasıl görüyor? Kendine nasıl bakıp; değerlendirir? 15 Ekim 1978’de yazdığı şu paragraf bu sorunun cevabı için önemli bir ipucu olsa gerek diye düşünüyorum. “Ben bu memleketin ninnileri, ezanları, türküleriyle büyüdüm. Avrupa’ya düşman değilim. İki Avrupa var: Kolonyalist-Kapitalist Avrupa’nın düşmanıyım; ama düşünen, dost olmak isteyen Avrupalının dostuyum. Böyle düşünmemin sebebi de Avrupalı oluşumdan. Avrupa’nın en iyi kafasıyım. Kafa olarak fazla Avrupalıyım çevreme nispetle. Doğu fazla mübalağalı. “Ayıklanmalı!” diyorum. Ben imanımla, dilimle, zevklerimle İslam ve Türk’üm, ama kafaca Avrupalı (Cündioğlu: 2006: 147).

Meriç, Elazığ’dan tanışığı Ahmet Kabaklı ile uzun bir aradan sonra İstanbul’da karşılaşır. Onun gözlerini yitirmesine hayli üzülen Ahmet Kabaklı, Meriç’e Hisar Dergisi’nde yazı yazma teklifinde bulunur. Meriç, Kabaklı’nın bu teklifini kabul eder ve ilk yazılarında biraz ihtiyatlı davranmasına rağmen sonra kendisine hayran geniş bir okuyucu kitlesine ulaşır. Hisarcılar, bu yeni kalem arkadaşını bağrılarına basarlar. Hayranlıkla onu izlerler. Mehmet Çınarlı da onlardan biridir. Mektuplaşmayla başlayan görüşme sonunda yüz yüze dönüşür. Meriç’in Jurnal’lerle ve Sosyoloji derslerinde oluşan malzemeler sonucunda yazdığı yazılar meyvesini verir ve böylece kendisine müptela bir okuyucu kitlesine sahip olur. Hisar Dergisi her ay Meriç’in yazılarını çöle düşmüş bir yağmur damlası gibi tüketmektedir. Üniversitedeki dersleri de artık sona ermiştir. Meriç’in. 1974 yılında bin bir zorlukla ve ümitle girdiği üniversitede 30 yılı aşkın bir süre görev yapmış bir öğretim elamanı olarak emekli olur. Üniversite ona geçimini sağlayacak kadar para, 3-5 yetenekli öğrenci ve diğer bazı akademisyenlerde de olduğu gibi en çokda

hüsrân vermiştir. Meriç, üniversitede anlaşılmak istenmemiştir (Babam Cemil Meriç s. 105).

Cemil Meriç'i farklı kılan, onun bir grubun adamı olmaması, birçok düşünceyi kendinde barındırabilmesidir. Bu bakımdan hemen her kesimden ilgi görmüştür. Başka bir ifadeyle hiçbir hizip ve grupla kendini sınırlandırmamıştır. O, Marksist, Kemalist, İslamcı ve Doğucu olmadığı gibi Batıcı'da değildir. Diğer bazı entelektüellerin aksine; kendi deyimiyle, "Hiçbir kiliseye üye olmadı". Bu ülkede aydın olunabileceğini gösterdi (Palgın: 20091). Cündioğlu, bu konuda Cemil Meriç hakkında şunları söylüyor: "Cemil Meriç mi? Haa, bakınız o benim entelektüel babamdır... Aynı zamanda bulutları delen kartaldı... Düşüncesinin gökkuşağı idi... Üstelik mütecessis ve münzevi bir fikir işçisiydi... Hem de kendi semasında tek yıldızdı (Cündioğlu, 2006: 11). Cemil Meriç'in hayatında tıpkı düşünce evreleri gibi; farklı farklı dönemler olmuştur. Meriç'in kendisi bu merhaleleri; koyu Müslümanlık, şoven Milliyetçilik, Sosyalistlik, Araf, Hind ve 1964'ten sonra sadece Osmanlıyım (Göze, 1975: 7-8; Öztürk- Özmen, 2019: 3891-3902) diyerek özetler.

Cemil Meriç, İttihatçılar istisna tutulursa; Osmanlı Devleti'nin Batı'yı daha çok ilim ve teknolojik gelişmelerde örnek aldığını söylüyor. Osmanlı bu çabasında bizi biz yapan öz değerlerimizde Müslüman Türk kimliğini korumaktaydı. Eskiye barındırdığı için buna karşı çıkan pozitivist aydınlar; Batının bize uymayan her şeyini almaya kalkışmışlardır. Bunlar kimlerdir? Denildiğinde ilk akla gelenler Ahmet Mithat, Beşir Fuat, Hüseyin Cahit, bir ölçüde Ziya Gökalp, Ahmet Rıza ve Tevfik Fikret gibi isimleri sayabiliriz (Korlaelçi, 1986: 267-384) .

Tek Partili Cumhuriyet döneminde özellikle 1928’den sonra; Batıyı tamamen, her şeyiyle örnek alarak; milli kültürümüzü, kişiliğimizi tamamen yitirecek bir yola girildiği görülür. Bu dönemin parolası devrin Maarif Vekili Hasan Ali Yücel’in ifadesiyle; “Eskiği unut, yeni yolu tut, Türklüğe umut sen ol çocuğum” dur. Ruh kökü kurutulan çocuk Türklüğe nasıl umut olabilecektir? Cemil Meriç, haklı olarak tüm bunları eleştirir. Şair Tevfik Fikret’in Türk gençliğine örnek gösterdiği oğlu Haluk, Avrupa’ya gidip; fen tahsili yapacak dönüşünde Anadolu’ya ışık saçacaktı. İngiltere’ye Mühendislik tahsili için giden Haluk, kaldığı Protestan ailenin yanında Hristiyan olur. Türkiye’ye dönmeyip Amerika Birleşik Devletleri’ne gider. 1967 yılında öldüğünde; Orlando kentinde Presbiteryen kilisesi başpapazı idi (Doğan, 2007: 13) . Eskiği unutan çocuktan bundan başka ne beklenebilir? Burada suçlu; unutan değil, unutturanlardır. İşte Cemil Meriç’in eserleri böyle çarpıklıklara işaret ettiği için bu milletin insanları tarafından seviliyor.

Cemil Meriç’in ilk yazısı 1928 yılında Hatay’da Yeni Gün Gazetesi’nde çıktı. Sonra Yirminci Asır, Yeni İnsan, Türk Edebiyatı, Yeni Devir, Pınar, Doğu ve Edebiyat dergilerinde yazar, Hisar dergisinde “Fildişi Kuleden” başlığıyla sürekli denemeler yazdı. Meriç, gençlik yıllarında Fransızca’dan tercümeğe başladı. Hanore de Balzac ve Victor Hugo’dan yaptığı tercümelerle kuvvetli bir mütercim olduğunu gösterdi. Batı medeniyetinin temellerini araştırdı. “Kültür; kaypaklığı, müphemiyeti ve seyyaliyetiyle Avrupa’dır” tespitinde bulundu. Bu konuda Olcay Yazıcı’nın Ümit Meriç’le söyleşisi şöyle: Bize Cemil Meriç’i anlatır mısınız? “Gülü tarife ne hacet, ne çiçektir biliriz!” diye bir sözümüz vardır. Bence artık Cemil Meriç’i anlatmanın, tarif etmenin zamanı geçmiştir. Çünkü Cemil Meriç, tariflerin ötesine geçmiştir. O eserleri ile bugün

aşağı yukarı 500 bin kişilik bir okur kitlesine ulaşmıştır. Bir teşbihle söylersek, Cemil Meriç bir çiftçidir, vatan sathına, Anadolu bozkırına düşünce tohumlarını saçmıştır ve o tohumlar şimdi onlarla, yüzlerle yeşeriyor, filiz verip, boy atıyor.

Benim de hocam olan kızı; Prof. Dr. Ümit Meriç’e göre; bu çiçekler, topraktan çıkmış, boyatmışlardır. Bu bakımdan Cemil Meriç’in artık okurlar cemaatini tanımak, biraz da onun üzerinde durmak lazım. Artık okurlardan, yazara gitme zamanı gelmiştir. Bu okurlar cemaati ile ilgili olarak benim çok özel gözlemlerim var. Bunlardan en önemlileri de, edilen telefonlar, gönderilen mektuplar. Babamla ilgili anma toplantılarında bir araya gelen genç nesiller, 1997’nin Aralık ayında Tarık Zafer Tunaya kültür merkezinde, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür Dairesi tarafından düzenlenen toplantıdaki konuşma metinleri İz yayınları tarafından kitaplaştırıldı. Adı da ilginç, “Cemil Meriç ve Bu Ülkenin Çocukları.” Bu okurlar cemaati ile iki senedir temasımızı hiç kaybetmedik. Ayda bir defa toplanıyor, bazen Cemil Meriç’in eserleri üzerine, Cemil Meriç’ten alınan ilhamla yeni olaylar üzerine görüş ve fikir alış verişinde bulunuyoruz.

Cahit Koytak’ın yazdığı ilginç bir şiir var. Adı “Son Osmanlı” Cemil Meriç. Okurlarını daha yakından tanımak için, Tarık Zafer Tunaya’daki toplantıya katılan, 17 yaşındaki Şükran Çatak’ın yazdığı mektubun ilk sayfasını okumak istiyorum: “Sayın Ümit Meriç Yazan, güzel paylaşımlara, dorukta mutluluk ve duyumlara vesile olduğunuz için teşekkürler. Kendimi hala bir rüyanın içinde hissediyorum. Ve oradan sesleniyorum şu an size. Fakat sanırım her şey gerçek, rüyadaki gibi eksiksiz ve güzel. Ve en önemlisi artık başrollerden birini de ben oynuyorum. Sizinle, Cemil Meriç günlerini paylaştık. Teneffüs ettiğimiz havayı, kitabı, tarihi,

heyecanları paylaştık. Yüreklerimiz tek bir yürek oldu. Beynimizi büyüttük o gün. Yüreklerimizle birlikte fikirlerimizi, ülkülerimizi, heyecanlarımızı da büyüttük. Tüm bunları harflere, kelimelere, cümlelere hapsettım. Onları seslere bağladım. Ben yeni heyecanları da yine seslere, kelimelere kilitleyeceğim. Benden yeni sesler gelecek kulaklarınıza.”

Bir de defterim var, Cemil Meriç’in şeref defteri. Defterin ilk sayfasına 4 Mayıs 1997’de kızıma hitaben şöyle bir şey yazdım: “Sevgili Hazal, bu defter Cemil Meriç’in fatihi olduğu serdengeçtilerin defteridir. Ona sahip çık. Çünkü bu liste, sana bırakacağım mirasın hepsinden daha önemli, daha ölümsüz ve daha anlamlıdır. Deden, bu ülkede bir düşünce aristokrasisi yarattı. Bu listede onların şeref listesini bulacaksın” Daha sonra bu deftere çeşitli isimler, Cemil Meriç’le ilgili duygu ve düşüncelerini yazdı. Onlardan birini size okumak istiyorum.

Mimar Sinan Üniversitesi Sosyoloji Bölümü öğrencisi, Mahmut Çalışır’ın yazdıkları şöyle: “Seni tanımakla başladı her şey. Sen kopardın kızılca kıyameti. Akıllar seninle durdu. Kara zindanda doğan güneş sendin. Mağaradan seninle çıktım. Görmeyen gözlerim, seninle görür oldu. Aşk neymiş, acı çekmek neymiş, fikir neymiş seninle tanıdım. Şuurumun lambalarını yakan sensin... Seni tanıdıktan sonra vatansız, kimliksiz kaldım. Seni tanıdıktan sonra ruhum boyalı bir kuş oldu. Şimdi ben göçebe bir serseriyim. Havarisiz İsa’yım... Seni tanımadan önce önümde iki kapı vardı. Biri cinnet, biri ölümdü. Şimdi üçüncü bir kapı var: O aşk kapısı... Kitaplar yaralarımın şifa olmaz oldu. Artık ben de karar verdim kitap olmaya. Seninle büyütüyorum acımı, hüznümü ve kendimi... Ben dergâhtan kovulan dervişim. Körler seninle görür oldu. Sağırklar seninle duydular. Dilsizlerse şimdi hatip!” (Meriç-Çavdar, 1998: 63).

Bir başka öğrenci, Yusuf Emre'nin yazdıkları ise şöyle: "Utaniyorum ismini yazmaktan, fikrin devasa insanı. Bu nesil adına. Bir sarmaşık gibi sarıldım, âşık olduğum kitaplarına. Bu aşkın büyüsünü bana kim yaptı? Bilmiyorum. Ama böyle bir büyüye nesil olarak muhtaç olduğumuzu biliyorum. Sen dünyaya hiç bir zaman kör bakmadın. Bizler ise açığözlerimizle kör yaşadık. Yıllarca bilgiye, kültüre karşı aç yaşadığımız için, hislerimizi de kaybettik. Okumamakla ve kitaba yabancı kalmakla, en şiddetli zulmü kendimize reva gördük. Ruhaniyetin karşısında şimdi biz utanmayalım da, kimler utansın? Kazanma adına hiç bir şeyini boşa kaybetmedin. Seninle bir defa daha, yoklukta varlık cilvesinin sırrını anladık. Med-cezire maruz kalan sıkıntıların dalgalar gibi sahilindeki kayalara vuruyor. Ama sen aşınmadan, kızın ellerinden tutarak, yoluna devam ediyordun. Biz ise kıymetini bilemediğimiz zaman sermayesinin yokluğundan şikâyet ettik durduk. Az da olsa yürüyebilseydik, duranların haline ağlamayı öğrenecektik. Fakat şimdi kendi halimize bile ağlayamıyoruz. Kapalı gözleriyle kitaplara selam sarkıtıyordun. Son anlarında kapalı şuurunla, Muhammet Sevgilim diyordun. Ağzından çıkan son cümleyi duyduğumda, iliklerime kadar titrediğimi hissettim. Ağlamadım dersem, yalan olur. Şuurunun kapalı olduğu bir anda bile, Muhammed Sevgilim diyordun. Yaşasaydın, söylediğin bu cümle için sana köle olmaya razı olurum..." (Meriç-Çavdar, 1998: 75) . Bunlar gibi daha yüzlerce mektup var. Bütün bunlar şunu gösteriyor ki, Cemil Meriç'in Anadolu bozkırına saçtığı tohumlar artık bugün çınar gibi boy atıyor.

Eğitim Nedir Ne Değildir?

Cemil Meriç'in eğitim anlayışına geçmeden önce eğitimin ne olduğu konusuna kısaca değinmek gerekirse; Türk Dil Kurumunun

Türkçe Sözlüğünde eğitim; belli bir bilim dalı veya sanat kolunda yetiştirme, geliştirme ve eğitme işi. Çocukların ve gençlerin toplum yaşayışında yerlerini alabilmeleri için gerekli bilgi, beceri ve anlayışları elde etmelerine, kişiliklerini geliştirmelerine yardım etme, terbiye, eğitim bilimi (TDK, 2005: 605) şeklinde ifade edilmektedir.

Eğitim Terimleri Sözlüğünde ise eğitimin tanımı şu şekillerde yapılmaktadır: Yeni kuşakların, toplum yaşayışında yerlerini almak için hazırlanırken, gerekli bilgi, beceri ve anlayışlar elde etmelerine ve kişiliklerini geliştirmelerine yardım etme etkinliği. Önceden belirlenmiş amaçlara göre insanların davranışlarında belli gelişmeler sağlamaya yarayan etkiler sistemi. Belli bir konuda, bir bilgi ya da ilim dalında yetiştirme ve geliştirme. Her kuşağa, geçmişin bilgi ve deneylerini düzenli bir şekilde aktarma ya da kazandırma işi. Eğitim felsefesi, eğitim psikolojisi, eğitim tarihi, eğitim programları özel ve genel öğretim metotları, öğretim teknikleri, yönetim, denetim, eğitim ve öğretim alanlarını karşılamak üzere öğretmen, yönetici ve eğitim uzmanı yetiştirmek amacıyla düzenlenen bütün kurslara ve bu kurslarla ilgili bilimsel çalışmalara verilen genel ad (Oğuzkan, 1981:46) olarak ifade edilmektedir.

Terminoloji açısından eğitim kavramına bakacak olursak; bu konuda şunları ifade edebiliriz: Bugün terbiye ilmi olarak ifade edilen ve çocuk eğitimi anlamına gelen pedagoji kelimesi Grekçedir. Aynı şekilde eskilerde; pedagog kelimesi de Antik Yunan'da çocukların gözetim, bakım ve eğitimi ile ilgili olarak görevlendirilmiş kölelere verilen bir sıfat olarak ortaya çıktığı söyleniyor. Bu yüzden pedia kavramını ilk kullananların Yunanlılar olduğu sanılıyor (Öymen, 1978: 8) . Eğitim, Arapça terbiye;

Fransızca ve İngilizce Latince educatio'dan türetilmiş olan education'dur (Akarsu, 1978: 66).

Osmanlıcada; Arapça Çocuk anlamına gelen tıfıldan ilham alınarak pedagojiye önceleri “ilm-i terbiye-i etfal” denmiştir. Aynı şekilde Meşrutiyet döneminde kullanılan “ilm-i terbiye” ve “fenn-i terbiye” de aynı anlam köküne dayanmaktadır. Eğitim karşılığı kullanılan terbiye; Arapça ilim ve edep öğretme, çocuğu besleyip büyütme, yeteneklerine göre geliştirme sanatıdır (Çankı, 1954: 659).

Çocuk dünyaya bazı potansiyel yetenekleri ile geldiği için, ömrünün sonuna kadar eğitime, eğitilmeye ihtiyaç duyar (Mengüşoğlu, 1971: 42). Yine; çocuk, yeteneklerini kendi kendine geliştirme kabiliyetine sahip değildir. Bu özelliği ile insan başkalarının desteğine ihtiyaç duyar. İşte eğitimin böyle bir ihtiyaçtan doğduğunu söylemek mümkündür (Öztürk, 1998: 3). Çocuğun yeteneklerinin gelişmesi ne kendiliğinden olabilir ne de bu gelişme tek bir kişinin işidir (Öztürk, 2023: 46).

Cemil Meriç'in Eğitim Görüşünü Etkileyen Faktörler

Cemil Meriç'in eğitimle ilgili düşüncelerinde İbn Haldun'un rolü büyüktür. Haldun'da eğitim, yetenek ve alışkanlık kavramlarına dayanmaktadır. İbn Haldun'un eğitim anlayışı; okullarda okutulacak derslerle ilgili teklifi, kullanılacak metotlar ve dil öğrenimiyle ilgili görüşleri Meriç'in eserlerinde şu şekilde yer almaktadır. Her hareket yahut düşünce, hareket edenin devamlı olarak tekrarı, bir beceri kazandıran kişiye zihin ne kadar bâkir, ne kadar işlenmemiş ise; ona herhangi bir meleke kazandırmak o kadar olur. Daha önce kazanılmış bir maharet kazanmayı güçleştirir. Mesela usta bir terzinin aynı zamanda usta bir marangoz veya dülger olması yahut bir insanın kendi dilini iyice öğrendikten sonra başka bir dil

öğrenmesi nadirde olsa. Bu durum insan zihnini geliştirerek düzenli düşünmeye yöneltir.

Bilgi ve zanaat aynı cinsten maharet ve kabiliyetin eseridir. Zorunlu ihtiyaçlar giderilmeden lüks ihtiyaçları karşılayacak sanatlar doğamaz. Bilgi de öyle; o da içtimai tekâmülün oldukça ileri bir merhalesinde ortaya çıkar. O da diğer zamanlar gibi; sosyal bir ihtiyacı karşılamak için gelişir ve en çok şehirlerde boy gösterir. Yazarın dil öğrenimi ile ilgili görüşleri de çok dikkate değerdir. Gramer kaidelerini ezberleyerek bir dile hâkim olunmaz. Konuşmak, okumak, parçaları ezberlemek suretiyle hâkim olunur (Meriç, 2013: 157). İbn Haldun'un asırlar öncesinden günümüz eğitim sisteminde kullanılan metotları tespit etmesi İslam medeniyeti açısından gurur vericidir. Kendi zamanında Batıda engizisyon mahkemelerinde bilim adamları yargılanırken, kitap şeytan kabul edilirken İslam medeniyetinde eğitim psikolojisi ve sosyolojisi metotlarıyla ilgilenen düşünürlerin olması iftihar edilmesi gereken bir durumdur.

Cemil Meriç'e Göre Osmanlı'da Eğitim

Ona göre Osmanlı eğitimin önemini ve gerekliliğini gayet iyi bilir. Osmanlıda eğitimin, ilmin ve aydının yeri başka hiçbir şeyle doldurulamaz. Âlim hem itibar gören biridir hem de toplumun vicdanıdır. Halife üstünde fetva vardı. Padişah bir icra vasıtasıydı, ezeli hakikatin icracısıydı. Kanunun, Şeriat'ın temsilcisi olan fetva ve ulema karşısında padişah bir hiçti. İslam'da teokrasi yoktur çünkü Avrupa'nın aksine Osmanlıda ruhban sınıfı yoktu. Tek imtiyaz, ilmin imtiyazıydı. Bu sebeple kimse ayrıcalıklı olmayıp herkese eğitim hakkı tanınırdı. Bunun dışında ehliyet ve liyakat sahibi olan herhangi biri de hak ettiği mevkie gelebilirdi (Meriç, 2013: 243).

Batıda eğitim görmek sadece üst tabakanın işi iken; Osmanlı her tabakadan bireylerin eğitimine önem vermiş, herkese eğitim görmeleri konusunda imkân sağlamıştır. 1789 Fransız İhtilaline kadar Batıda eğitim zenginlerin işi iken; yani burjuva ve aristokrasi eğitim görebilirken Osmanlıda eğitim herkese açıktı. Bernard Lewis ve Romanyalı Panait Istrati, Osmanlıyı överek; dünyanın en özgür diyarının Osmanlı olduğunu belirtirler. Allah’a ve padişaha çatmadıktan sonra orada her şeyi yapmanın serbest olduğunu belirtirler. Panait, birkaç kendi devletine yabancılaşmış aydın dışında keşke çağdaş Avrupalı derbeder Istrati’nin açık kalpliliğine sahip olsa (Meriç, 2013: 209).

Cemil Meriç’e göre Türkiye’deki Üniversite Eğitiminin Mahiyeti

Meriç, devrimler sonucu geçmişten bağı tamamen koparılmaya çalışılan bir ülkede üniversitenin kurulamayacağı görüşündedir. ”Hiçbir zaman bir üniversite olmadı Türkiye’de. Üniversite bir eşkıya çetesi. Sarsılacaklar diye elele vermişler. Mazisini inkâr eden bir ülkede üniversite kurulamaz. Herşey dünya görüşüne yani içtimai şuura dayanıyor. Medeniyetler için deri değiştirmek öldürücüdür.” (Meriç, 2013: 407).

Çocuklarımı edebiyat fakültesine vereceğimi işitenler yüzüme acıyarak bakmışlardı. Halkın sesi hakkın sesiymiş. Bir ufunet yuvasına biricik kızını telleyip pullayıp teslim etmek belahatını gösteren, şikâyet hakkını kaybetmiştir. Ötede Batının bitpazarlarından toplanmış kırık dökük, eski püskü, yalan yanlış bilgi kırıntılarını ışığa koşan gençliğe Süleyman’ın sofrası gibi sunmaya kalkışır. Ama hukukun kökü var. Hukuk medrese yani bir parça biziz. Medeni kanun, diliyle mecellenin devamı. Kıyafeti ve tedaileri ile Roman filolojisi. Hangi Roman, hangi filoloji? Ne Doğu

ne Batı. Memleketin beyni üniversite. Filoloji, Batıya açılan kapı. Batıya değil batağa. Denize inci serpen deli İbrahim, çocuğunu o musibet yere gönderen babanın yanında Aristo'dur (Meriç, 2013: 272).

Üniversiteler sözüm ona özgür düşüncenin ifade hürriyetinin yuvasıdır. Üniversitede okuyan öğrencinin ne hususiyete sahip olması gerekirken onları yetiştirme gayreti içinde olan akademisyenlerin düşüncelerini ifade etmekten çekinmesi farklı görüşlere tahammülsüz olması düşünülemez. Kendi özgür iradesinden değil de kurulu düzenin kendisine çizdiği sınırların fikir savunuculuğunu yapan bir akademisyenin vasıfsız, zavallı birinden farkı yoktur (Meriç, 2013: 304).

Üniversitelere bu kadar eleştirel bir gözle bakan Meriç, medreseleri de değerlendirmekten geri durmaz. Medresenin köklü ve sağlam temellere oturan hedefleri olan samimi bir kurum olduğunu savunurken; üniversitenin bundan yoksun olduğunu söyler. Üniversitelerden beklentisi cemiyet meselelerine ışık tutacak bireyleri yetiştirmesidir. Bir medeniyet davası olmayan üniversitelerin bunu yapması nasıl mümkün olabilir? Medresenin dayandığı kökleri, davası, dalı, çiçeği ve meyvesi vardı. Tanzimat aydını ve devlet adamı Cevdet Paşa'yı medrese yetiştirdi. Üniversite ise adeta nesillerin idrakten mahrum yetiştirildiği, düşünmekten yoksun bırakıldığı bir yer olarak ifade etmektedir.

Meriç'e Göre Eğitime Dair Yeniliklerde Dikkat Edilecek Hususlar

Meriç, toplumun bireylerini eğitirken; değerlerden, toplumun kültürel hafızasından ve asırlar boyu oluşturulan medeniyetinden beslenmesi gerektiği görüşündedir. Her toplumun

kendi değerleri ile güzel ve farklı olduğu, düşüncesindedir. Bu yüzden toplum hayatında yapılacak yeniliklerde ve ıslah çalışmalarında kendi kökünden uzaklaşmamasına dikkat edilmesi gerekir. Özellikle eğitim gibi toplumun bireylerini eğiten, hayata hazırlayan kurumlarda buna çok dikkat edilmesi gerekir. Bu konuda bireyi ve toplumu dikkate almadan herhangi bir faaliyete girişmek bizi hüsrana götürür. Bu konuda başarılı olmanın en temel şartlarından biri, bireyin ve toplumun çok boyutlu analizini yaparak; buna göre davranmaktan geçer. Meriç'e göre; Eğitimin sadece öğretmekle bitmediği, hoca talebe ilişkisinin ders verme saatiyle sınırlandırılmaması gerektiği inancındadır (Palgın, 2009: 183) .

Oğlu M. Ali Meriç'in ifadesiyle; Cemil Meriç, insana birşeyler öğretmekle yetinmeyen, ona yol gösteren ve ufuk a an bir hocadır. O, bir demogog, ideolog değil, başöğretmen, iyi bir hatip, yol gösterici, ufuk açıcı ve irşat edici özellikleri olan bir insandır (Mızrak, 2004: 75). Dil öğrenmek amacıyla Batı kültürüne teslimiyetin sonu hüsran olmuştur. Ahmet Mithat, Baha Tevfik, Beşir Fuad ve dahası. Batının yalanlarına ilmin son sözü olarak bakanlar, Evlatlarını yem tarlasına kurban verirler ( . Meriç, 1998 134).

Meriç, yeniliklerde kökünü kendi mazisinden alan bir ülkenin gerçek ilerlemeyi yakalayabileceği düşüncesindedir. Bu konuda Avusturya devlet adamı Matternick'in Osmanlıdaki ıslahat hareketleri ile ilgili görüşlerini nakleder. Matternick samimi bir Avrupalı olarak Osmanlının ıslahat hareketlerinde kendisi kalarak yenilenmesi gerektiğini ifade eder. Hristiyan bir kökene dayanan kanunların Müslüman ülkelerde yıkıma sebep olacağını belirtir. Aslında ilerlemenin şifreleri bu milletin mana köklerinde saklı olduğu halde Batıcı aydın bunu göremedi.   k şe karşı çözümün

Batıda değil kendi içimizde olduğunu soyleyen Matternick'in düşüncesi bizim aydınlara göre daha doğru ve gerçekçi idi (Meriç, 20013: 31).

Her toplumun hastalığı kendine göredir. Bire bir taklit öldürücüdür. Batıdan alınacak yenilikler iyi tetkik edilerek Türk toplumunun değerlerine ve kültürüne uygun olanlar alınmalı, Türk toplumu kendi geçmişine bağlı kalarak ağdaşlaşmalıdır. İslam Medeniyeti, insani değerlere önem veren bir medeniyettir. Batı ise tümüyle sömürgecidir. Batının bakış açısı, Doğu bünyesinde zehir etkisi yapar. Batıyı üstün yapan tekniğidir. Bu tekniğe Türk'ün ulaşması Batının hayal edemeyeceği muazzam bir netice olacaktır. Batı ve Doğu insan beyninin birer küresidir diyen Doğu'dur (Meriç, 2022: 250) . Batı bunu soyleyemez. Doğu ile Batının kolkola ebediyeti fethetmesini isterdim ama Batının sömürgeciliği buna engeldir. Batının gözünde bütün dünya sömürülecek bir hammaddedir. Hikmet, Müslümanın malıdır. Batılı izmler masum değildir. Onların her birinin arkasında sırttan bir Janus vardır. Batının bir yüzü medeniyet diğer yüzü vahşettir.

Cemil Meriç'in Din İle İlgili Görüşleri

Cemil Meriç, dinin hayatın her safhasında ferdin mutluluğunu esas alan hem dünya hem de ahiret saadetini esas alan bir sistem olduğu düşüncesindedir. Günümüzde dinin diğer hayat sahalarıyla bağı koparılmıştır. Siyaset, iktisat, eğitim ile ilgili insan ilişkileri dinden tamamen soyutlanmıştır. Dini değerlerden yoksun bir eğitim sisteminin laik, seküler ve dogmatiklikten başka bir şey üretmesi mümkün değildir. Dini ya da din dışı her tür dogmatizmin ortak özelliği ve çıkış kaynağı parçalı, dar bir alana indirgenmiş hayat anlayışında aranmalıdır. Dengeli ve tutarlı kişilikler ancak

tümel bir hayat görüşünün gelişmesine imkân tanıyan bir yetişme alanında ortaya çıkar. Bu yüzden toplumsal hayatta barış ve uzlaşma tahammül ve hoşgörü iletişim ve adalet, güven ve saygıya dayalı bir düzenin yerleşmesi için temel gelişim ve yetişme basamağında din ile birlikte tabiat ve sosyal bilimlerin birlikte, yeterli ve dengeli düzeyde öğretimine dayalı bir sisteme ihtiyaç vardır (Hökelekli, 2007: 48) .

Semavi dinlerin sonuncusu ve evrensel bir din olan İslamiyet; yedinci asırdan bugüne toplum hayatını şekillendiren ilahi bir hakikattir. Büyük Selçuklu ve Osmanlı devletleri döneminde asırlarca bu necip milletin kültürünü oluşturan bütün unsurlar aslında İslam'ın meyveleridir. Sosyal düzeni sağlayan, insanları birbirine kardeş yapan, dayanışma ve yardımlaşmayı teşvik eden Müslümanlıktır. Bu kardeşliği, samimiyeti ve kültürü yeniden temin ve tesis etmenin yolu İslam'ın vahye dayanan hakikatlerine yeniden sarılmaktan geçer. Cemil Meriç'e göre 19. Asra kadar Osmanlı'da bir ortak şuur vardı. Vahye dayanan bir hakikatler bütünü olan İslamiyet'in, cihanşümul açıklaması, yorumu ve yayılması için binlerce düşünce ve duygu adamı ömrünü buna harcamıştı. İslamiyet, sosyal bir sınıfın veya kavmin değil, ümmetin inançlarını dile getiriyordu. Ayıran değil birleştiren, inananlar kardeşirler diyen bir dünya oluşturma çabası, Yunus'un mısralarını kanatlandıran bir imanla Mesnevi'deki pırıltılar aynı ezeli nurdan. İslamiyet, Süleymaniye'de kubbe, İtri'de name, Baki'de hoş bir seda olmuştur (Meriç, 2013: 228).

Cemil Meriç'in Dil ile İlgili Görüşleri

Dil; dinin, tarihin, kısaca bir milleti millet yapan kültürün bütün unsurlarının taşıyıcısıdır. Bu yüzden Meriç'in dil üzerine

görüşleri daha çok yaşadığı geçit döneminde gerçekleştirilen inkılaplara bir başkaldırı tarzındadır. Bu konuda şöyle der; ”Dilde inkılap olmaz. İhtiyar tarih, dünya hayatının hiçbir ülkesinde böyle bir çılgınlığa şahit olmamıştır. Toplum geliştikçe dil de gelişir. Osmanlıca diye bir dil yoktur. Osmanlıca Anadolu’ya yerleşen ve İslamiyet’i benimseyen Türklerin dilidir. Yani halis Türkçedir, Batı Türkçesi” (Meriç, 2013: 267) . Meriç, Batı’nın bu millet karşısında kazanamadığı tek kalenin dil olduğunu; bunu da içeriden aydınları devşirerek başardıklarını ifade eder. Kıyasıyla bir savaştı bu, Haçla Hilal’in, Batı ile Doğu’nun, imanla inkârın savaşı. Hisarlar düşüyordu birer birer. Dost düşmana karşı. Müstağripler bir ağızdan haykırıyordu; teceddüt, teceddüt (Meriç, 2013: 263).

Öyle insan vardır ki, yaptığı, söylediği, içinde yaşadığı topluma kazandırdığı ile müstesna bir yer edinirler. Cemil Meriç onlardan biridir. Kitaplarından bize söylenen, bize bıraktığı eserleriyle etkilemiş, birebir diyalog içinde olduğu öğrencileriyle hoş bir seda bırakmıştır. Toplum realitesiyle bağdaşmayan ideolojik zihniyetlere karşı; toplumu kendi değerlerinden koparmaya çalışanlarla mücadelesinde yılmayan bir entelektüelimizdir. Kısaca Cemil Meriç, bu ülkenin irfanı için gözlerini kaybetti ama irfanı ile birçok insanımızı manevi körlükten kurtardı (Palgın, 2009: 224) .

Acıyan’ın da haklı olarak belirttiği gibi; Cemil Meriç’in hayatı eğitim ve öğretimle iç içe olup; ailesi, sosyal çevresi içinde âdeta bir okul ortamı oluşturmuştur. Yaşadığı dönemde eğitim ile ilgili yapılan ıslahat hareketlerini görmüş ve eğitimle ilgili sorunlara kendince çözümler bulmaya çalışmıştır. Edebiyat hayatında, dil ve üslubunun gelişmesinde hocalarının etkisi büyüktür. Batı dünyasına açılması Fransızca hocaları sayesinde olmuştur. Cumhuriyet döneminde eğitim öğretim hayatında yapılan ıslahat hareketlerini,

öğretmen-öğrenci ilişkilerini, medrese-üniversite farklılıklarını, Batı'nın eğitim öğretim anlayışını incelemiştir. Meriç, aydınların Batı kültürünü tamamen taklit edip bunu Osmanlı toplumuna uygulama isteklerine karşı çıkmıştır (Acıyan, 2001: 84).

Batının işgalini püskürtmüş ama Batılılaşma sevdasından kurtulamamıştık. Batılı vazgeçmemiştii avından. Aydınlar, yıkılan kaleler karşısında sevinç çılgınlıkları atıyordu. Düşmanın teslim alamadığı tek kale kalmıştı; hafıza, yani dil. Bugünü düne bağlayan köprü uçurulmadıkça tarihten koparılamazdık (Meriç, 2013: 263). Dilini kaybeden millet, yaşama hakkını çoktan kaybetmiştir (Meriç, 2013). Devletin ve milletin bekası; ancak, bütün benliğinin taşıyıcısı konumunda olan dilin muhafazası ve gelecek nesillere aktarılmasıyla söz konusu olabilir. Bu noktada dilini koruyamayan milletler kaybolmaya mahkûmdur.

Sonuç

Dil konusu üzerinde önemle durdu. Dilin, bir milletin kültürünün özü ve esası olduğunu savundu ve sansüre, anarşik edebiyata şiddetle karşı çıktı. Dile verdiği önem ve “Kâmus bir milletin namusudur” sözleriyle bir döneme damga vuran Cemil Meriç, “Kelam, bütünüyle haysiyettir. Güneş ülkeleri aydınlatır, sözler milleti.” İfadeleri ile düşünceye ve dile verdiği önemle Türk toplumunda müstesna bir yer edinmiştir. Dil, bu kadar önem arz ederken milletin benliğine ait bütün değerlerin taşıyıcısı konumunda iken, dili bozmaya, tahrip etmeye çalışmak, en büyük ihanet ve cinnet noktasına gelmiş bir zihniyetin göstergesidir.

Cemil Meriç, Batılılaşmanın Türk aydınlarının çoğunluğu tarafından yanlış ve eksik anlaşıldığını söyler. Batılı ülkeler, kendi medeniyetlerini yayarken; diğer milletlerin iyiliğini; hiçbir zaman

düşünmemişlerdir. Onlar için esas olan sanayisini, ekonomisini geliştirmek için yeni sömürge alanları bulmak, elde etmek ve onları işletmektir. Adalet, hak, hukuk, demokrasi kendileri içindir. Başka millet ve medeniyetlerin buna hakları yoktur. Cemil Meriç gibi; Batının bu emperyalist tavrını gören, eserlerinde değinen Kemal Tahir, Necip Fazıl, Nurettin Topçu, İdris Küçükömer ve Sezai Karakoç gibi; başka aydınlarımız olması geleceğimiz için önemlidir.

Türkiye kendi kendisini tanıyamayan bir ülke haline gelmiştir. Türkiye vizyonsuz, ufuksuz yaşıyor. Gelecekle ilgili pek bir ideali yok. Büyük devletlerin projeleri, idealleri, hedefleri vardır. Türkiye ise plansız, programsız ve günübirlik, adeta içgüdü ile hareket eden bir böceğe benziyor. Türkiye'nin geleceğini düşünmesi, geleceği üzerine planlamalar yapması şarttır. Yarınla ilgili planlar bugünden yapılmalı. Eğer bu yapılmazsa, yarınla ilgili ümitlerimiz de olamaz. Bunun bilincinde olan aydınların bu sahada faydalı olacağını düşünüyorum.

Ölçü değişirken “biz” olarak kalmayı unutmamalıyız. Toplamların değışmesi kaçınılmaz bir durum. Fakat değışirken toplumun kendisi kalması, toplumu toplun yapan ana rengi muhafaza etmek önemli. Bu noktaya işaret eden değerli düşünürümüz Prof. Dr. Mümtaz Turhan, ölçüyü “biz kalarak değışmek ve değışirken biz kalmak” şeklinde özetliyor. Cemil Meriç’e göre; Mümtaz hocanın ölçüsü doğru. Bu bakımdan hiç bir ideoloji sonsuz, ölümsüz değil, ancak dinler bunun dışındadır.

Bu durum nereden gelmektedir? Bu soruya verilecek cevap; Batı zihniyeti, kültür ve medeniyetidir. Batı medeniyetinin dayandığı üç temel değeri vardır. Bunlar; Roma hukuku, Antik Yunan rasyonalizmi ve Hıristiyanlıktır. Roma İmparatorluğunun

adı; Imperium Romanum Sacrum. Latince olan bu ifadenin Türkçesi; Kutsal Roma İmparatorluğu'dur. Latince imperium'un birçok anlamı olmakla birlikte ikisi önemli. Bunlardan biri imparatorluk, diğeri emperyalizm yani sömürgeciliktir. Batı, Hıristiyanlığı kendisine benzetmiştir. Bu anlayışta; insan homo homulus lupus yani insan insanın kurdu (canavar) dur. Onlara göre; hak haklının değil, kuvvetlinindir. Bu bakış açısıyla dünyaya huzur gelir, barış sağlanır mı? Şüphesiz hayır!

Her toplumun şartları, ihtiyaçları, hayata bakışı, kendine göredir. Kısaca dünya görüşü farklıdır. Dolayısıyla Batıdan alınacak yeniliklerin iyice araştırılması gerekmektedir. Türk toplumunun ihtiyaç duyduğu teknoloji, kendi değerlerine uygun olduğu için alınmalı, geri kalan posası kendilerine iade edilmediydi. 19. Yüzyılda Japonlar Batıyı örnek alıp kalkınırken böyle yaptı ve bugün Batıyı geride bıraktı. Bunu neye dayanarak söylüyorum? Japonya'nın eğitim kalitesine, bilişim teknolojisine, yıllık üretimine ve ihracatına dayanarak söylüyorum. Bu açıdan dünyaya baktığımızda ilk sırada Amerika Birleşik Devletleri, ikinci sırada Çin geliyor. Bu iki ülkenin geniş ve zengin toprakları sanayisini destekliyor. Japonya'nın böyle bir şansı olmamasına rağmen Dünyada üçüncü en büyük üretim ve dış ticarete sahip ülke Japonya. Bu durum bize bir ülkenin başarısında, kalkınmasında en önemli, en etkin faktörün yetişmiş, nitelikli insan gücü olduğunu gösteriyor.

Kaynakça

Acıyan, M., (2001), Cemil Meriç'te Kültür Unsurları, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya

Akarsu, B., (1977: 66), Felsefe Terimler Sözlüğü, B. Iı, Ankara

Armağan, M., (2006), Düşüncenin Gökkuşağı Cemil Meriç, İletişim yayınları, İstanbul

Ayşe, C., Meriç, E., (1998), Cemil Meriç: Bu Ülkenin Çocukları, İz Yayıncılık, İstanbul

Büyükbaş, Kurtbaş, (2016), "Cemil Meriç'in Medeniyet Telakkisi" Doğumunun 100. Yılında

Cemil Meriç Sempozyumu Bildiriler Kitabı, 5-6 Mayıs, Gümüşhane Üniversitesi Yayınları

Cündioğlu, D., (2006), Bir Mabet Savaşçısı Cemil Meriç, İletişim Yayınları, İstanbul

Çankı, M. N., (1954), Büyük Felsefe Lügatı, C. I, İstanbul

Doğan. D. Mehmet., (2007), M. Âkif Ersoy Araştırmaları Merkezi, I. Kitabı, Ankara

Ergün, A., Çavdar, A., (1998), Meriç ve Bu Ülkenin Çocukları, İstanbul

Göze, E., (1975), İçimizden 30 Kişi, İstanbul

Hökelekli, H., (2007), Çocuk ve Gençlerde Şiddet Olgusu ve Önlenmesine Yönelik Tedbirler, Değerler Eğitimi Dergisi, 5(14), 61-78

Meriç Ü., (1998), Babam Cemil Meriç, B. II, İletişim Yayınları, İstanbul

Oğuzkan, F., (1981), Eğitim Felsefesi Terimleri Sözlüğü, TDK Yayınları, Ankara

Öztürk, H., (1998), Eğitim Felsefesi, B. III, Ankara

Öztürk, H., (2023), Ahilik Kültürü ve Meslek Ahlakı, Nobel Yayıncılık, Ankara.

Öztürk, H., Demir, İ., (2017), Cemil Meriç ve Entelijansiya, Türkiye’de Bilim Politikaları

Uluslararası Sempozyumu. Atatürk Araştırma Merkezi ve Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir

Öztürk, H. Özmen C., (2019), Cemil Meriç ‘te Düşünce Evreleri,, Üsküp/ Makedonya

Öymen, H. R., (1978), Doğulu ve batılı Yönleriyle Eğitim Tarihi, Ankara

Palgın, A. Eser, Gökhan., (2009), Cemil Meriç’te Etik Değerler ve Eğitim, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, YLT, Çanakkale

Şentürk, R., docplayer. Biz.tr, Erişim: 15. 07. 2023.

Yücer, R., (2017), Hüseyin Cemil Meriç’in Batı Medeniyeti Hakkındaki Düşünceleri,

Karatay Sosyal Araştırmalar Dergisi, Sayı 2, Bahar, Konya

BÖLÜM V

Bastiat'nın Hukuk Kitabındaki Varsayımların Çözümlemesi ve Eleştirisi

Çağan BİR¹

Giriş

Fransız iktisatçı, politikacı ve yazar Frederic Bastiat'nın (1801-1850) *Hukuk* kitabı sosyalist düşünürlerle bir polemiktir. Bu çalışmanın amacı Bastiat'nın sosyalizm adı altında karşısına aldığı düşünceleri ve politikaları savunmak değildir; Bastiat'nın varsayımlarını ifşa etmektir. Bastiat düşüncelerini üzerine kurduğu varsayımları temellendirmemektedir. Bunları zaten açık gerçekler gibi kabul etmektedir. Kendisi “[rakipleri için] politik bir zihniyet ve endişenin etkisi altındadırlar. Benim ise bu konuda hiçbir politik angajmanım ve kaygım yok” demektedir (Bastiat, 2005: 21). Fakat düşünceleri tamamen politik ve ideolojiktir. Belirli bir sınıfın ekonomik ve politik çıkarlarını savunmaktadır. Bu çalışmada,

¹ Dr., Orcid: 0000-0002-1525-456X, mail: caganbir@yahoo.com.tr

düşüncesinin altındaki varsayımların neler oldukları ve bu varsayımların söz konusu çıkarlara nasıl temel oluşturduğu gösterilmektedir.

1. Hukuk ve Adalet

Bastiat'ya göre tanrının armağanı ve insanı insan yapan şeyler olan; ferdiyet (kişilik-bireysellik), özgürlük ve mülkiyet, insan yapısı yasalar düzeninden önce gelir ve onun üstündedir (Bastiat, 2005: 1). Yasalar olduğu için bunlar var değildir, bunlar ezelden beri var olduğu için insan, hukuk yapma gereği duymuştur. Herkes kendi yaşamını, özgürlüğünü ve mülkiyetini korumak gibi tanrısal kaynaklı bir hakka sahiptir. Fakat Bastiat bunları bir aksiyom olarak öne sürmektedir ve neden böyle bir kabul gerektiğini açıklayamamaktadır. Bloch bu konuda şöyle bir itirazda bulunmaktadır:

Yaradılıştan gelen haklar yoktur; bunların edinilmiş olması ya da mücadeleyle edinilmesi gerekir; başı dik duruş kazanılması gereken bir şeydir; devekuşu da başı dik yürür ama kafasını kuma gömer. Mülkiyetin vazgeçilmez haklar arasında sayılması gerektiğini düşünmek de savunulamaz. Çünkü bu ilk olarak işbölümünün bir sonucu, başkalarının çalışma kapasitelerinin ve ürünlerinin tasarruf edilmesi için bir araç olarak ortaya çıkmıştı; bütün keskinliği ve nüanslarıyla birlikte sınıflı toplum içinde aşama aşama gelişti; uzun bir süre üretim araçlarının özel sahipliği sıra dışı bir şey olarak kaldı (Bloch, 2024: 83).

Hukuk adaletin örgütlenmesidir (Bastiat, 2005: 18). Başka deyişle adaleti sağlayan güçtür. Bu da yalnızca kişilik, özgürlük ve mülkiyetin savunulmasıdır. Ona göre bunların savunulması dışında

kullanılması hukuku tahrip edecektir. Hukuk savunmacı nitelikli ve negatif (müdahaleci olmayan) bir kavramdır (Bastiat, 2005: 22). Bastiat'ya göre asıl sorun hukukun kendi görev sınırlarının ötesinde kullanılması ve böylece hukukun adaletsizliğin bir aleti olmasıdır. Hukuk güç kullanımıdır ancak bu gücün; işgücü, sosyal yardım, tarım, ticaret, endüstri, eğitim, sanat ve din gibi alanlarda insan faaliyetlerini organize etmesi meşrulaştırılamaz demektir. Bunlar örgütlendiğinde adalete zarar verilmiş olmaktadır. “Adaletle karşı kullanılmadığı sürece gücün vatandaşların özgürlüklerine karşı kullanılması, yani kendi asli amacına ters düşmesi mümkün değildir” (Bastiat, 2005: 18). Hukuktaki bozulma ahmakça bir açgözlülük ve sahte bir hayırseverlikle ilgilidir. Bastiat'nın cevap vermesi gereken birinci soru şudur: hukukun sadece korumacı pozisyonda kaldığı mülkiyet durumunun, dağılımının kendisinin adil olduğu nasıl savunulabilir? Çünkü kendisi de refah anlamında sorun olduğunu ciddi yoksulluk yaşayan insanlar olduğunu kabul etmektedir.

Bastiat'ya göre hukuk negatif biçimde düşünüldüğünde hükümet, politik biçim ne olursa en basit, sınırlı, zulmetmeyen, adil dayanıklı olacaktır (Bastiat, 2005: 3). Devlet sadece güvenlik hizmeti olarak varolacaktır. Sorumluluk yine halkta olacağı için hiç kimse yönetime karşı gelmeyecektir. Devlet karışmadığı zaman ihtiyaçlar ve tatmin imkanı gelişecektir. İşleri karmaşıklaştıran devlet müdahalesidir. Müdahale ve hızlı hareket, toplumda belirsizlik ve güvensizlik yaratmaktadır. Ancak Bastiat'nın devlet müdahalesi olmadan herkeste var olduğunu varsaydığı üretim araçlarının özel mülkiyeti aslında toplumun genelinde yoktur. “Kapitalist üretim ve birikim tarzı, dolayısıyla aynı zamanda kapitalist özel mülkiyet, kişinin kendi emeğine dayanan özel

mülkiyetin ortadan kaldırılmasını, yani işçinin mülksüzleştirilmesini gerektirir” (Marx, 2017: 740). Yani Bastiat’ın dediği gibi herkes hukuk olduğu sürece emeğinin ürünlerine sahip olamamaktadır.

Adalet kavramını kullanımına bakıldığında var olan durumu, statükoyu kastettiği görülmektedir. Refah geliyecekse de eşitlikçi refah dağılımını sağlamanın yeter şartı adalettir demektedir (Bastiat, 2005: 24). Bu adalet tanrı’nın insanlara bahşettiği iyi ve kötüyü ayırma buna göre de ödüllendirilen ve cezalandırılan kişisel sorumluluk duygusuyla bağdaşmaktadır. Burada dini anlamda hayır/şer ve ölüm sonrası hayattaki ceza ve ödül kastediliyorsa bu çalışmanın konusu değildir. Fakat dünyadaki ödül ve ceza kastediliyorsa o halde bu toplumsal olarak elde edilen veya edilemeyen statü, para, haklar vs. her şeyin bireye bağlı olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Yani yoksulluk sınırının altında yaşayan insanlar kendi bireysel hataları, eksiklikleri vs. yüzünden bu durumdadır.

2. Yasal Soygun ve Sömürü

Bastiat’ya göre hukuki organizasyon, müdahale ve düzenlemeleri düşünenler aslında kötülüğü yani yasal soygun düzenini devam ettirmek istemektedirler. Onları kötülüğü sistematik hale getirmekle suçlamaktadır. “Hukuk gelir adaletini sağlama amacını gütmeyiz. Hukuk ancak bazılarından alıp başkalarına verdiği takdirde gelir eşitliği sağlayan bir araç haline getirilir ki bu haliyle o artık bir yasal soygun cihazına dönüşmüştür” (Bastiat, 2005: 24). Ona göre iki tür soygun vardır. Dolayısıyla hukukun iki farklı kullanılış biçimi vardır. İlk soygun türü yasadışı soygundur. Buna karşı zaten her toplum çeşitli yöntemlerle savaşımaktadır. İkinci soygun ise hukuki soygundur. Yasa birine ait bir şeyi başka birine

veriyorsa ortada hukuki soygun vardır. Yasa birine, başka birinin aleyhinde, suç işlemekten elde edemeyeceği bir şeyi kazandırıyor, hukuki soygun vardır. Böyle tek bir yasa giderek bir sisteme dönüşebilir. Devlet herkesin, başkasının hakkını gasp ederek zenginleşmesini teşvik eden bir soygun düzeni yaratır ve onu organize etme bahanesiyle sistem haline getirir. Bu durum menfaat getirirken bir yandan da yoksulluğun asıl sebebidir. Bu durum diğer türden daha tehlikelidir çünkü soygunu yapan hukuk, kanun yapıcı ve toplumun kendisidir. Burada şu soruyu sormak gerekmektedir: Toplum eğer sorumluysa bunun, bireyin “doğal mülkiyet hakkından” daha haklı ya da meşru olma ihtimali olabilir mi? Çünkü burada şu sorun ortaya çıkmaktadır: Zenginliği elde eden nasıl etmiştir? Buna dair Bastiat hiçbir açıklamada bulunmamaktadır. Verili zenginlik dağılımının adil olduğunu neye dayanarak varsaymaktadır?

Burjuva ekonomi politikçileri Marx’a göre çocukça olan bir açıklamayla kapitalist toplumun başlangıcı için ilk birikim olarak adlandırılacak bir hikaye öne sürmüşlerdir. Bu hikayeye göre bir tarafta çalışan, akıllı ve tutumlu insanlar öbür tarafta tembel ve savurgan serseriler vardır. Yani kapitalist toplumun başlangıcındaki ayrım; zengin ve fakirin varlığı, birilerinin çalışan dolayısıyla kendi emeğiyle zengin olmasıyla ve diğerlerinin tembelliğiyle açıklanmaktadır. Ancak Marx’a göre ilk birikim bu kadar saf ve temiz değildir (Bir, 2022: 94).

“Fethin, boyunduruk altına almanın, soygun için insan öldürmenin, kısacası zorun” rolü vardır (Marx, 2017: 687). Kapitalizmin başlangıcı için kır üreticisi toprağından koparılmalıdır, ücretli işçi üretim aracından bağımsız olmalıdır. 18. yüzyılın sonuna

kadar süren bu mülksüzleştirme sürecindeki soygun ve dehşet, halkı sefil hale getirmiştir.

Kilise mülklerinin yağmalanması, devlet topraklarına hileli yollarla el konulması, ortak toprakların çalınması, feodal mülkiyet ile klan mülkiyetinin gaspçı ve insafsız bir terörle modern özel mülkiyete dönüştürülmesi, bütün bunlar, ilk birikimin huzur veren yöntemleriydi. Bunlar kapitalist tarım için araziye fethetti, toprağı sermayenin parçası haline getirdi ve kentsel sanayiler için gerekli olan özgür ve korunmasız proletaryanın arzını sağladı (Marx, 2017: 704).

Burada önemli olan nokta Bastiat’ın doğal olarak gördüğü duruma gelene kadar şiddetin gerekliliğidir. Ona göre gönüllü olmayan bir şeyin özgürlüğüne inanılmaz fakat sınıflaşmanın kendisi de gönüllü olmamıştır. Bunun ötesinde bir mesele daha vardır. Bu da sömürü sorunudur. “İnsanları mülksüzleştirme, ücretli işçi haline getirme kapitalizmin başlangıcında gerçekleştirdiği ve sürekli gerçekleştirmek zorunda olduğu bir durumdur. Ancak işçiler, ücretli işçi olarak kapitalist için çalışmaya başladıklarında artık sermayenin giderek birikmesi için emeklerinin sömürülmesi gerekmektedir” (Bir, 2022: 101). Bu kapitalizmin zorunlu şartıdır²:

Sömürü günlük hayatta, çok düşük bir ücret karşılığında yani kişinin layık olduğu ücreti almadığı düşünülen durumlarda veya kötü koşullar söz konusu olduğunda insanların aklına gelmektedir. Ancak Marx sömürüyü

² Sömürünün ne olduğu değer ve artık değer gibi kavramları ele almayı gerektirmektedir. Kapitalist üretim artık değer üretimi için yapılmaktadır. Üretim sürecinde emeğin sömürülmesi artık değeri yaratan şeydir. Fakat bu çalışmanın bağlamı bu konuyu daha fazla detaylandırmayı gerektirmemektedir.

yalnızca böyle bariz durumlarla değil kapitalist üretim tarzının tümüyle ilişkilendirmektedir. Bu da kabaca şu anlama gelmektedir: kendi emeğini bir kapitaliste satan ücretli emekçi sömürölmektedir. Sömürü dağıtımdaki eşitsizlikten değil üretimden, üretim ilişkilerinden gelmektedir (Bir, 2022: 102).

Fakat insanın başka bir eğilimi daha vardır (Bastiat, 2005: 5). Savaşlar, kitlesel göçler, dinsel baskı, zulümler, köle ticareti, ticari ahlaksızlıklar, tekeller başkalarının aleyhine yaşama zenginleşme yani bencilik eğiliminin sonuçlarıdır. Ona göre bunun sebebi insanları, ihtiyaçlarını en az gayretle elde etmeye iten ilkel, evrensel ve bastırılması zor bir içgüdüdür. Fakat kendi savunduğı gibi hukuk yalnızca negatif kullanılırsa belirli bir kültür, değerler, sistem ve müdahaleler olmadan bu bastırılması zor içgüdüyle nasıl savaşılacaktır? Bu içgüdü'nün sonucu başka insanların mallarına ve emek ürünlerine dönük yağma ve soygun olmaktadır. Ona göre hukukun temel amacı, soygunu çalışmaya tercih ettiren eğilimi durdurmaştır. Hukukun amacından sapması, mülkiyet hakkını korumak yerine onu ihlal etmesi toplumda kabul görünce, herkes soyguna karşı korunmak ya da soyguna katılmak için yasa yapımına katılmak isteyecektir; bu da politikayı anlaşmazlık ve nefret dolu, bunun sonucunda toplumu tahrip eden bir hale getirecektir. Fakat Bastiat'nın yasal soygun dediğı aslında sömürüye, haksızlığa, yoksulluğa karşı çeşitli önlem denemeleridir. Çünkü kapitalizm zaten insanların emeklerinin dolayısıyla ürünlerinin ve zamanlarının çalınmasına dayanmaktadır. Sosyalistler iktidarı ele geçirip hukuku çeşitli sübvansiyonlar, yardımlar, vergi vs. için kullanmasa bile toplumda sömürü ve farklı çıkarlar olduğı için insanlar politikaya katılmak isteyeceklerdir. Sömürü ve sınıfsal çıkarların çelişmesi

bunu zorunlu kılmaktadır. Kapitalist sınıf daha fazla kar elde edebilmek için ücretleri azaltıp iş süresini arttırma eğilimindedir, işçi sınıfı ise tam tersini yapmak istemektedir.

“İnsanlar kendi yeteneklerini istedikleri gibi kullanabilme ve emeklerinin ürünlerine özgürce sahip olabilme hakkına kavuştuğu takdirde, sosyal gelişme kesintisiz ve başarılı bir biçimde sürüp gidebilir” (Bastiat, 2005: 4). Bastiat, devlet müdahale etmediği sürece bunların kapitalist üretim tarzında zaten var olduğunu, herkesin yeteneklerini istediği gibi kullanabildiğini ve emeklerinin ürünlerine özgürce sahip olduğunu savunmaktadır. Ancak sosyalistlere göre bu düşünce gerçekliğe uygun değildir. Bastiat mülkten ve ferdiyetten bahsederken işçinin emek gücünün de aslında kapitalist tarafından satın alındığının farkında değildir. Tüm toplumsal dolayım ile düşünüldüğünde bunun bir tahakküm ilişkisi olduğunu görmemektedir. Mülkiyet hakkı kapitalist için başkasının emeğini sahiplenme hakkı olurken işçi ise emeğine ve ürününe başkasının malı gibi yaklaşmaktadır. Bu süreç Marx’ın yabancılaşma dediği durumu yaratmaktadır. Yabancılaşma işçinin sadece kendi ürünlerine değil, kendi emeğine, kendisine, diğer insanlara yabancılaşmasını beraberinde getirmektedir (Marx, 2005). “Metaların güçlü hale gelmesini sağlayan süreç insanların kişiliğini yitirmiş ve güçsüz hale gelmesini sağlayan sürecin aynısıdır. Metalar bağımsız olup çıkar; insanlar bağımlı hale gelir” (Lichtman, 2013: 55). Dolayısıyla ferdiyet, özgürlük ve mülkiyet ilkeleri Bastiat’ın düşündüğü gibi herkes için geçerli değildir.

Bastiat’ya göre devletin okulları olması ve öğretmenlere vergilerden maaş ödemesi de özgürlük ve mülkiyet haklarını ihlal eden yasal bir soygundur. Bunu savunanlar hukukun kendi alanına değil, refah alanına giren servet, bilim, din gibi konularda etkin

olarak kullanılabileceğini düşünüyorlar demektedir (Bastiat, 2005: 27). Burada hukukla refah alanının tamamen kavramsal olarak ayrılmasını savunduğu görülmektedir. Fakat bu anlamsızdır. Çünkü kendi dediği anlamda, negatif anlamda bile hukuk yine refah alanıyla ilişkilidir. Bunun ötesinde ekonomik ilişkiler ve hukuk arasında doğrudan bir ilişki vardır:

Marx için, hukuk ve tarih boyunca bütün yasalar, sınıf egemenliğini ve sınıf sömürüsüne dayalı toplumsal ilişkileri korumuşlardır [...] Marx için toplum yasalara dayanmamaktadır, yasalar topluma dayanmaktadır. Yasa, üretim biçimini rastlantı ve keyfilikten kurtarmak için gereklidir. Hukuk sömürüyü gizlemektedir, toplumdaki güç ilişkilerinin normatif ifadesidir (Bir, 2022: 220).

Dolayısıyla böyle bir ayırım yapılamaz. Hukuki kavramlar ekonomik ilişkilerden ve toplumdan doğmaktadır. Hukuk sadece özel mülkiyeti korumak içinmiş gibi düşünülemez. Hukuk bir yere kadar egemen sınıfların aracı olarak düşünülebilir ama bir yandan da sınıf mücadelesinin alanıdır.

3. Aydınlar ve Kitleler

Bastiat'ya göre yanlışlıkların sebebi sosyalistlerin kendilerini yazarlar (aydınlar-teorisyenler) olarak halktan ayırmalarından ve halkı istedikleri şekli verecekleri bir hammadde olarak düşünmelerinden kaynaklanmaktadır (Bastiat, 2005: 27). İyi ve kötüyü halk kendisi bilemez, her türlü motivasyondan yoksundur. Sosyalist yazarlar insanları gruplara, serilere, merkezlere, alt merkezlere, meslek birliklerine ayırırlar. Toplumu şekillendirirken kullandıkları araçlar, gümrük, vergi, sosyal yardım ve eğitim yasaları gibi şeylerdir.

Bastiat'ya göre bu yazarlar, topluma deney malzemesi muamelesi ederek, toplumu kanun yapıcının dehasının yarattığı yapay bir olgu olarak görmektedirler. Bunu Bastiat, sosyalistlerin kendilerini Tanrı yerine koyması olarak görmektedir (Bastiat, 2005: 28). Çünkü bu yazarlara göre insanlar kendi doğal eğilimlerine bırakıldığında birbirlerini yok edeceklerdir, ateizme, cehalete, üretim ve ticaret yerine yoksulluğa meyileceklerdir. Kanun yapıcılar ise iyi olanı bilmektedirler. Bunu insanlara kabul ettirmek için güç talep ederler. Bu düşünceler eski zamanlardan gelmektedir. İnsanlığın üstündeki bazı kişi ve kişilerin temsil ettiği bu güç insanlığın hareketini sağlayan, denetleyen vazgeçilmez bir güçtür (Bastiat, 2005: 29). Sadece sosyalistler değil pek çok yazar, parlamenter, iktisatçı, filozof için halkı yönlendiren şeylerin kaynağı halkın dışındadır. İnsanlık uysal, pasif bir kitle olmalıdır. Kötülükler ve iyilikler kanun yapanlar ve hukuktan kaynaklanır. Bu da sorunları çözmeyi kişilere değil, hükümdara bırakmayı getirmektedir. “Bu düşünce sistemi bize, insanlara, çiftçiye toprağın nasıl hazırlanıp sürüleceğini öğreten bir tarım uzmanı gibi davranmayı telkin eden felsefedir” (Bastiat, 2005: 33). Rousseau'dan alıntı yaparak bir soru yöneltmektedir:

‘Her toplumun kendine özgü şartları vardır, işte yaşamayı yerel şartlarla uyumlu hale getirmeye iten neden budur [...] Peki, kanun yapıcı kendi amacını belirlemede yanılıp, eşyanın tabiatına uymayan prensiplere göre hareket ederse ne olacaktır?[...] Bu durumda devlet yıkılıp yeniden yapılmaya kadar sürekli ajitasyonlara maruz kalacak, fakat neticede yenilmez ve şaşmaz doğa tekrar hükümler olacaktır’. Mademki doğa, son tahlilde egemenliğini tesis edecek kadar şaşmaz ve yenilmezdir, o halde sayın

Rousseau kanun koyucunun neden önce ona uyması gerektiğini kabul etmez? (Bastiat, 2005: 37).

Bastiat'ya göre kanun yapıcılar ve yazarlar olmadan insanlar zaten içgüdüleriyle doğruya yönelebilirler. Ona göre bu yazarların söylediği, politik sistemi kuranlar, kısmi ve moral bir varlık haline getirirken politik insanın yaratıcısı olarak onun kendi güçlerini yok ederek, doğasını ona yabancı güçlerle donatmalıdır. Bastiat'ya göre eski insanlar tepkisiz ve kritik yeteneğinden yoksun oldukları için zorbalıkla kabul ettikleri ahlak, erdem, yücelik, mutluluk anlayışları zamanla toplumlar bilgilendiği için tamamen değişecektir. Toplum doğru olanı kavrayarak kendi kaderine sahip çıkacaktır (Bastiat, 2005: 43). Fakat eskiden insanların saf olduğu ve “doğru olanı” kavrayarak kendi kaderine sahip çıkmadığını düşünmek ve bunun tarihsel ilerleme sonucunda Bastiat'nın yaşadığı dönemde gerçekleştiğini düşünmek yanlıştır. Burada iki yanlış söz konusudur: Birincisi geçmiş dönemde insanların bu kadar pasif, cahil, aptal olduklarını düşünmektir. İkincisi ise 19. Yüzyılda insanların gerçekten kaderlerine sahip çıkacakları bilgiye erişmiş olduklarını düşünmektir. İkisi de yeterli olmayan varsayımlardır. Geçmiş dönemlerde de isyanlar, devrimler olmuştur çünkü insanlar kendi kaderlerine sahip çıkmak istemişlerdir. 19. yüzyılda bilgi, topluma dağılma açısından önceki yüzyıllara göre daha iyi durumda olabilir ama yine de bunun geniş kitlelere ulaştığını ve insanların bunun üzerinden yekpare biçimde doğruyu bulduklarını düşünmek gerçekçi değildir.

Bastiat'ya göre siyasal mücadele halkın içgüdüsel mücadelesidir (Bastiat, 2005: 43). Bu da özgürlüğe yöneliktir yani eğitim, dernek kurma, basın, seyahat, iş, ticaret gibi alanlarda başkalarına zarar vermeden her insanın kendi yeteneklerini istediği

gibi kullanma serbestliğidir. Despotluğun yok edilmesi hürriyettir. Hukuku da bireyin meşru savunma hakkını organize etme ve adaletsizliği cezalandırma alanıyla sınırlı tutmaktır. Aydınlar, insanların özgürlüğe olan doğal eğilimine karşı çıkararak, kendilerini insanlığı düzenleme konusunda üstün yetenekli görmektedirler. 17. ve 18. yüzyıl yazarları, insanları kendi icatları olan sosyal kurumların iyiliksever zorbalığına tabi kılmayı düşünmektedirler. Amaç insanları yazarın kendi hayali sosyal refah boyunduruğuna sokmaktır. Ona göre sosyalistler, insanların kendi gelişmelerini istemekten bile aciz olduklarını düşünürler. Halk, kanun yapıcının izin verdikleri dışında ön yargı, sevgi, özel isteklere sahip olmamalıdır. Feragat ve kanaatkarlık cumhuriyetin temelini oluşturur. Burada sosyalistler derken daha çok Robespierre Saint-Just gibi Jakobenleri kastetmektedir. Kendi ahlak ilkelerini zorla halka kabul ettirmek için terör uygulamışlardır. Ancak bütün yazarlar ve kanun yapıcılar doğrudan despotizm kurmak istememektedirler. Bazıları dolaylı olan hukuku kullanmak istemektedirler.

Ona göre sosyalistler seçilmeden önce halkın iradesine ve aklına güvenmektedirler, seçildikten sonra ise tam tersi bir değerlendirme içindedirler (Bastiat, 2005: 50). Halkın edilgen, miskin ve şuursuz olduğunu düşünürler. Halkın yönlendirilmesi, güdülmesi, örgütlenmesi onların işidir. Doğal eğilimleri yok edecek bir despotizm gerekir yoksa yozlaşma ortaya çıkmaktadır. Bastiat bir sosyalist olan Blanc'ın serbest rekabetin iflasa, halkı yok oluşa götürdüğünü ve üretimi tahrip ederek toplumun satın alma kaynaklarını kuruttuğunu söylemektedir. Üretimi arttırsalar bile tüketimi düşüreceğini söylemektedir. Bastiat, Blanc'ın söylediklerine yoksullaşmak için çalışıyorlar yani diye ironik bir

şekilde karşılık vermektedir. Ancak Bastiat'nın atladığı nokta, insanların gerçekten yaptıkları şeyin sonuçlarını düşünemiyor olabilmeleridir. Olan biten her şeyin mutlak bir bilinçlilikle yapıldığı ve herkesin oybirliğiyle buna destek verdiğini düşünmek gerçekçi olmayan bir yaklaşımdır. İnsanlar tamamen rasyonel ve doğru kararlar veren bireysel özneler olarak görülemez. Öbür taraftan bu, bireyin vicdanı, bilinci yoktur demek değildir. Yani bireyler tamamen cahildir ve rasyonel değildir diye de bakılamaz. Bu da gerçek değildir. Gerçekçi olan ikisinin arasındaki orta noktadır.

Bastiat'ya göre toplum kendi iradesiyle kendini mutlu edecek tarafa yönelecektir. Şöyle sormaktadır: Toplum ne istediğini bilmez onu zorlamak gerekir diyen yazarlar-yüce insanlar-siyasi organizatörlerin, onlar da insan olduklarına göre kusurlu olmasını engelleyen nedir? Üstün zeka ve faziletlerinin kanıtları nedir? (Bastiat, 2005: 53). Ona göre yasa veya zorla planları dayatma ve vergi yoluyla finanse ettirmeleri sorundur yoksa bu insanların seçimlere katılmaları sorun değildir. Kendi projelerine zorla katılma, faizsiz kredi veren bankacılık, ticari hayata müdahale, ahlak anlayışlarının benimsenmesi istenmemelidir. İnsanların bir politikanın kendi çıkarlarına uygun olup olmadığını değerlendirme hakkını gasp etmemelidirler. Hukukun yaptırım gücünü kullanmak istemeleri insanlığı yetersiz, organizatörleri ise insanüstü bir yaratık olarak göstermektir. Fakat Bastiat yukarda saydıklarını insanlar istediğinde ne olacağı sorusunu cevapsız bırakmaktadır.

Bastiat; Babeuf, Owen, Saint-Simon, Fourier'in de Jakobenler, Napolyon, Mably, Raynal, Rousseau, Fenelon gibi kişilerle iktidarın toplumu şekillendirmesi konusunda ortaklaştıklarını söylemektedir (Bastiat, 2005: 47). Bu isimlere benzer olan Louis Blanc'ın yaptığı planı yasa yoluyla

meşrulaştırarak topluma zorla kabul ettirmek istediğini söylemektedir. Blanc’a göre özgürlük ezeli bir hak değil, adaletin ve kanunların altında kişiye kendi yeteneklerini kullanma ve geliştirme amacıyla verilen güçtür. Bu gücü verebilmek için toplum kişiye eğitim ve üretim araçları vermelidir. Bunu yapacak olan devlettir. Bastiat için sorun devletin bu araçları kimden alacağıdır. Çünkü alınacak sınıflar üst sınıflardır. Bir önceki bölümde neden oradan alınacağı açıklanmıştır.

İnsanlar pasif hareketsiz kaldığı refah ve mutluluklarını arttırmanın kendi enerji, zeka ve girişimlerine bağlı olduğu düşüncesinden koptukları, her şeyi yasalardan bekler hale geldikleri, özetle devletle olan ilişkilerini koyun çoban ilişkisi şeklinde algılamaya devam ettikleri sürece bu vahim tablonun değişmesini beklemek beyhudedir (Bastiat, 2005: 55).

Ancak Bastiat’ın atladığı nokta monarşilere, aristokrasiye karşı mücadele ederken burjuvazinin ve halkın aydın sözcüleri olmuştur. Felsefi, iktisadi, siyasal olarak bu mücadeleyi meşrulaştırmışlardır. Fakat burjuvazi egemen olduktan sonra artık bu düzeni eleştiren bir aydına neden gerek kalmamaktadır? Bastiat’ın atladığı diğer bir nokta sanki sosyalizmi, komünizmi, devletçi ekonomileri vb. savunular sahte hayırsever aydınlardır. Halbuki kitlelerin bunları istediğini veya belirli süreçlerden sonra isteyeceğini nedense asla gündeme getirmemektedir. Aslında kendisi de topluma eleştirdiği aydınlar gibi bakmaktadır. İnsanların doğal olarak kendi yaşadığı dönemdeki toplumun o şekilde kalmasını istediğini varsaymaktadır. Oysaki bu kendi isteğidir. Metni yazdıktan 21 yıl sonra Paris Komünü gerçekleşmiştir. Bu bir

aydın, kanun yapıcının iktidarı ele geçirip bir şeyleri zorla uygulaması şeklinde olmamıştır.³

Ona göre üç temel yanlış insanlığın edilgenliği, hukukun tartışılmaz üstünlüğü, kanun yapıcının mükemmelliği zamanının demokratlarının düşüncelerinin dayandığı varsayımlardır (Bastiat, 2005: 49). Bu bağlamda gerçekten sosyalizm ve komünizm düşünceleri bu hatalara düşüyor mu diye bakmak gerekmektedir.

4. Sosyalizm ve Komünizm

Bastiat'ya göre, insan hamurundaki yozlaşmadan dolayı sosyalistler hiçbir özgürlüğü tanımak istememektedirler (Bastiat, 2005: 52). Ona göre sosyalistlerin genel düşünceleri şöyledir: İnanç özgürlüğü “yanlış” inançlara, eğitim özgürlüğü ulusal eğitimi yok etmeye, yanlış “inançları” öğretmeye götürür. Kendi işgücünü istediği gibi kullanmak; eksik tüketime, iş adamlarının iflasına, halkın yok olmasına ve emekçiler arası rekabete götürür. Ticaret özgürlüğü refahı arttırmak için kaldırılmalıdır, serbest ticaret iflasa sürüklemektedir. Dernek kurma özgürlüğü de olmamalı çünkü gerçek özgürlük ve gönüllü birliktelik çelişir. Sosyalistler gerçek özgürlük içinde bir araya gelmeye zorlamak için örgütlenme özgürlüğünü bastırmak istemektedir.

Aslında eğer sosyalist-komünist düşüncenin en gelişmiş hali olarak Marksizm ele alınırsa inanç özgürlüğü ilkesel olarak reddedilen bir şey değildir. Sosyo-ekonomik koşullara bağlı olarak inançlar da değişecektir. Marx için komünizm özgür üreticiler birliğidir. Komünizmin pek çok özelliği sayılabilir ama burada

³ Paris Komünün Marksist kavramlarla nasıl ele aldığına dair bir açıklama, “Hegel’in Köle-Efendi Diyalektiğinin Marx’ın Sınıf Anlayışındaki Yeri” adlı doktora tezinin Devrim ve Proletarya Diktatörlüğü bölümünde bulunabilir (Bir, 2022: 145-157).

konuyu dağıtmamak adına şunu söylemek gerekmektedir: Komünist düşüncenin amacı insanları gönüllü olmadıkları şeylere zorlamak değildir. Serbest zamanla, iş bölümünün aşılmasıyla, ihtiyaçlarının tam anlamıyla karşılanmasıyla ve başka pek çok şeyle bireyselliğini de geliştirmesini sağlamayı amaçlamaktadır. Fakat komünizme giden süreçte özgürlüğü; bireyin bencilliğinde, özel çıkarlarında ve diğer insanları da bu özgürlüğün sınırı olarak görmemekte tam tersine diğer insanlarda, onlarla birlikte özgürlüğü gerçekleştirmeyi düşünmektedir. Burada bencilik, özel çıkar olarak doğal eğilim sayılan özgürlükten daha farklı bir anlayış söz konusudur. Marx'ın geliştirdiği düşünce adil dağıtım gibi bir fikri anlamsız bulur. Ekonomik ilişkiler hukuki kavramları belirler o yüzden kapitalist üretim tarzının aşılması gerekir. Üretim ilişkilerini ve üretim tarzını değiştirmek istemektedir.

Bastiat o dönem Avrupa'da politikacılar iktidarın, toplumu harekete geçirdiği düşüncesini değiştirmede için insanların her an devrim beklentisi içinde olduğunu söylemektedir (Bastiat, 2005: 56). Halbuki devrim kavramı bazı politikacıların planlarıyla ilgili bir kavram değildir. Bu daha ziyade reform ya da inkilaptır. Oysaki devrim, toplumsal devrim alt sınıfların üst sınıfı devirmesidir. Ancak Marksizm açısından yaklaşıldığında Bastiat'ın bu varsayımı da boşa düşmektedir çünkü en son aşamada yani komünizmde devletin gereksizleşmesi ve sönümlenmesi gerçekleşecektir. Bu durum devlet gibi bir iktidar aygıtının değil toplumun kendi kendisini yönetmesidir. Burada amaç devlet değildir. Yani Bastiat'ın iddia ettiği gibi amaç asla değişmeyecek her şeye hakim bir iktidar kurmak değildir. Marx geçici olarak proletarya diktatörlüğünden bahseder fakat bu geçiş dönemindeki bazı görevleri gerçekleştirebilmek içindir. Fakat buradaki diktatörlük de kişinin ya da partinin

diktatörlüğü değildir. Bütün bir işçi sınıfının çıkarlarını anlatmaktadır. Bir planın dayatılması olarak anlaşılmamalıdır. Elbette toplumun kabul etmediği bir planın dayatılması saçmadır. Burada halkın, ezilen sınıfların kurduğu iktidar organlarının konseyler, komünler, sendikalar vb. politikaya müdahil olması söz konusudur. Amaç, giderek artık devlet gibi bir yapıya ihtiyaç kalmamasıdır.

Ancak yine de Bastiat'ın haklı olduğu bir öngörü vardır. O da hükümetin muazzam gücü olduğu zaman yaşanan başarısızlıklarda suçlu olan kendisi olacaktır. Bunun için yukarıda sayılan şekilde halkın ve kitlelerin politikaya katılma kanalları her zaman açık olmalıdır. Sosyalizmin bu mesele açısından sorunlu olduğu bir gerçektir. Geçiş döneminde proletarya diktatörlüğü gibi sönmülenecek bir yarı devlet veya konseyler federasyonu mu olacağı gibi meseleler ve iktidarın nasıl dağıtılacağı sorusu cevaplanmayı beklemektedir. Öbür taraftan sosyalist düşüncenin içinde bu alanın sorunlu olması Bastiat'ın eleştirilerinin çok dar bir bakış açısıyla ele alındığı gerçeğini değiştirmemektedir.

Engels şöyle yazmaktadır: *Manifesto* yazıldığı dönemde sosyalizm denince ya ütopyacı sosyalistler ya da sermayeye zarar vermeden toplumsal sorunları yamayla örteceğini düşünen şarlatanlar akla gelmekteydi. Eğitimli sınıflardan destek bekleyenler bu adı kullanmaktaydı yani aydın ideolojisiydi. Toplumsal devrimlere inanan ve işçilere dayanan bir anlayış ise komünizm adını kullanmaktaydı. Kendileri de işçi sınıfına dayandıklarını göstermek için komünist adını kullanmışlardır (Marx ve Engels, 2006: 37). Marksistler hayali bir sistem tasarlamak yerine zaten “olan” şeyi anlayıp ona katılmakla, ütöpik sosyalistlerden ayrılırlar ve Marksistlere göre komünistlerin işçilerden ayrı bir çıkarı yoktur.

Fakat Bastiat'nın eleştirileri belirli bir oranda Marx ve Engels'in ütopycı sosyalistlere dönük eleştirilerine benzetilebilir.

Ütopik sosyalizm teorileri kapitalizmin, sınıfların olgunlaşmadığı dönemlerde ortaya çıkan olgunlaşmamış teorilerdir (Engels, 2013: 40). Akla dayanarak koşulları henüz olgunlaşmamış bir toplum tasavvur etmektedirler. Ütopik sosyalistlerin tasarımları koşulları ve olanakları düşünmedikleri için sorunludur. Oysa özgürlük için belirli zorunlulukların gerçekleşmesi gerekmektedir:

Owen, Fourier ve Saint-Simon inşaaarını açıkça sefaletin ortadan kaldırılmasıyla doğal hukuk kategorileriyle ve ilke olarak bir kolektif içindeki yurttaşla (citoyen) ilintilendirerek, "günün doğal olmayan ilişkileri"nin karşısına "sosyalist aklı" koyarlar. Marksizm, bu tarzda algılanan akıl standartlarının varsayılan ebedi karakterini ve soyutluğunu havaya uçurur; dönüştürücü bir edim olarak insanın varsayılan ebedi doğal kimliğiyle ise hiçbir ilgisi yoktur (Bloch, 2024: 99).

Bastiat *Hukuk* metnini 1849-1850 yıllarında yazmıştır. Sosyalizm ve komünizm derken geliş güzel olarak bu kavramları kullanmaktadır. Fakat önemli bir nokta da şudur ki Marx'ın yaptığı düşünsel sıçramayı yani kendisini ütopycı sosyalistler olarak adlandırdığı diğer düşünürlerden nasıl ayırdığını bilmemektedir. Bastiat korumacılık, sosyalizm ve komünizmi aynı şeyin gelişim aşamaları olarak değerlendirmektedir (Bastiat, 2005: 21). Korumacı sistem soygunu belirli grup ve sanayi dallarıyla kısıtlarken, Bastiat komünizmi genelleştirilmiş bir soygun olarak görmektedir. Genel yasal yağma, açık sömürüdür ama genelleştirildiği için gözden kaçırılmaktadır. Sosyalizm ise geçiş süreci olarak belirsiz ve soyguna en müsait aşamadır. Sosyalizm, komünizm vb. ona göre

acıma ve yardımseverliğe dayanmaktadırlar. Bastiat sanki bu düşünceleri sadece aydınlar savunuyormuş gibi varsaymaktadır halbuki işçiler de sosyalizmi ve komünizmi sahiplenmektedirler.

Ütopacı sosyalistlere göre bu sistem dışarıdan propagandayla, gerekirse deneylerle topluma verilecektir. Ne kadar ayrıntılı tasarımlar varsa o kadar ütöpik olmuşlardır. Ulaşılmak istenen toplum tarihsel gelişmeden bağımsız salt bir akıl ve adalet ideali olarak düşünülmektedir. Düşünürlerin hayatlarına, bilgilerine bağlı olduğu için bu mutlak gerçekler çatışma halindedir. Kitlelerde eklektik belirsiz düşüncelere sebep olmuşlardır. Marx'a göre sanayi ve üretici güçler çelişkileri çözecek araçları da geliştirmektedir. Marx, yeni toplumu salt rasyonel olduğu düşünülen tasarımlarda değil; üretici güçler, üretim ilişkileri, mübadele biçimleri ve sınıf mücadelelerinden kaynaklanan maddi hayatın kendisinde aramaktadır. Ütopik sosyalistlerin aksine yeni sistemin kapitalizmin çelişkilerinden kaynaklanarak gelişeceğini iddia etmektedir (Bir, 2022: 144-145).

Bastiat'nın sosyalizme yönelttiği diğer bir eleştiri sosyalistlerin devlet ve toplumu aynı şey zannetmeleridir (Bastiat, 2005: 26). Sosyalistlerin ya da komünistlerin devlet ve toplumu özdeşleştirmedeği bir gerçektir. Yukarıda özellikle Marksizm bağlamında devletin sönümlenmesi gerektiği söylenmiştir. Marksizmde devlete dair farklı çözümlemelere rağmen aslında egemen sınıfların bir aracı, bir baskı aygıtı olduğu kabul edilmektedir.

5. Kendiliğindenlik ve Doğallık

Bastiat'ya göre hukukun bilince, fikirlere, tercihlere, eğitime, işe, ticarete, yeteneklere karışmak ve düzenlemek gibi bir fonksiyonu yoktur (Bastiat, 2005: 57). Meşru müdafada kişinin güç kullanması meşrudur. Kolektif güç olarak hukuk da aynı amaçla kullanıldığında meşrudur. Sadece adaletsizliğe karşı engeldir. Kişilere baskı yapmak, mülkiyetine zarar vermek gibi bir görevi yoktur. Hukuk adaletle özdeşdir demektir. Fakat kitabın başında hukukun yalnızca negatif adalet olduğunu söylemektedir. Yani adaletin pozitif, müdahale edici yönünü görmemektedir. Müdahale edilmesi gereken konuların hukukun görevi değil toplumun görevi olduğunu söylemektedir. Fakat bu varsayım hatalıdır çünkü sınıfsal olarak alttakiler bir mücadele sonucu hukuki bir dayanak elde etmeden nasıl bir kazanım elde edebilirler? Her şeyin sadece üst sınıfların insafına bırakılması mı gerekmektedir? Bastiat için böyle sorunlar yoktur. “Toplumun” “kendiliğinden” bunları “düzenleyeceğine” inanmaktadır.

Ona göre hukukun görevine dinsel, sosyal adalet, eşitlikçilik, hayırseverlik vs. boyutlar eklendiğinde sınırları belirsiz olur (Bastiat, 2005: 58). Bu durumda hukukun kesin sınırları olmaz ve nerede duracağını bilemez. Üreticilerin daha fazla kazanabilmesi için yasalarla tüketicilere müdahale etmenin, giyim, konut, yiyecek, zorunlu ihtiyaç mallarını sağlamanın, üretim araçları, parasız eğitim hakkı verilmesinin hatalı olduğunu düşünmektedir. Hukuk, kendi söylediği anlamda görevinin dışına çıktığında bu sayılan şeylerde durulmadan, lüks hayatın gerekleri sayılan sanat ve edebiyat eserleri de insanlara verilsin istenebilir demektir. Fakat bu anlamsız bir istek değildir ve imkan varsa temel ihtiyaçlar sağlandıktan sonra sanat ve edebiyat eserleri de onlara ulaşamayanlara kazandırılabilir.

Kendisi o zamanki yetkilerine göre ücret, üretim aracı, iş, gümrük vergileri gibi şeylerin Yargıtay'dan istenemeyeceğini söylemektedir. Ancak bu durum o günkü sistem için öyle olabilir ama başka bir sistemde bunlar hukuki olarak güvenceye alınabilir. Hem düşünsel olarak doğal hukuka başvurması sonra bunu meşrulaştırmak için o dönemki Yargıtay'ın görevlerine başvurması teorik bir çelişki yaratmaktadır.

Hukuk kardeşlik ilkesi üzerine inşa edildiğinde, iyi ve kötünün hukuktan kaynaklandığı, sosyal eşitsizliklerden hukukun sorumlu olduğu düşüncesi gelişecektir (Bastiat, 2005: 59). Hukuk ona göre bu durumda şikayet, huzursuzluk, sızlanma, asayişsizlik ve ihtilallere kapıyı aralamış olmaktadır. Hukuk ve adalet eşit haklara dayalı olduğu için hukuk, birini başkalarının planlarına uymaya zorlayamaz. Hukukun (kendi anladığı negatif anlamda) bireycilik, acımasızlık gibi özellikler verdiği sanılmamalı demektir. Ancak bencillik ve acımasızlık karşısında, bunların sonuçlarına karşı aktif olarak müdahale edecek olan hukuk değil midir? Refaha dair her şey zenginlerin merhametine bırakılamayacağına göre belirli hukuki düzenlemeler gerekmektedir. Toplum bazı sosyal önlemleri, anlayışları, düşünceleri, yapıları, kurumları teşvik etmezse bencillik ve acımasızlık artar.

Devletçilerin ve hukuku pozitif (müdahaleci) anlamda kullananların halkın hareket yeteneğine inanmadığını söylemektedir (Bastiat, 2005: 60). Negatif (korumacı) hukuk da insanların enerjisini ve gücünü arttırır. Din, eğitim, iş, ticaret alanlarına müdahale edilmediğinde insanlar sefil, açgözlü, cahil olacak diye bir şey yoktur. Hukuki zorlama olmadan bir araya gelip işbirliği yapılır, yardım edilir, sevilir, doğanın sırları araştırılır, yetenekler geliştirilebilir demektir. Bunlar Bastiat'nın varsaydığı gibi olabilir

ancak bunların gerçekten olması için yine de insanların belirli bir kültür ve sistem içinde hatta belirli değerleri içselleştirmiş olması gerekmektedir. Yoksa bu sayılan şeylere kendiliğinden bir eğilim beklenirse çok sınırlı ve rastlantısal olacaktır. İnsanların iyi olan şeylere olduğu gibi kötü olan şeylere de eğilimleri vardır. İyinin baskın çıkması için hukuku yalnızca koruma düzeyinde bırakmak yetersiz kalacaktır.

Ona göre; olgusal olarak hukukun özel işlere karışmadığı, hükümetin asgari hissedildiği, vergilerin hafif ve adil olduğu, fert ve grupların kendi sorumluluklarını aldığı, ticaretin en az düzeyde kısıtlandığı, sermayenin hareketine minimum müdahale edildiği, insanların doğal eğilimlerine uygun hareket edebilme özgürlüklerinin olduğu ülkeler en iyi ve mutlu ülkelerdir (Bastiat, 2005: 61). Bireyin, haklarının sınırları içinde özgür ve gönüllü eylemlerde bulunması, hukuk ve güç bu hakları koruduğunda mutluluk ve refah için yeterlidir. Bunlar olduğunda barışçı, huzurlu, mutlu, ahlaklı bir toplum olacaktır. Hukuk kendi düşündüğü gibi işlediğinde insanların başkalarına zarar vermeye gerek duymayacağına inanmaktadır. Bu varsayım aslında düşüncesinin ütöpik yönüdür. Muazzam eşitsizliklerin olduğu dolayısıyla adalet ve özgürlük konusunda sorunların olduğu bir toplumda, pozitif yani müdahaleci, organize edici politikaların olmadığı ve eşitlik-kardeşlik ideallerine bağlı kültürün veya ideolojinin olmadığı bir ülkede böyle bir doğal kendiliğinden uyum mümkün değildir.

Halkı olduğu gibi incelediğini söylemektedir. Ama bu ne anlama gelmektedir? Kendisini, çocuğun fiziksel özelliklerini değiştirmeye çalışan bir yerli kabileye karşı çıkan gezgin gibi görmektedir (Bastiat, 2005: 63). Tanrı zaten yeryüzünde yaşaması için gerekli organları vermiştir, tanrının verdiğinden daha iyisini

yapamazsınız demektedir. Özgürlüğü tanımak için uygulama, deney ve egzersiz gerekir. Gelişmenin temel koşulu budur. Beşeri ve sosyal biçimleri tanrı zaten sunmuştur. Kanun yapıcı, organizatörler ise yapay sistemler önermektedirler. Savundukları şeyler bozuk bir sosyal ahlak anlayışına dayanmaktadır. Burada toplumcu projeler, merkezileşme, gümrük tarifeleri, banka tekelleri, sübvansiyonlar, devlet okulu, iş güvencesi, asgari ücret, yoksullara yardım vb. kastedilmektedir (Bastiat, 2005: 16).

Marx bu konuda şöyle söylemektedir: “İktisatçılar için iki tür kurum vardır, yapay ve doğal. Feodalizmin kurumları yapay kurumlar, burjuvazinininkiler ise doğal kurumlardır” (Marx, 1979: 129). Burjuva üretim ilişkileri zenginliği ve üretici güçleri geliştirdiği için tarihten bağımsız doğal olarak görülmektedir. Toplumu yöneten yasalar ölümsüz yasalardır. O yüzden tarih artık yoktur. Bastiat da böyle düşünmektedir fakat bu varsayımı gerekçelendirecek hiçbir şey söylememektedir.

Kapitalizm özgül tarihsel koşulların ürünü olduğu için ve doğal, evrensel, tarih dışı olmadığı için başlangıcı olduğu gibi sonu da olmalıdır. Daha doğrusu kapitalizmi tarihin sonu olarak görmeyi gerektirecek bir durum yoktur. Asıl sorun neyin doğal olduğunun ötesinde neyin doğru [iyi] ve adil olduğunun bulunmasıdır (Bir, 2022: 241).

Bastiat’ya göre sistem arayışları son bulmalı ve doğal özgürlük düzenine dönülmelidir. Tanrı’ya ve eserlerine inanç zaten özgürlüğün bir ifadesidir. Yani bu doğal olana göre davranıldığında zaten herhangi bir sorun olmadan gelişim olacaktır. Marx *Felsefenin Sefaleti* kitabında şöyle demektedir: “İktisatçılar, burjuva üretim ilişkilerini, işbölümünü, krediyi, parayı vb. sabit, değişmez, ölümsüz kategoriler olarak ifade ediyorlar” (Marx, 1979: 113). Bu ilişkilerin

nasıl üretildiğini, onları doğuran tarihsel hareketi açıklamamaktadırlar. Kategoriler, ifade ettikleri ilişkiler gibi ölümlüdürler. Bastiat'ın yaptığı gibi bazı ekonomik kategorilere iyi bazılarına kötü demek de yine bir sorun oluşturmaktadır. Çünkü “düşüncenin işlemesi sona erer, içinde yaşam kalmaz” (Marx, 1979: 122).

Soygun diyerek bahsettiği politikalar, “gümrük vergileri, tarife dışı korumalar, sübvansiyonlar, teşvikler, artan oranlı vergiler, devlet okulları, iş güvencesi, kar güvencesi, asgari ücret, faizsiz kredi, yoksullara yardım vb. işte yasal soyguna vücut veren tüm bu plan ve programlar son tahlilde sosyalizmi oluştururlar” (Bastiat, 2005: 16). Bunu engellemek için oy hakkının sınırlanabileceğini savunmaktadır. Ona göre kapitalizm doğal olarak özgürlük getirmektedir. Oy hakkı kime verilmeli diye tartışmaya bile gerek kalmadan her şey kendiliğinden iyi olacaktır. Bu düşünce bile Bastiat'ın düşüncesinin ütöpikliğini ve hangi sınıf adına konuştuğunu göstermektedir.

Bastiat'ın saydığı politikaların, plan ve programların zannettiği gibi *a priori* olarak yanlış olduğu savunulamaz. Yani duruma göre devlet müdahalesi ya da piyasanın serbest bırakılması daha doğru olabilir. Bu konjonktürel bir şekilde belirlenebilir. Çağdaş filozoflardan Axel Honneth zorunluluk düşüncesine dayanan bir tarih felsefesinin bu deneysellik gerçeğini göz ardı ettirerek sosyalizme zarar verdiğini iddia etmektedir (Honneth, 2016: 80)⁴. Bastiat'ın bunların *a priori* yanlışlığını savunması tersinin *a priori* olarak doğru olduğunu düşünmesinden ileri gelmektedir. Bu da onların doğal olduğunu varsaymasından

⁴ Daha kapsamlı bir tartışma için Honneth'in *Sosyalizm Fikri* (2016) kitabına bakılabilir.

kaynaklanmaktadır. Örneğin piyasa doğaldır o halde doğrudur sorunlu bir varsayımdır. Kapitalist sınıfın işine yaramayacak, onların çıkarlarına karşı gördüğü her şeyi ve özellikle sosyal kurumları sosyalist despotların icadı olarak görmektedir. Ama piyasa veya kapitalist toplumdaki diğer bazı sosyal kurumlar doğal mıdır diye sorulabilir. Onlar da belirli bir tarihsel aşamada ortaya çıkmış sonlu ve değişken kurumlardır.

Bu eleştiriye benzer bir şekilde Bauman sosyal gerçeklerle, insani gücün değiştiremeyeceği eşyanın doğasının karıştırıldığını söylemektedir:

Haksız kelimesi çoğu kişi için çoğunlukla doğal (siz bunu alışlagelmiş olarak okuyun) olandan ters yönde bir ayrılış anlamına gelmiştir. Doğal ne haklıydı ne de haksız; sadece ve sadece olaylar dizisinin içindeydi, olayların olduğu ve olması gerektiği gibiydi, nokta. Doğal olandan ayrılmaya direnç göstermek de, nihayetinde, bilindik düzenin korunması anlamına geliyordu (Bauman, 2017: 60).

Burjuva toplumu dışında doğallık yok mudur? Çünkü Bastiat'nın doğal dediği yalnızca sistemin ve egemen sınıfların işine yarayan eylemlerdir. Şayet tam tersine önceki dönemlerde olan köle-efendi ya da serf-derebeyi ilişkilerini de doğal olarak ele alırsak o zaman tarihsel olarak değişimi düşünmek gerekmektedir. Bu durumda yine kapitalist üretim ilişkileri ve tarzı nasıl bir tarihsellik içinde değişecektir sorusu gündeme gelmektedir. Kendiliğindenlik varsayımı, toplumun o dönem o duruma nasıl geldiğini; koşulları ve güç ilişkilerini görmemek ya da gizlemektedir. Toplumun yekpare olduğu düşüncesi sanki toplumun kendi içinde farklı çıkarlar yokmuş gibi görülmesi içindir. Doğal bir uyum varsayımı vardır. Ama daha öncede değinildiği gibi sömürü, tahakküm, yabancılaşma

ve sosyalist komünist yazarların eleştirdiği pek çok şey varken böyle bir doğal uyum mümkün değildir. Sınıf mücadelesi yukarı bölümlerde bahsedildiği gibi kendiliğinden bir uyum olmadığını, toplumun böyle yekpare olmadığını göstermektedir. Bastiat için Bloch'un dediği bir durum gerçekleşmiştir: Doğal hukuk özgürlük kalkanını özel hukuk kampıyla ilişkilendirdiği ölçüde, özel mülkiyetin mahkûmu haline gelmiş ve bireysel kalmıştır (Bloch, 2024: 84). Marx ise bunları Bastiat gibi doğal hukuk varsayımlarına dayanarak söylememektedir. “Doğal hukuk tanımlamaları, tarihe işlenmiş ve onun içinde gelişen bir şey olarak tarihten değil, bu tür sahte yüksekliklerde geliştirilmiştir, yani yukarıdan, idealler olarak, fetiş biçiminde önceden kararlaştırılmış bir doğadan çıkarılmıştır” (Bloch, 2024: 89). Marx ve takipçilerinde; tarihsel, iktisadi, sosyolojik çalışmalar neticesinde bu kanılara varılmaktadır.

[Marx ve Engels] Hiçbir biçimiyle hukuku meşrulaştırmıyorlar. “Doğa”yı kullanarak yeni bir hukuk vizyonunu savunmaktan ziyade, kapitalizmin yıkılmasını ve hukukun ve devletin kademeli bir şekilde “yok olup gitmesini” salık veriyorlar. Dolayısıyla Marksist hukuk anlayışının spesifik ahlak anlayışlarından beslenen bir hukukun üstünlüğü ideale başvuran doğal hukuk yaklaşımını doğrudan taklit ettiğini iddia etmek güçtür (Lukina, 2001: parag. 7).

Öbür taraftan Bloch toplumsal ütopyalar ve doğal hukuk ilişkisine dair şöyle söylemektedir: “Doğal hukukun büyük temsilcilerinin teorilerindeki ütopyacı karakter nedir, bu teorilerin zamanlarının hakiki toplumsal ütopyaları ile bir bağı var mıdır? Eğer böyle bir bağları yoksa, o zaman doğal hukuk (pozitif hukukun bir süsü olarak) büyük ölçüde ekonominin tarihsel bir tekniği ve

ideolojisi başlığı altında toplanacaktır” (Bloch, 2024: 96). Bastiat’ın anlayışı da bu başlığın altında toplanacak bir düşüncedir.

Sömürü meselesi, Bastiat’ın düşüncesi gibi kapitalist toplumda zenginliğin dağılımının doğal görülmesini tartışmaya açmaktadır. “Kapitalist üretimin gelişim içinde, eğitimleri, gelenekleri ve alışkanlıkları dolayısıyla bu üretim tarzının zorunluluklarını apaçık doğa yasalarıymış gibi gören bir işçi sınıfı oluşur” (Marx, 2017: 707). Yabancılaşma, ideoloji ve meta fetişizmi sonucu, “geçici olanı ebedi, insanın yarattığı durumları doğa yasası ve kendi gücümüzü bağımsız entitelerin ve fikirlerin gücü sayarız” (Lichtman, 2013: 65). “Toplumsal mülkiyet ilişkilerindeki dönüşüm, kapitalizmin önkoşulu olan kapitalist hareket yasalarını doğurmuştur. Önemli olan nokta şudur ki kapitalizm özgül koşullar sonucu oluşmuştur. Evrensel, tarih ötesi, değişmez yasaları olan veya doğal olarak tarihin başından beri var olan bir sistem değildir” (Bir, 2022: 106).

Bastiat adaletsizliği önleyen bir hükümet modelinin olduğu rejimde devrim veya isyan olmaz demektedir (Bastiat, 2005: 59). Çünkü bu rejimde insanlığın hiçbir şekilde yok edilemeyecek sıkıntı ve acıları yüzünden kimse hükümeti itham etmeyecektir. Hükümet doğal sıkıntı ve ızdıraplardan sorumlu tutulmayacaktır. Fakat bu yok edilemez doğal sıkıntı ve acıların ne olduğundan bahsetmemektedir. Çünkü belirli oranda azaltılabilecek acılar şayet sistem tarafından gerekli mekanizmalar kurularak azaltılmazsa o zaman yine de insanlarda isyana sebep olacaktır. Bastiat burayı bilinçli olarak karanlıkta bırakmaktadır. Bir hastalığın çaresi bulunduğu anda artık bu doğal bir acı olmaktan çıkmaktadır. Bunun için sistem bir şey yapmadığı takdirde insanlar sistemi sorumlu tutacaktır. Bloch Marksizm açısından şunları söylemektedir:

İnsanın, üzerine doğal bir hukuk kurulabilecek statik özelliklere sahip sabit bir türsel özü yoktur; aksine, tarihin akışı baştan sona insan doğasının sürekli dönüşümünün bir kanıtıdır. Üstelik bu doğanın "özel olarak" iyi mi kötü mü olduğu sorusu bile Marksizm için katılaşmış, şeyleştirici bir sorudur: "İnsan", yaratılışı ya da temeli açısından bir X'tir; tarihi ve ahlaki tanımı açısından ise, zamanının toplumsal ilişkilerinin bir ürünüdür (Bloch, 2024: 86).

Sonuç

Bastiat'nın dayandığı temel varsayım tanrı vergisi ve doğadır. Ancak bu temel varsayımın kendisi temellendirilmemektedir. Doğadan kastedilen 19. Yüzyıl burjuva toplumdur. Görülmektedir ki Bastiat'nın bütün amacı kapitalist özel mülkiyete hiçbir şekilde dokunulmamasıdır. Yaptığı şey tabiri caizse burjuva toplumunu ve sistemini olumlamaktan başka bir şey değildir. Bütün bir düşünsel kurgu mutluluk, doğa, özgürlük, toplum, politika hemen hepsi ve yazı boyunca çözümlenen varsayımlar bu amaca felsefi görünen bir temel oluşturmak için yazılmıştır.

Kaynakça

Bastiat, F. (2005). *Hukuk* (Yıldıray Arsan, çev.). Ankara: Liberte Yayınları.

Bauman, Z. (2017). *Azınlığın Zenginliği Hepimizin Çıkarına mıdır?* (Hakan Keser, çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bir, Ç. (2022). *Hegel'in Köle-Efendi Diyalektiğinin Marx'ın Sınıf Anlayışındaki Yeri*. Ankara Üniversitesi (Yayınlanmamış Doktora Tezi).

Bloch, E. (2024). Marksizm ve Doğal Hukuk. *Hukuk Kuramı*, Cilt:9, Sayı: 2, s. 77-100.

Engels, F. (2013). *Ütopyadan Bilime Sosyalizm* (Yılmaz Onay, çev.). İstanbul: Evrensel Basım Yayın.

Honneth, A. (2016). *Sosyalizm Fikri* (Cem Şentürk, çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Lichtman R. (2013). Liberal İdeolojinin Marksist Eleştirisi (Şükrü Alpagut, çev.). İstanbul: Yordam Kitap.

Lukina, A. Öncül Analitik Felsefe Dergisi (2021). *Hans Kelsen ile Marx, Engels ve Doğal Hukuk Üzerine*. (10.04.2024 tarihinde <https://onculanalitikfelsefe.com/hans-kelsen-ile-marx-engels-ve-dogal-hukuk-uzerine-anna-lukina/> adresinden ulaşılmıştır).

Marx, K. (1979). *Felsefenin Sefaleti* (Ahmet Kardam, çev.). Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. (2005). *1844 El Yazmaları* (Murat Belge, çev.). İstanbul: Birikim Yayınları.

Marx, K. (2017). *Kapital 1. Cilt* (Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, çev.). İstanbul: Yordam Kitap.

Marx, K. ve Engels, F. (2006). *Komünist Manifesto* (Levent Kavas, çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.

BÖLÜM VI

Bilimlerin Birliği Tezi Bağlamında Doğa Bilimleri ve Sosyal Bilimler İlişkisi: Doğalcı Yaklaşımın Bir Savunusu

Ömer Fatih TEKİN¹

Giriş

Bilim, ister nomotetik (doğa bilimleri) olsun ister idiografik (insan/kültür bilimleri), olguyu mesele eden bir uğraştır. Nomotetik bilimler, özellikle 19. Yüzyıl ile birlikte, bilimsel buluşların yapılmasının ardından kendi konumunu diğer bilme etkinleri (felsefe, sanat, din, mit, mitos vb.) arasından sıyırarak, ön plana çıkarmış; doğa hakkında *ölçülebilir*, *kesin*, *hesaplanabilir* ve *öngörülebilir* bilgiler üretmeye başlamıştır. Bu güce erişmesi, pozitivizm akımını arkasına alması, indirgemeci bir bakış açısına sahip olması böylece basitlik ilkesini kullanarak kesin anlatılar

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Kastamonu Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Bilim Tarihi Bölümü Öğretim Üyesi, e-mail: oftekin@kastamonu.edu.tr . ORCID 0000-0002-1142-2706

yapabilir olması ile olanaklı olmuştur. Kabaca indirgemecilik, bütün olan bir şeyin parçalarına ayrılması ve incelenmesi; basit ifadelerle parçanın açıklanması, açıklanan parçaların toplamının bütünü vermesi olarak ifade edilebilir. Yani, karmaşık ve devasa bir yapının, onu oluşturan kurucu parçalara indirgenmesidir. Newtoncu evren anlayışı tam da indirgemeci ve pozitivist anlayış ile kurgulanmış bir evrendir. Ancak günümüzde kuantum mekaniği ve Einstein evreni, fiziğin indirgemeci ve pozitivist bir yaklaşım ile kesin, mutlak ve kolay ölçülebilir, hesaplanabilir sonuçlar elde edemediğimizi; hemen hemen her şeyin ilineksel, olasılıksal ve olumsal olabileceğini göstermektedir. Bilimin kendi içinde gerçekleşen böyle bir dönüşüm doğa bilimleri ile sosyal bilimler arasındaki ilişkiyi de yeniden gözden geçirmemize olanak sağlamıştır.

Pozitivizmin etkinliği ve verimliliği düşünüldüğünde, pozitivist anlayış, sosyal bilimleri doğa bilimleri karşısında düşük bir seviyeye çekmiş; inceleme nesneleri ve ortaya konulan ölçülebilir gerçeklik bağlamında onun etkisini hemen hemen bitirme noktasına getirmiştir. Buradan, ilk bakışta, fizik bilimlerin yani doğanın kendisiyle ilgilenen bilimlerin her zaman sosyal ve beşerî bilimler karşısında üstün, sağlam, öngörülebilir ve güvenilebilir bir konumda olduğu sonucu çıkabilir. Fakat, özellikle 19. Yüzyılın ortalarından sonra bilimdeki gelişmeler neticesinde, doğa bilimlerindeki çalışmaların bile anlatıldığının aksine, mutlak, kesin, matematiksel hesaplamalar ışığında öngörülebilir cevaplar veren bir etkinlik olmaktan çok; maddenin özünün olabildiğince karmaşık, düzensiz, kompleks bir yapıya sahip olduğu bunun da ölçebilmeyi, hesap edebilmeyi ve net-kesin veriler sunabilmeyi engellediği sonucu gözlemlenmeye başlamıştır. Einstein evreni ve Kuantum mekaniğinin nomotetik bilimleri sanılanın aksine olasılıksal,

istatistiksel ve olumsal bir konuma getirdiği görülmüştür. Kuantum mekaniğinde nesnenin en temel parçacığının *madde*, *enerji* ya da *dalga* olup olmadığı tartışılmaktadır. Böyle bir ortamda, pozitivizm ışığında sunulan indirgemecilik anlayışı nesneyi parçalara ayırarak kavrama girişimi olayları çözmek bir yana dursun daha da karmaşık hale getirmiştir. Karmaşıklık bu noktada felsefî açıdan önem arz edecektir. Çünkü, kuantum parçacıkları, nötronlar, protonlar ya da kuarklar dünyasının karmaşıklığında bir derin düşünme ve bu karmaşıklığın oluşturabileceği düzenlilik sosyal hayata dokunabilir veya o alana yol açabilir gözükmektedir. Bu bağlamda, sosyal bilimlerin sosyal gerçeklikleri hakikat arayışında değerli bir pozisyon yakalayabilir. Fiziki nesnelerin mutlak bilgisine erişilemediği gibi istatistiksel ve olumsal bilgiler toplamını inşa etme çabasında doğa bilimleri bile esnek bir forma geçiş yapmışken; sosyal bilimler ve sosyal gerçeklik insan ve toplum çalışmalarıyla hakikat arayışında bilimlerin birliğini sağlayabilecek bir ereği taşıyabilir. Sosyal bilimler bu konumuna fizikteki indirgemeci yöntem ve çözüm-ona üstenci bakış açısının yanlışlığını göz önünde bulundurarak erişmeli, kendi yöntemini oluşturmalı ve aynı zamanda doğa bilimleri ve formel bilimlerle de karşılıklı etkileşimi de hiçbir zaman bırakmamalıdır.

İndirgemeci bakış açısıyla doğa bilimleri çerçevesinde kurulmak istenen bilimlerin birliği tezi, sosyal bilimleri arka plana attığı için bahsedilen sorunlarla boğuşmuş ve çıkış noktası bulamamıştır. Sorunun çözümü aslında açıktır; doğa bilimleri olsun sosyal bilimler olsun hakikat ile kurulan ilişkide bilimlerin kendilerine özgü yöntem ve bakış açılarının olabileceğinin kabulü ve bu kabul üzerinden tüm bilimlerin birbirleriyle etkileşim kurarak bütünü yakalama isteğinin tüm bilimlere yansıtılmasıdır. Bu birliğin

yapıştırıcı tutkal özelliğini sosyal bilimler yapacaktır. Bu bakımdan şimdiye kadar ki dönemde belki de her zamankinden daha fazla sosyal bilimlerin itici gücüne ihtiyaç duyulmaktadır. Bu bağlamda, bu makalede, bilimlerin birliği düşüncesi doğa bilimleri ve sosyal bilimlerin aralarındaki ilişki ve bu ilişki üzerinden doğalcı yaklaşımın savunusu ile bilimlerin birliğinin sağlanabileceği düşüncesi tartışılacaktır.

Öncelikle, doğa bilimleri ile sosyal bilimlerin tarihsel serüvenini sosyal bilim felsefesi üzerinden değerlendirmek konuyu anlamak açısından derinlik kazanmamızı sağlayacaktır.

1. Sosyal Bilim Felsefesi Temelinde Doğa Bilimleri ve Sosyal Bilimler Üzerine Tarihsel Bir Bakış

Sosyal bilim felsefesi, merkezine sosyal bilimleri koyarak doğayı anlama çabası güden çağdaş bir bilim felsefesi disiplini olarak karşımıza çıkar. Temelde sosyal meseleler üzerinde durur. Sosyal bilimlerin paradigmasını araştırır. Sosyal bilimler felsefesi, ağırlıklı olarak bilim felsefesinin alt alanlarından biri olarak karşımıza çıkan metodolojik bireycilik ya da bütünsellik, sosyal ontoloji, rasyonalite, nesnellik ve değerler gibi insan ve toplum doğası üzerine çıkan tartışmaları merkezi araştırma sorunu haline getirerek böyle sorunlara odaklanır. Sosyal bilim felsefesi üzerine odaklanan öncü çalışmalar arasında (Rosenberg, 1998) ve (Elster, 2007) gösterilebilir. Sosyal bilimsel açıklamaları genel bir perspektifte tartışan başka önemli eserden biri de (Little, 1991)'dir. Sosyal bilim felsefesinin tarihini inceleyen eserlerden bazıları ise (Gordon, 1991) ve (Manicas, 1987)'dir. Sosyal bilimler, doğa bilimlerinin kullandığı yöntem, ilke ve formasyona öykünerek; beşerî ilişkileri, toplumsal çalışmaları ve sosyal durumları açıklama girişiminde bulunarak, kendine özgü yöntemler sergilemiştir.

Bunları pozitivist, romantik, yorumlamacı, toplumsal ve ussal eleştiri gibi yaklaşımlar olarak değerlendirebiliriz. Doğa bilimlerine daha çok benzemek ve olabildiğince ondan ayrılmak bakımlarından sosyal bilim yaklaşımları iki zıt kutup boyunca serimlenmiş ve günümüze kadar gelmiştir. Dönemlerinin etkin atmosferlerinden de etkilenecek bu yaklaşımlardan bazıları zaman zaman öne çıkmış sosyal meselelerde gerçekleşen çalışmalara öncülük etmiştir. Bu bağlamda, pozitivism belki de genel olarak bilim yapma etkinliklerinin başında gelen bir yaklaşım olarak dile getirilir.

Doğa bilimlerinin kullandığı yöntem, olgusal temelde deney, gözlem ve ölçüm kullanarak evrensel genel geçer ve nesnel gerçekliği yakalamayı amaçlayan bir yöntemdir. Doğanın kavramını, kuramlarını ve yasalarını olgular üzerinden okumaya çalışır. Kesin, mutlak ve net bilgilere erişmeyi hedefleyen doğa bilimlerinin oluşturmaya çalıştıkları sağlam yöntemin yapısı bazı basamaklara gereksinim duyar. Özlem'e göre bu basamakların ilki *betimlemedir*. Betimleme aşamasında nesne, durum ve olgulara tasvir edilmektedir. Betimleme aşaması gözlem, analiz, deney, ölçüm ve sınıflandırma gibi çeşitli işlemler içerir. Güneşin doğuşu ve batışı, suyun kaynama derecesi, herhangi bir cismin belirli bir yükseklikten boşluğa bırakılınca düşüşü gibi gözlemsel tasvirlerle sahip olunabilmektedir (Özlem, 2010, s. 72). Böylece, olgular arasında farklılıklar dile getirilebilir ya da olgu, fenomen ve durumlar birbirlerine göre sınıflandırılabilir. Bilim, betimleme basamağında kalmaz, çünkü betimleme 'neden' sorusunun cevabını vermez. Bilimsel açıklama için yeterli bir aşamada değildir. Bir üst basamağa ihtiyaç duyulmaktadır. Doğal olarak ikinci basamak *açıklama* basamağıdır. Örnek vermek gerekirse, tren raylarının yaz aylarında genişlemesi gözlemlenir, bunun sürekli olarak

gözlemlenmesi ve diğer metallerin de genleşmesi sonucunda tümevarımsal bir yaklaşımla genelleme yapılır. “Metaller ısıtıldığında genleşir”. Bu tarz genellemeler olayın nasıl ortaya çıktığı gösterirler, fakat nedenini belirtmezler. “Bilimdeki nedensellik ancak nedensel açıklamalarla ortaya çıkartılabilmektedir. Nedenselliği keşfetmek için çeşitli hipotezlerle hareket edilir ve bu hipotezler çok farklı olabilir. Herhangi bir konuda üretilen hipotezlerin nesnel olguları ortaya çıkartıcı ya da açıklayıcı gücünün olup olmadığı, hipotezlerin olgulara tatbik edilmesiyle, başka bir ifadeyle deney ve tecrübeyle ortaya çıkabilen bir durumdur. Eğer olgular hipotezi doğruluyorsa hipotez artık bilimsel bir yasaya dönüşmüş olur (Öykü Büyükçeklikok, 2019, s. 92).

Hegerci spekülâtif dönemden sonra modern bilimin hızla yükselişi ve beraberinde bilgi teorilerin gelişimi birbirleriyle doğru orantılı bir şekilde olmuştur. Ölçülebilir ve denetlenebilir ölçekle deney ve gözleme dayalı doğa bilimlerini kullanacakları yöntem ve bilgi anlayışlarını empirik veri üzerinden yürüterek doğaya karşı gücünü mutlaklaştırmaya çalışmıştır. Empirizme göre bilim, bilgi türleri bakımından en üst gerçek bilgiyi üreten ve kendisinin yegâne/eşsiz bilgi sunduğunu iddia etme eğiliminde olan bir uğraştır. Özellikle mantıkçı pozitivistlerin öncülüğünü yaptığı empirik bilim anlayışı, temelde bilim-din; bilim-metafizik; bilim-psikanalizm vb. gibi sistemler arasında anlamlı önermeler bulma bakımından sınır çizmeyi amaçlamıştır. Böyle bir sınır çizme arayışı, bilimsel oldukları iddia edilen çoğu sistemin ‘sözde-bilimsel’ birer etkinlik olduklarını göstermiştir. Bu noktada Benton ve Craib’in ifadeleri dikkat çekicidir: “Onların bu sınır çizgisini çekmeye çalışırken karşılaştıkları zorluklardan biri, bilimsel statüyle ilgili çok kesin bir

kriterin genellikle ayrıca yerleşik bilimi de büyük ölçüde dışlamasıydı” (Benton & Craib, 2018, s. 28).

Bilim olan ve olmayan arasında anlamlı olmak bakımından sınır çizme kriteri bağlamında Benton ve Craib, empirist bilim anlayışını yedi ana öğreti temelinde açıklar:

1. İnsan zihni doğuştan ‘boş bir levha’ya benzer. Bilgilerimizi dünya hakkındaki duyuşal deneyimlerimiz ve onunla etkileşimimizden elde ederiz.
2. Gerçek bir bilgi-iddiası deneyimlerle (gözlem veya deneyle) sınanabilir.
3. Sınanabilirlik ilkesi gözlemlenemeyen varlıklar veya kendilikler hakkındaki bilgi-iddialarını dikkate almamayı gerektirir.
4. Bilimsel yasalar genel, tekrarlanan deneyim örüntüleri hakkında önermelerdir.
5. Bir olguyu bilimsel olarak açıklamak onun bilimsel bir yasanın somut bir örneği olduğunu göstermektir. Bu bilimsel açıklama anlayışı bazen ‘kapsayıcı yasa’ modeli olarak adlandırılır.
6. Bir olguyu açıklamak onun genel bir yasanın somut bir örneği olduğunu göstermekse, yasayı bilmek bu tipten olguların gelecekte nasıl ortaya çıkacaklarını öngörmemizi sağlamalıdır.
7. Bilimsel nesnellik açık bir (sınanabilir) olgusal önermeler ve (öznel) değer yargıları ayırımına dayanır (Benton & Craib, 2018, s. 28).

Yukarıda sıralanan empirik bilim anlayışının yedi temel unsuru ışığında modern bilimi ve onun göstermiş olduğu büyük başarısının sırrını, doğada karşılaştığımız düzenlilikleri açıklamada nedensel önermeler kullanmasında bulabiliriz. Bilimsel yasalar ya da doğa yasaları olarak karşımıza çıkan böyle genel önermeler topluluğu, modern bilimin ölçüm, denetleme ve yöntemi aracılığıyla

gerçekliğe en yakın şekilde nedensel olarak açıklanabilir formata getirilmesi sayesinde anlaşılır olmuştur. Bu da modern bilimi diğer sistem ya da etkinlikler karşısında üstün bir pozisyona getirmiştir. Kütle çekim yasası, ideal gaz yasası gibi yasalar doğa bilimlerinin ele alıp açıkladıkları yasalar olarak örneklendirilebilir.

Doğa biliminin yukarıda bahse konu olan modern bilimin başarısı karşısında, aynı yöntem ile topluma ve insana bakma, toplumsal olguları açıklama ve nedenlerini ortaya koyma inancı ortaya çıkmıştır. Böyle bir inanç, sosyal ve beşerî alanda bilimsel çalışmalar için deneysel yöntem uygulamasının kullanılmasında başat bir rol oynamıştır. Böylece, doğa bilimlerinin doğa yasaları ya da bilimsel yasalar dedikleri ilkeler topluluklarının sosyal ve beşerî bilimler için de sağlanabileceği; bu yasaların toplumsal olgulara uygulanabileceği düşünülmüş ve nihayetinde insan ve toplumun bağlı olduğu genel ilkeler ya da toplumsal yasalara erişilebileceği umut edilmiştir. Böyle bir arayış neticesinde, toplum bilimleri ile doğa bilimler arasındaki derin ayrım ortaya çıkmış ve Yıldız ve Hira'nın belirttiği aşağıdaki epistemolojik ayrım ortaya çıkmıştır:

- i. Doğa Bilimleri: empirik olmayan bir çalışma alanı matematik, determinizm ve deneysellik içeren fizik, kimya, biyoloji.
- ii. Sosyal Bilimler: sosyal gerçekliklerin, sanat, edebiyat, felsefeye ya da doğa bilimlerine daha yakın incelenmesi.
- iii. Beşerî Bilimler: empirik olmayan bir çalışma alanı olarak felsefe (doğa bilimlerindeki matematiğin karşılığı), sanat çalışmalarını inceleyen edebiyat, resim, müzik vb. (Yıldız & Hira, 2010, s. 136).

Böyle bir ayrım, sosyal ve beşerî bilimleri pozitivist doğa bilimlerinden ayrı bir yola, kendi epistemolojik ilke, yöntem, ölçüt ve değerlendirmelerinin olduğu bir bakış açısına götürmüştür.

Hakikat arayışında farklı yollarda olsalar da doğa bilimleri ve sosyal bilimler, bilimlerin birliği düşüncesi temelinde aynı büyük hedefe giden ayrı yollar olarak değerlendirilebilir. Ayrı yollarda da olsalar, birbirlerini sürekli etkilemiş, değiştirip dönüştürmüşlerdir. Çağın ihtiyaçları karşısında bakış açılarını değiştirip, ilgi odağı yaptıkları objenin konumu doğrultusunda dünyaya şekil vermişlerdir. Hakikat arayışları neticesinde yöntemler ve ilkeleri dogmatik bir yapıda olmak yerine kendini geliştiren bir yapıda olmuştur. Bu bağlamda, bir sonraki bölümde hakikate giden yolda doğa bilimleri ve sosyal bilimleri felsefi bağlamda bilimlerin birliği üzerinden incelemeye çalışalım.

2. Bilimlerin Birliği Tezi

Genel olarak değerlendirildiğinde, 19. Yüzyıl öncesinde, deney ve gözleme dayanan niceliksel veriler üzerine kurulu doğa biliminin aksine, kültür ilişkileri ve toplumsal olgular hakkında bilgiler oluşturmaya beklenen sosyal ve beşerî bilimler düşüncesi bir kavrayış olarak düşünülmemişti. Yani, doğa bilimi alanında, bilim tarihi derinlemesine incelendiğinde, Kopernik², Kepler, Galileo ve Newton³ gibi alanın en önemli isimleri dev yapıtlar ortaya koyarak doğa bilimini bilgi oluşturma meselesinde mutlak iktidara sahip bir güç haline getirmiştir ve böylece kendi kültürünü yaratmıştır (Anlı, 2017, s. 35-36). Bu süreç doğa bilimin bilimsellikte referans kaynağı olmasının da tarihselliğini belirledi (Reyhan, 2021, s. 8). Doğa bilimi ve kültür bilimi olarak adlandırılabilen sosyal bilimler ayrımında epistemolojik temel oluşturabilmek ve alanın uzmanlarınca “bilim” adını alabilmek doğa bilimlerine verilmişken; beşerî bilimler,

² Göksel Kürelerin Devinimleri Üzerine (1543)

³ Doğal Felsefenin Matematik İlkeleri (1687)

bilimlerin birliğini kurma hedefini dolaylı bir yolla öne sürmüştür (Anlı, 2017, s. 36). Reyhan aktarmaya devam eder: “Nitekim beşerî bilimlerin matematikleştirilmesi on dokuzuncu yüzyılın son yarısında her yerde kendini göstermeye başlamıştır: resimde, mimaride, müzikte kullanılan matematiksel motifler, edebiyat eleştirisinde, felsefe ve yapısalcılığa matematiksel yaklaşımlarda bulunulması bu duruma ilişkin örneklerdendir” (Reyhan, 2021, s. 8).

Bilimlerin birliği tezi, özellikle pozitivist bilim anlayışı ile popülerlik kazanmış bir iddia olarak ele alınabilir. Temelde iddiası, tüm bilimlerin benzer yöntemlerle çalışmalar yürüttüğünü, açıklamalarının temelde benzer olduğunu ve yaklaşık olarak aynı gelecek hakkında öngörülerde bulunduğunun iddia edilmesi üzerine kuruludur. Bilimin birliği tezi, fizik biliminin tarih içerisinde göstermiş olduğu metodolojik, kuramsal ve pratik başarıların, diğer bilim disiplinleri için bir model oluşturabileceği görüşünü barındırır (Cat, 2017). Bu noktada Kayalığıl şu ifadelerde bulunur: “Bazı bilim disiplinleri vardır ki fizik kadar veya fizik gibi başarılı olamamışlardır; bunların başarısızlıkları fizik gibi olmamalarından kaynaklıdır” (Kayalığıl, 2019, s. 108). Benzer şekilde Tahko da şunları söyler: “bilimin birliği kavramı, düzenli olarak indirgeme kavramıyla bağlantılıdır. Öncelikli düşünce, bilimlerin her şeyin teorisinde birleştirilebileceği ve fizikteki genel görelilik ve kuantum teorisi gibi tek bir bilim içindeki teorilerin de birleştirilebileceğidir” (Tahko, 2021, s. 2).

Doğa bilimi olsun sosyal bilim olsun, bilimlerin birliği tezi farklı boyutlarıyla felsefe tarihi boyunca açıktan ya da örtük bir biçimde gözlemlenmiş ve filozoflar tarafından tartışıla gelmiştir. Beklenti, doğanın insanlara bir birlik vermesi, bütünlük sağlaması yönünde olmuştur. Birlik kurmak her zaman zordur, bazen inisiyatif

almayı gerektirir bazen de taviz vermek elzemdir. Analitik bilim felsefesinin sosyal bilim felsefesi açısından bilimlerin birliđi tezi de benzer zorluklarla karřılařmıř, büyük tartıřmalara neden olmuř; öyle ki, bilim olarak adlandırılan bazı etkinlikler bilim alanı dıřında kalırken; bilim olarak deđerlendirilmeyen bazı bařka bilimler de bilim olarak iřlenmeye bařlanmıřtır. Merkeze, dođanın olgularının mı yoksa toplum ve insanın olgularının mı konulacađı üzerine sonsuz tartıřmalar yůrůtůlmůř ve bazı noktalarda kopmalar yařanmıřtır. Tům bunlara rađmen, temelde bilimleri birliđi dűřůncesi, ůç bařat yaklařıma bůlůnműřtůr.

2.1. Fizikalist Yaklaşım

Fizikalizm, dıř dűnyada yasa olarak kendini gůsteren gerčekliđin fiziksel bir temelinin olması gerektiđini sůyleyen ve fiziksel nesnelerde yasanın uygulamasını birbirine iliřtiren bir yaklařım olarak dűřůnůlůr. Fodor tarafından geliřtirilen bu yaklařımda aslında Fodor, bilim felsefesindeki indirgemecilik eđiliminin, bilimsel bařarılar tarafından yůnlendirilmesine rađmen, bilimlerin birliđi tezi bununla tam olarak ačíklanmadıđına dikkat çeker. Bunun yerine Fodor, indirgemeciliđin birçok savunucusunun ۆzel bilimlerle karřılařtırıldıđında fiziđin gۆreceli genelliđi tarafından motive edildiđini dűřůnůr. Ancak fiziđin genelliđi dűřůncesinin daha gůclů bir “bilim birliđi” duygusundan ayrılması gerektiđini belirtir. řůyle ki;

Geleneksel olarak “bilimin birliđi” olarak adlandırılan řey, fiziđin genelliđinden çok daha gůclů ve çok daha az akla yatkın bir tezdur. Bu dođruysa, ۆnemlidir. İndirgemecilik empirik bir doktrin olmasına rađmen, bilimsel uygulamada dűzenleyici bir rol oynaması amaçlanmıřtır. Fiziđe indirgenebilirlik, ۆzel bilimlerdeki teorilerin kabul edilebilirliđi ۆzerinde bir kısıtlama olarak ele alınır; bunun tuhaf sonucu, ۆzel bilimler ne kadar

başarılı olursa, o kadar çok ortadan kaybolmaları gerektiğidir (Fodor, 1974, s. 97).

Fodor'un fizikalist yaklaşımı sonucunda bilimlerin birliği tezi fiziksel temel arayışı sonucunda gelişen bir kavram olarak değerlendirilebilir. Fiziksel temeli olmayan bilimleri bilimlerin birliği anlayışını içinde göremeyerek; sosyal bilimlerin birlik dışında kalması gerektiğini iddia etmiştir.

Yukarıda detaylı bir şekilde gördüğümüz gibi, sosyal ve beşerî bilimler, insanı ve toplumu merkeze koyan çalışmalar yürütürken, doğa bilimlerine benzer bir ilgiye ve övgüye sahip olabilmek adına, ki böylece bilimsel nitelik kazanabileceklerine olan inancın pekiştirilmesi sağlanacaktır, indirgemeci bakış açısına sahip pozitivist yaklaşımı taklit etmişlerdir. Bu amaç ile bilimlerin birliğinin kurulabileceğine olan inanç artmış, çünkü hem doğa bilimleri hem de sosyal ve beşerî bilimler pozitivism temelinde çalışmalar yürütecek, yöntemleri birbirlerine uygun bir şekilde kurulacak ve ölçülebilir niceliksel sonuçlar üretecek bir yapıda olacaktır. Bu bakımdan, mantıkçı pozitivism akımının öncülerinden ve aynı zamanda pozitivist yönelimin bilimlerde olması gerektiğini savunan filozoflardan Neurath ve Carnap, böyle bir birlikteliğin yani bilimlerin birliğinin fizikalizm düşüncesi üzerinden kurulabileceğini düşünmüşlerdir (Bryant, 1985, s. 113). Fizikalizm, Çelebi'ye göre, "kısaca her türlü bilimsel bilginin fizik temelli olması gerektiğini benimseyen bir görüştür. Fizikalizm, tüm zihinsel etkinliklerin varlığının fiziksel dünya ve maddi unsurlardan ibaret olduğunu savunur" (Çelebi, 2015, s. 128). Yani "tüm zihinsel, düşünsel etkinlikler fiziki dünyada somut olarak açıklanabilmelidir. Fizik yasalarına yaptığı aşırı vurgudan ötürü fizikalizm, tüm düşünme faaliyetlerini, olasılıkları, soyut varlıklar fiziksel bağı açık seçik

gösterilmediği müddetçe reddeder” (Öykü Büyükçelikok, 2011, s. 93-94).

Fizik temelli bilim anlayışını dile getiren Neurath, diğer bilimlerin de örneğin, kimya, jeoloji, biyoloji vb. çalışmalarında fizik bilimini merkeze almak zorundadırlar. Tüm ilke, yasa ve yöntemlerini fizik bilimine dayandırmak ve fizikteki yasalar doğrultusunda kendi ilke ve yasalarını oluşturmalarıdır (Bruzina, 2009, s. 605). Neurath gibi mantıkçı pozitivist olan Carnap ise onun iddialarını daha da ileriye götürür. Sosyoloji, tarih, psikoloji gibi alanların literatüre katkıda bulunan yapıtlarının bilimsel çalışma olarak değerlendirilebilmesinin tek koşulunun fizik kurallarına uygun yani niceliksel, ölçülebilir ve pozitivist yöntem aracılığıyla indirgemeci olmasıdır. Carnap için fizik kuralları ve fiziğin evrensel dili, tüm bilimleri kapsar (Carnap, 1935, s. 48-49). Öykü Büyükçelikol (2011, s. 94) şunları belirtir: “Bilimler birbirlerine ait kavramları kullanabilmelidir ve bu ancak ortak bir dil sistemine sahip olmakla mümkündür. Bu ortak dil sistemi ise fizik bilimi terminolojisine dayanmalıdır. Fizikalizm düşüncesinde bilim tektir ve bu bilimsel birliği, bilimlerin fizik terminolojisi ve yasaları etrafında birleşmesiyle sağlamak olanaklıdır. Bilimlerin birliğini sağlarken bilimler arasındaki terminolojik ve metodolojik farklılıkları evrensel bilim olan fizik merkezinde ortadan kaldırmak gerekir (Bravo, 2007, s. 48)”.

2.2. Yorumcu Yaklaşımı

Yorumcu yaklaşım, fizikalizm eleştirisi ve doğacı yaklaşım karşıtlığı üzerinden konumlanmış bir yaklaşım olarak görülebilir. Gadamer, Dilthey, Taylar, Kuhn ve Searle bu yaklaşımın başat temsilcileri arasında yer alır. Yorumcu yaklaşımın ortaya çıkmasında

Vico, Yeni Bilim adlı çalışmasıyla yukarıda sayılan isimlerden önce bu yaklaşımı ortaya koyan düşünür olarak ele alınabilir. Yılmaz ve Yazıcı'ya göre, “genel anlamda tarihi anlamanın felsefi, epistemolojik ve ontolojik temelini ortaya koyarak doğa bilimleri yönteminden farklı olarak bir tarih ve toplum bilimi yönteminin geliştirilebileceğini savunur” (Yılmaz & Yazıcı, 2017, s. 60).

Yorumcu yaklaşım, fizikalist yaklaşımdan tamamen farklı olarak doğa bilimleri mantığının sosyal bilimlerde geçerli olmadığını iddia eder. Bu yaklaşım, sadece fizik bilimine indirgeme açısından değil; aynı zamanda konusu, içeriği ve yöntemi bakımından da fizikalist yaklaşımdan farklıdır. Doğa bilimlerinde sabit ve değişmez faktörler üzerinden çalışmalar yürütülürken; sosyal bilimlerde örneğin konu bakımından ideoloji, değerler, ilkeler, kültür, toplumlar tarih boyunca sabit kalmayan olgulardır. Bu olgular, Kuhn'u da hatırlayarak, psikolojik inançlara, toplumsal değerlere, tarihsel artılara, kültürel yapıya bağlı olarak değişkenlik gösterirler. “Bu karmaşık ilişkiler ağı içinde sosyal bilimlerin görevi insan davranışlarının nesnel yasalarını ortaya çıkarmak değildir. Bilakis, sosyal bilimlerin amacı insan davranışını ait olduğu gelenek ve öznel değerler bağlamında anlamak ve kendi rasyonalitesini kavramaktır” (Yılmaz & Yazıcı, 2017, s. 60).

Nesnellik, yasalılık ve mutlaklık gibi kriterler, sosyal bilimlerde bir açmazı uğrar ve eleştirilir. Özellikle Searle, böyle kavramların sosyal bilimlere açısından sakıncalı olacağını iddia eder. İndirgemeci bakış açısının fiziksel temel arama arayışı neticesinde Fodor ve onun görüşü olan fizikalizm eleştirilmiş, Searle, yorumcu yaklaşımın fizikalist yaklaşım eleştirisi üzerinden ilerlediğini belirterek, fizik bilimine herhangi bir bilimi indirgememize gerek kalmadan bilimlerin birliğinin kurulabileceğini ifade eder. Searle,

doğa bilimlerinin yasaları ve davranışlarıyla özel bilimlerin yasaları ve davranışlarının birbirinden tamamen farklı olduğunu; toplumsal sorunları inceleme ve insan davranışlarını çözümleme üzerinde yükselen sosyal bilimlerin doğa bilimlerinin yasalarından tamamen farklı birtakım yasalar bütününe ihtiyaç duyduğunu belirtir. Searle, sosyal bilimlerin “Newton öncesi fizik gibi olduğu” ya da “zihin ve topluma ilişkin Newtoncul yasalar” oluşturmak gibi bir zorunluluğa girilmesinin gereksiz olduğunu belirtir (Searle, 1984, s. 75).

Yorumcu yaklaşımın Searle başta olmak üzere çoğu savunucusu, yasa denen kriterin doğa bilimlerinde bile eksikliklerinin bulunduğunu belirterek; sosyal bilimlerde ise olanaksız olduğunu dile getirir. Kuhn, benzer şekilde, sosyal bilimlerin bilim öncesi düzeyde olduklarını söyleyerek bir paradigmaya sahip olmadıklarını belirtir. Benzer bir tavrı Çevik de göstermektedir:

Doğa bilimlerinin kuramsallıklarını büyük oranda tamamlamış olmaları, kendilerine ait yasalarının olması, açıklama ve ön deyilerinde büyük oranda başarılı oldukları konusunda bilim insanları ve bilim felsefecileri genel olarak hemfikirdir. Öte yandan özel bilimlerin ve bu başlık altına giren sosyal bilimlerin benzer özelliklere sahip olmadıkları, açıklama ve ön deyilerinde aynı derecede başarılı olamadıkları genel olarak üzerinde uzlaşılan noktalardır (Çevik, 2021, s. 179).

Fodor, üst düzey fenomenler ile alt düzey arasında indirgeme yapılamayacağını belirtse de özel doğa bilimleri ile sosyal bilimler arasında herhangi bir farkın olmadığını söylemiştir. Searle için bu durum sıkıntılıdır. Kayalığıl şöyle aktarır: “Searle, örneğin ideal gaz yasasının betimlediği davranışın istatistiksel mekaniğin betimlerine indirgenebildiğini, DNA yapısının keşfedilmesi sayesinde kalıtsal özellikler gibi üst düzey fenomenlerin sistematik olarak

açıklanabildiğini hatırlattıktan sonra (Searle, 1984, s. 76-77) şunu savunur: Savaş, devrim, evlilik töreni gibi toplumsal alana ait fenomenler fiziksel fenomenler düzeyinde sistematik olarak temellendirilemez” (Kayalığıl, 2019, s. 115). Bu durum onların bazı özel durumlara (para, itibar, vaat gibi) bağlı olmalarından kaynaklandığı için doğa alanına değil, toplumsal alana ait olduklarını gösterir. Bu bakımdan da toplumsal olgular zihinsel karakter taşır ve tarihseldirler, oysa özel doğa bilimlerinin konu nesneleri için bu söylenemez (Searle, 1984, s. 78-79). Searle’ün, Fodor öncülüğünde fizikalizm eleştirisi genel olarak fiziksel temel arama ve alt düzey alanlarda fizikalizmin temellendirilemeyeceği iddialarını taşıyan yorumcu yaklaşım, fizikalizm yaklaşımının eksikliğini belirtmek dışında yeni bir yol önermekte eksik gibi görünür.

Fakat bana kalırsa hem fizikalizm hem de yorumcu yaklaşımları, sosyal bilimlere değersizleştirme ve böylece bilimlerin birliği düşüncesini eksik bırakma tehlikesi doğulabileceğinden makul gözükmemektedirler. Aşağıdaki bölümde de göreceğimiz gibi, Kincaid’in görüşleri doğrultusunda doğalcı yaklaşım aracılığıyla sosyal bilimlere yaklaşmanın bilimlerin birliği tezini oluşturabilmek adına büyük bir fırsat ve önemli bir adım olarak görülebileceği kanaatindeyim. Bu noktada, sosyal bilimde yasaların varlığına ilişkin farklı yaklaşımları incelemenin zamanın geldiği söylenebilir.

2.3. Doğalcı Yaklaşım

Doğalcı yaklaşım, doğa bilimindeki pozitivist yaklaşımın sosyal bilimlerdeki yansıması olarak görülebilir. On dokuzuncu yüzyıla kadar geri götürülebilecek olan bu yaklaşım, sosyal

bilimlerde nedensellik ve açıklama kavramlarını sistemin içine yerleştirmeyi hedefler. Ortaya çıkışında doğa bilimlerinde yönteme benzeme ve pozitivist bakış açısını sosyal bilimlere uyarlama hevesi içinde olan doğalcı yaklaşım, Kincaid gibi filozoflar aracılığıyla bu bağlamın daha da üzerine taşınmıştır. Doğa bilimindeki nedensellik bağlantısına benzer bağlantıların sosyal bilimlerde de olabileceği düşüncesi ise bakidir. Yapılmak istenen belki de doğa bilimleri ile sosyal bilimler arasında ‘yöntem birliği’ kurma çabası olarak değerlendirilebilir. Böylece, sosyal bilimler de nesnellik ölçütünü sağlamana doğa bilimleri kadar sağlam olabilecektir. Deney ve gözleme dayalı ve aynı zamanda yorumdan uzak bir bakış açısı ile çalışmalar yürütmek ölçülebilir sonuçlara ulaşmak için elzemdir. Yılmaz ve Yazıcı’ya göre, “pozitivistler, doğa bilimleri metodolojisinin ve nesnellik ölçütünün sosyal bilimlerde yer almaması durumunda öznenin, keyfiliğin ve denetlenemezliğin sosyal bilimlere sirayet edeceğini ve bunun da bilimsellik anlayışıyla bağdaşmayacağını iddia etmişlerdir” (Yılmaz & Yazıcı, 2017, s. 59).

Doğalcı yaklaşım açısından sosyal bilimler, doğa bilimleri karşısında görece yeni, konuları bakımından sosyal bilimler karmaşık ve bol nedenlere sahip bir alan ve tüm bunlardan ötürü, mutlak, kesin, ölçülebilen ve evrensel ilke ya da yasalara erişmede büyük zorluklar yaşayan bir bilim olarak görülür. Ancak, bu durumun temelde sosyal bilimlerle doğa bilimleri arasında bir fark yaratmayacağını, bilimin nesnellik ölçütlerinin aynı olduğunu savunur (Yazıcı, 2004). Buna örnek vermek gerekirse, analitik bilim felsefesinin önemli filozoflarında Hempel’in (1965) bilime yön veren dedüktif nomolojik yöntemi, bilimsel açıklamada yapabilme biçiminin hem doğa bilimlerinde hem de sosyal bilimlerde aynı yapıya sahip olduğunu önerir. Toplumsal bir olgu ya da doğadaki bir

fenomen hakkında olsun genel yasalara yaslanarak dedüktif bir biçimde yapılan nedensel açıklama Hempel'in önerdiği yöntemin işleyiştir. Yılmaz ve Yazıcı bu noktada açıklayıcı ifadeler kullanırlar; “Hempel’e göre, bir araştırmanın bulgularını araştırmacının kişisel yeteneklerine dayandıramayız, çünkü öyle olursa doğrulanabilir sosyal bilim verilerinden söz etmek mümkün değildir. Ona göre, nesnellik empati gibi öznel kavramlara değil doğa bilimlerinin bilimsel metodolojisine dayanmalıdır. Ayrıca, sosyal bilimlerin ve tarihin yasaları evrensel değil, istatistiksel olmalıdır. Yani, bir olayın oluşumunu değil, belli bir evrende oluşum aralığını veya sıklığını açıklamak gerekir” (Yılmaz & Yazıcı, 2017, s. 59).

Kincaid, özellikle ‘Sosyal Bilimlerde Yasaları Savunmak’ adlı makalesi ile sosyal bilimlerdeki yasaların doğa bilimlerindeki yasalarla eş değer olduğunu ya da onlardan bir eksikliğinin olmadığını ortaya koymaya çalışır. Kincaid’e göre, doğa bilimlerindeki bir yasanın genel geçerliği, mutlak olması, sarsılmaz oluşu, gibi bazı temel özelliklerin sosyal bilim yasaları için de merkezi konumdadır. Kayalığıl’e göre, “Kincaid’in savunusu tutarlı bir şekilde pragmatist bir bakıştan besleniyor” (Kayalığıl, 2019, s. 116). Örnek olarak da genel geçer olmak ilkesinin sosyal bilimlerdeki konumu üzerine düşündüğümüzde bunun çok yeterli bir ölçüt olmadığı eleştirisini yapar ve bunun bir derece meselesi olduğunu söyler:

Newton yasaları sayılara uygulanamıyor, sıcaklığın ortalama kinetik enerji olarak belirlenmesi sadece gazlarda oluyor, vesaire... Bütüncül evrensellik, ulaşılması mümkün olmayan bir hedef –bu fiziksel bilimler için bile böyle. Mesela Kepler yasaları bir tikele göndermede bulunur: güneş sistemimize (Kincaid, 1990, s. 69).

Bir diğ er eleştiri ise, sosyal bilimler yasalarının nomik zorunlu olmak yerine, olumsal pozisyonda kalmayı yeğleyen pragmatist bir alan olduğu yönündedir. Bu eleştiri karşısında, Kincaid, bunun derece meselesi bağlamında bir eleştiri olduğunu belirtir. Hatta doğa bilimlerindeki yasalarda da benzer olumsal tarafların bulunduğunu ve bunun yasaya herhangi negatif bir tavrının olmadığını dile getirir. Benzer durumun, sosyal bilimlerdeki yasalarda da gözükmesi muhtemeldir ve ayrıca bunun bir eksiklik olarak değerlendirilmesinin de doğru olmadığını düşünür (Kincaid, 1990, s. 69).

Doğalcı yaklaşımı savunan bir diğ er kişi olan Reiss, ‘‘Sosyal bilimlerde yasa var mı?’’ adlı makalesinde doğa bilimleri ile ilişkili açıklamaları sosyal bilimler ve ilkeleri üzerinden  n rmeler kurarak değerlendirmeye  alır (Reiss, 2017, s. 295). Reiss’a göre, gerçek sosyal bilimsel yasalar elbette oldukça tartışmalıdır. Tartışmanın nedenlerinden biri, yasanın gözlemlenemez olmasıdır. En iyi ihtimalle, yasanın bir  rneği gözlemlenebilir, fakat asla yasanın kendisi değildir. Galileo’nun düşmekte olan cisimlerin yasaı, hangi cisimlerin yeryüzünde sabit bir ivme ile düştüğü, aslında bir yasadır. Bu durumda gözlemleyebileceğimiz şey, bedenlerin davranışlarıdır -zaman içindeki konumları ve dolayısıyla ivmeleri ama bedenlerin davranışlarının bir yasa tarafından yönetilip y netilmediğidir (Reiss, 2017, s. 296).

Sonuc

Günümüzde, kültürel boyutlarıyla bilim üzerine düşünceler ortaya çıkabildiği gibi; nörolojik ve sosyolojik bağlar ile sosyal olayların fiziksel dünyamızı nasıl etkilediği üzerine de derin tartışmalar yapılmaktadır. Bu bakımdan, fizik bilimi dış dünyayı ve

aynı zamanda sosyal kültürü, sosyolojiyi etkilediği gibi, sosyal bilimler de doğa bilimlerini etkilemekte, dönüştürmektedir. Böyle etkileşim ve değişimin yaşandığı çağımızda mutlak, değişmez, yasalar aramak derin okyanuslarda kum tanesi aramaya benzer. Öyle ki, Kuantum mekaniği ve Einstein evreninde atom altı parçacıkların hareketlerindeki belirsizlik ve böyle belirsizlikleri ölçme kullanılan aralıklı ifadeler istatistiki ve nominal değerlere bilim insanları götürmektedir. Her şeyi tamı tamına açıklama üstünlüğü ve yegâne bilgiler topluluğundan istatistiki veriler ve varsayımsal/nomolojik değerlere aralıklı dengelere giden yolda doğa biliminin yaşadığı serüven; sosyal bilimler açısından ortaya çıkışından beri varlık sebebi olarak görülebilir. Doğa bilimi ile sosyal bilimlerin üstesinden gelmeye çalıştıkları zorluklar makale boyunca işlenmeye çalışılmış ve aynı zamanda birbirlerinden farklı biçimleri olan bu iki tür, hakikat arayışında bilimlerin birliği tezi temelinde detaylandırılmıştır. Böyle bir birliğin doğalcı yaklaşım aracılığıyla sentezlenebileceği çünkü doğalcı yaklaşımın bilimleri kendi içlerinde bir bütün fakat aynı zamanda bir bütünün parçaları olarak tasarlaması bilimler arasında etkileşimi arttırmıştır. Böyle bir etkileşim aracılığıyla bilimler bir araya gelebilir; bir araya gelen bilimler çağın sorunlarına daha işlevsel çözümler bulabilir. Bu durum doğalcı yaklaşım sayesinde gerçekleşebilen bilimlerin birliğinin teorik olmaktan çıkartabilecek ve pratik hayatta insanlığa fayda sağlayabilecektir.

KAYNAKÇA

Anlı, Ö.F. (2017). Bilim, sosyal bilim ve coğrafya: bilgi-kuramsal bir yeniden ziyaret”, *Kilikya Felsefe Dergisi* (3), 34-73.

Armstrong, D. (1983). *What is a law of nature?*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Benton, T. & Craib, I. (2018). *Sosyal bilim felsefesi toplumsal düşüncenin felsefi temelleri*. (Ü. Tathıcan & B. Binay, Çev.), 5. Baskı, Bursa: Sentez Yayınları.

Bird, A. (2019). *Nature’s metaphysics*. Oxford: Oxford University Press.

Bravo, I. B. (2007). Viyana çevresinin bilim tasarımı. *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 41-50.

Bryant, C. (1985). *Positivism in social theory and research: theoretical traditions in the social sciences*. London: Macmillan Publishers Ltd.

Bruzina, R. (2009). Fizikalizm. A. Cevizci içinde. *Felsefe Ansiklopedisi* (F. Elmas, Çev., s. 605). Ankara: Ebabil Yayınları.

Carnap, R. (1935). *Philosophy and logical syntax*. London: Kegal Paul.

Cat, J. (2007). The unity of science. E. N. Zalta (Der.). The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2017 ed.). Erişim Adresi: [The Unity of Science \(Stanford Encyclopaedia of Philosophy/Fall 2017 Edition\)](#).

Çelebi, V. (2015). Zihinsel süreçlerin fiziksel olarak açıklanması problemi ve fizikalizm eleştirisi. *Felsefe Dünyası* (61). 127-152.

Çevik, A. D. (2021). Sosyal bilimler ve bilimsel yasalar. *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* (32), 177-194.

Dretske, F. (1977). Laws of nature. *Philosophy of Science* (44).

Elster, J. (2007). *Explaining social behavior: more nuts and bolts for the social sciences*. Cambridge University Press.

Fodor, J. A. (1974). Special sciences (or the disunity of science as a working hypothesis). *Synthesis*, 28(2), 321-346.

Giddens, A. (2000). *Sosyoloji*, (H. Özel ve diğerleri çev). Ankara: Ayraç Yayınları.

Gordon, S. (1991). *The history and philosophy of social science*. New York: Routledge.

Kayalığil, M. C. (2019). Bilimin birliği tezi ve sosyal bilimler yasaları. *ViraVerita E-Dergi: Disiplinlerarası Karşılaşmalar*, 106-127.

Kincaid, H. (1990). Defending laws in the social sciences. *Philosophy of the Social Sciences*, 20(1), 97-115. Special Sciences (Or: The Disunity of Science as a Working Hypothesis) on JSTOR.

Lewis, D. (1973). *Counterfactuals*. Oxford: Blackwell.

Little, D. (1991). *Varieties of social explanation: an introduction to the philosophy of social science*. Boulder: Westview Press.

Manicas, P. T. (1987). *A history and philosophy of the social sciences*. New York, USA: Blackwell.

Öykü Büyükçelikok, T. (2019). Doğa bilimleri ve pozitivism ışığında sosyal ve beşeri bilimlere dijital veri etkisi. *Isophos: Uluslararası Bilişim, Teknoloji ve Felsefe Dergisi* 2(2), 89-109.

Özlem, D. (2010). *Felsefe ve doğa bilimleri*. İstanbul: Notos.

Reiss, J. (2017). Are there social scientific laws?, Der. L. McIntyre ve A. Rosenberg. *The Routledge Companion to Philosophy of Social Science* içinde. London: Routledge.

Reyhan, C. (2021). Bilimin birliği: nomotetik-idiografik bilim ayırımına tarihbilimsel bir reddiye. *Tarihyazımı Journal of Historiography* 3(1), 1-23.

Rosenberg, A. ()1988. *Philosophy of social science*. Boulder: Westview Press.

Rosenberg, A. (2014). *Bilim felsefesi: çağdaş bir giriş* (Çev. İ. Yıldız). Ankara: Dipnot Yayınları.

Searle, J. (1984). *Minds brains and science*. Cambridge: Harvard University Press.

Tahko, T. E. (2021). *Unity of science, elements in philosophy of science*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tooley, M. (1977). the nature of laws. *Canadian Journal of Philosophy* (7), 667-698.

Yazıcı, S. (2004). *Felsefeye giriş*, 5. Baskı. Yeni İnsan Yayınevi: İstanbul.

Yıldız, R. & Hira, İ. (2010). Sosyal bilimlerde yöntem tartışmaları bağlamında Kuhn ve Rothacker. *Akademik İncelemeler Dergisi*. 5(2), 133-153.

Yılmaz, A. & Yazıcı, S. (2017). Sosyal bilimler felsefesinde temel sorunlar ve yaklaşımlar. *Liberal Düşünce Dergisi*. 22(88), 57-68.

BÖLÜM VII

Development of The Philosophy Group Education Field Aptitude Scale

Dilek BAŞERER¹
Zeynep BAŞERER BERBER²

1.Introduction

Philosophy group education is the training of teacher candidates where they are taught the sciences of philosophy, psychology, sociology, and logic. In Turkey, philosophy group education is offered at the undergraduate level only at the education faculties of Atatürk University, Çukurova University, and Gazi University.

In Turkey, philosophy group education was first offered as a four-year program in Çukurova University in 1984, under the

¹ Doç. Dr. Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, Samsun/ Türkiye, Orcid: 0000-0001-7098-3645, dilekbaserer@gmail.com

² Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, Oltu Beşerî ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Sosyal Hizmet Bölümü, Erzurum/ Türkiye, Orcid: 0000-0002-5422-8532, z.baserer@gmail.com

Department of Educational Sciences. Then, it was offered also as a four-year program at Atatürk University's Kazım Karabekir Faculty of Education in 1989, and later at Gazi University's Gazi Faculty of Education in 1993 (Dombaycı & Kızıltan, 2017).

Studies on philosophy group education have started to be conducted in Turkey since 2000. These studies on philosophy group education have increased especially with the spread of postgraduate education. Although philosophy group education includes four basic courses (philosophy, psychology, sociology, and logic) as mentioned above, each student majoring in this department is more apt at a specific field. As a matter of fact, students' aptitude forms their focus of area in that specific field and students try to specialize in that field by selecting courses related to the field they are apt at during their graduate education. When the studies on philosophy group education conducted in recent years are examined, it is in fact seen that the researchers work on the subjects they were specialized in and form their subject headings accordingly. For instance, if an expert who has a graduate degree in philosophy group education conducted logic-oriented studies, this means that his/her study is in the field of logic. This is also true for philosophy, psychology, and sociology. As a matter of fact, these examples are apparent in the books "Essays on Philosophy Group Education" and "Guideline for Philosophy Group Education in Secondary Education" edited by Faruk Manav (Manav, 2019; 2020). Therefore, determining in advance which field the students majoring in philosophy group education are apt will ensure that they choose that field deliberately when they consider doing a graduate degree in the field. Furthermore, considering that being apt at one field will lead to lower achievement in other fields, students' field aptitudes will be determined using the developed scale and it

will be possible for them to focus on the other fields they are not that apt at. In addition, it will be possible to determine whether the students majoring in the philosophy group education are getting their degree in the right department or not by using this scale.

This scale development study was designed based on the aforementioned considerations. Accordingly, this study attempts to develop a measurement tool in order to identify the aptitudes of undergraduate students majoring in philosophy group education. Whether the aptitude scale developed in line with this aim was valid and reliable was the primary aspect of this study.

The development of the Philosophy Group Education Field Aptitude Scale is important since it will enable students doing their graduate degree in philosophy group education to see in which field they are more successful will give them the opportunity to work in that specific field. The scale is also believed to be important to see whether the courses undergraduate students take will increase their aptitude towards other courses as well. Furthermore, the scale is also seen to be significant for demonstrating whether students studying in philosophy group education are, in fact, in the appropriate department.

2.Method

2.1.Participants

Philosophy group education is offered at only three universities in Turkey. These are Ankara Gazi University, Erzurum Atatürk University and Adana Çukurova University. For this reason, the study group was made up of all the philosophy group teacher candidates from the 1st year to the 4th year who were going to these three universities during the fall semester of the 2021-2022 academic

year. 140 philosophy group teacher candidates between the ages of 18 and 25 participated in the study. Participants made up of 37.14 % (n = 52) of male and 62.86 % (n = 88) of female. In addition, the criterion of teacher candidates volunteering for the study was taken into account when forming the study group.

2.2.Scale Development

Conducting a review of the literature on the subject is the the first step in creating a new scale (De Vellis, 2003). For this reason, a literature review was first conducted for the draft form of the scale. Then, previously developed aptitude scales related to the subject and their items were examined. These examinations contributed to the formation of the items of the scale in this study. While forming the items, care was taken to test their clarity, simplicity, and lack of multiple expressions of thought and judgement (Karakoç & Dönmez, 2014). Then, an item pool was established. For this, expert views were consulted. Hence, the meaning and content of each item were asked to eight experts working in the fields of philosophy, psychology, sociology, and logic. In addition, the items were examined by two experts working in the field of Turkish Education in order to determine whether the items were in accordance with the language structure and Turkish language rules. In order to take expert opinions, a triple rating (comprehensible/partially comprehensible/incomprehensible) was formed. Then, some items were revised and the draft form of the first administered scale was developed. The scale was developed as a five-point Likert type scale (“Never (1)”, “Rarely (2)”, “Sometimes (3)”, “Often (4)” and “Always (5)”) in order to determine study group’s level of agreement.

Table 1: Sub-Dimensions, Items and Characteristics of the 36-item Draft Form of the Philosophy Group Education Aptitude Scale

Sub-dimensions	Aptitude Towards Philosophy Education	Aptitude Towards Psychology Education	Aptitude Towards Sociology Education	Aptitude Towards Logic Education
Items	1, 5, 9, 13, 17, 21, 25, 29, 33	2, 6,10, 14, 18, 22, 26, 30, 34	3, 7, 11, 15, 19, 23, 27, 31, 35	4, 8, 12, 16, 20, 24, 28, 32, 36
Reversed Scored Items	None	None	None	None
The characteristic it measured	Getting a high score in this sub-dimension means that students who are majoring in philosophy group education are more apt at philosophy education than others.	Getting a high score in this sub-dimension means that students who are majoring in philosophy group education are more apt at psychology education than others.	Getting a high score in this sub-dimension means that students who are majoring in philosophy group education are more apt at sociology education than others.	Getting a high score in this sub-dimension means that students who are majoring in philosophy group education are more apt at logic education than others.
The highest score	40	40	40	40
The lowest score	9	9	9	9

2.3.Data Collection

After getting the necessary permissions, the developed scale form was administered to the philosophy group teacher candidates studying at three different universities (Gazi University, Atatürk University, Çukurova University), both online and face-to-face. The

students were given information about the study before the administration and were motivated to give sincere answers. They were also informed that the information from the scale would only be used for the study and that the participation was on a voluntary basis. The collection of the data took approximately one month. During this process, a total of 140 people filled out the form.

2.4.Data Analysis

Many steps were followed in the development of the scale. In the first phase of these steps, each of the items' extreme, outlier, missing, and incorrect values were found and each of them was corrected. Then, the validity and reliability studies of the scale were carried out with the answers from the people in the study group. For this, first, participant data adequacy for factor analysis was assessed. In order to determine the participant data were adequate for factor analysis, the Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) test and Bartlett's Test of Sphericity were carried out. In line with the results, the selected study group was deemed adequate to develop the scale. Afterwards, exploratory factor analysis (EFA) was conducted for the construct validity of the Philosophy Group Education Field Aptitude Scale. This analysis was performed using principal component analysis with promax rotation. In addition, the Cronbach's alpha coefficient was calculated for the reliability of the total scale and sub-dimensions of the scale.

3.Findings

3.1.Findings Regarding Validity

Validity is very important in terms of showing how accurately a measurement tool measures the characteristic of the individual to be measured. While developing a scale, content and

construct validity are frequently checked to confirm the validity of the measurement tool because content validity shows whether the test items are sufficient in terms of quality and quantity in measuring the behavior to be measured, and construct validity shows the test items accurately measure an abstract concept in the context of the behavior to be measured (Büyüköztürk, 2015).

The way to test the content validity of the scale is to take expert opinion. Therefore, the opinions of experts in the field were consulted in order to check the content validity of the scale. For this, eight experts working in the fields of philosophy, psychology, sociology, and logic were interviewed in order to check the meaning and content of each item. Then, in order to check the language structure and whether the items abided by the Turkish language rules, two experts working in the field of Turkish Education were interviewed. A triple rating (comprehensible/ partially comprehensible/ incomprehensible) was used to get expert opinions. Following these evaluations, some items were revised and the draft version of the first administered scale was created. The items with which the experts agreed at a rate of 70-80 % were revised in line with the criticisms and kept on the scale. Additionally, rotated principal components analysis was first carried out to get information on the scale's construct validity. The adequacy of the data for principal component analysis was tested with the Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) Test and the Barlett's Test of Sphericity. These two tests were used in the study since the KMO coefficient is a statistical method used to determine whether the data and sample size is adequate and sufficient for the chosen analysis and the Barlett's Test of Sphericity test is a statistical method used to determine whether the data are derived from a multivariate normal

distribution (Tabachnick & Fidell, 2001; Williams, Brown & Onsman, 2010). The results of the KMO Test and Bartlett's Test of Sphericity are presented in Table 2.

Table 2: Results of The KMO Test and Bartlett's Test of Sphericity

Kaiser-Mayer-Olkin (KMO) Measure of Sampling Adequacy			.90
Bartlett's Test of Sphericity	Chi Square		4530.545
	Sd		561
	Sig.		000
The Cronbach's Alpha			.91
<i>(p < .01)</i>			

On the basis of Table 2, the KMO value was .90. This value showed that the sample size was perfect for factor analysis because as the values approach 1, their perfection also increases (Alpar, 2011; Çokluk et al., 2012). In addition, the result of Bartlett's Test of Sphericity revealed that the chi-square ($\chi^2_{(140)} = 4530.545$; $p < .01$) value was significant. Also, The Cronbach's Alpha value of .91 provided evidence for the reliability of the data. Thus, these results showed that the data provided a multivariate normal distribution and that they had a sufficient relationship to perform factor analysis between the variables. After these procedures, EFA was performed in order to get a significant structure regarding the teacher candidates' philosophy group education field aptitudes and to reveal the structures called factors or components measured by the scale items. The EFA was conducted on 36 items in the scale form. The EFA result revealed that the scale data were collected under a total of four factors with an eigenvalue greater than 1. Although this result was compatible with the four factors determined at the beginning,

when the factor loadings of the items in the scale were examined, items below the value of .30 and that loaded more than one factor were eliminated from the scale. Thus, five items (19, 23, 30, 31, 35) that did not fit the structure of the scale or loaded more than one factor were eliminated from the 36-item scale. The EFA was repeated with the remaining 31 items. The eigenvalues of the four factors with an eigenvalue above 1 for the final state are presented in Figure 1.

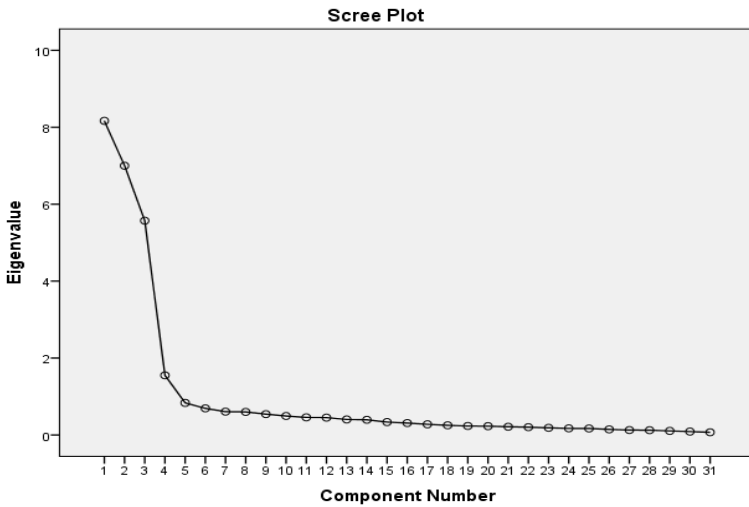


Figure 1. The Eigenvalue Graph of the Items of the Philosophy Group Education Field Aptitude Scale

Since it was assumed that there was a significant relationship between the sub-factors in the developed scale, the promax rotation technique was used (Seçer, 2015a). The lower cut-off point of the factor loads was taken as .30. Items with a factor loading below this value were not included. The factors under which the scale items were gathered, factor loadings, values, and common factor variance are presented in Table 3.

Table 3: Factor Loadings, Values and Common Factor Variance of the Items of the Philosophy Group Education Field Aptitude Scale

Items			Factor 1	Factor 2	Factor 3	Factor 4	Common Factor Variance
Aptitude Towards Philosophy	I17	I like to use the words of the philosophers that I learned in daily life.	1.014				.837
	I13	When I come across a philosophical term whose meaning I do not know, I make an effort to learn its meaning.	.956				.774
	I11	I enjoy discussing philosophical issues around me.	.888				.722
	I19	Posts about philosophy on social media draw my attention.	.869				.738
	I21	Instead of accepting something as it is, I question why it is.	.756				.711
	I15	I enjoy reading books with philosophical content.	.728				.655
	I25	I am curious about the lives of philosophers.	.728				.743
	I33	Before I comment on a subject, I think about it in detail.	.711				.720
	I29	I think about the meaning of life.	.708				.7774
Aptitude Towards Logic	I28	I prefer activities that make my mind work.		.879			.760
	I36	I evaluate what is right and wrong within the framework of logic.		.846			.708
	I32	I prefer to use sentences that comply with the rules of logic.		.846			.726
	I20	I have an interest in mind games.		.844			.711
	I24	Symbolic expressions catch my attention.		.842			.691
	I16	I solve my problems by using reasoning methods.		.837			.689

	I12	I act by logic rather than emotion.		.747			.642
	I8	I like to find solutions to the problems I encounter through reasoning.		.700			.626
	I4	I believe that logic has an important place in daily life.		.694			.592
Aptitude Towards Psychology	I2	Listening to people's problems interests me.			.965		.761
	I14	I prefer to solve my problems in emotional ways.			.914		.790
	I10	I like to interpret people's behavior.			.912		.762
	I6	I enjoy watching psychological movies.			.905		.797
	I26	I try to understand the person who is emotionally depressed by putting myself in his/her place.			.757		.733
	I18	I try to understand people according to their personality traits.			.693		.734
	I34	I know how to calm myself when I'm nervous.			.655		.660
	I22	Self-help books interest me.			.618		.705
Aptitude Towards Sociology	I11	I try to design projects for social problems.				.945	.778
	I7	I am interested in environmental issues.				.819	.727
	I15	I like to talk about social issues.				.759	.678
	I3	Social events in the news catch my attention.				.670	.649
	I27	I prefer watching talk shows about social issues.		-.341		.617	.690
Eigenvalue :			8.166	6.999	5.570	1.551	
Explained variance :			% 26.342 % 22.578 % 17.969 % 5.003				
Explained total variance :			% 71.893				

According to Table 3 that presented the factor loading values and common factor variance, the scale study abided by the Jolliffe's rule, which argues that it would be appropriate to consider eigenvalue number as a factor in cases where it is ≥ 0.7 (Özdamar, 2013). In addition, the rule that the eigenvalues of the factors should be greater than 1 was also fulfilled (Guttman cited in Thompson,

2004). The findings and comments on the eigenvalues of the scale and the naming performed accordingly are as follows:

Nine items, ranging in value from 1.014 to 708 made up the factor loadings for the scale's first dimension. On the other hand, nine items, ranging in value from 879 to 694 constituted the factor loadings for the scale's second dimension. In addition, the factor loadings for the third dimension of the scale included eight items with values between 965 and 618, while the factor loadings for the fourth dimension contained five items with values between 945 and 617. Giving information about the significance level and weight of each factor, the eigenvalue was 8.166 for the first dimension, 6.999 for the second dimension, 5.570 for the third dimension and 1.551 for the fourth dimension. Moreover, whereas the first factor accounted for 26.342 % of the total variation, the second factor accounted for 22.578 % of the total variation, the third factor accounted for 17.969 % of the total variation, and the fourth factor accounted for 5.003 % of the total variation. The first factor was named aptitude towards philosophy education, the second factor aptitude towards logic education, the third factor aptitude towards psychology education, and the fourth factor aptitude towards sociology education. These findings revealed that all factors explained 71.893 % of the total variance.

The relationship between the scale's sub-dimensions was examined using the same study group. The correlation coefficients between the sub-dimensions are given in Table 4. The findings of the research showed that there was a weak but significant association between the dimensions.

Table 4: Correlation Coefficient Between Sub-Factors

Dimensions	Aptitude Towards Philosophy Education	Aptitude Towards Logic Education	Aptitude Towards Psychology Education	Aptitude Towards Sociology Education
Aptitude Towards Philosophy Education	1.000			
Aptitude Towards Logic Education	.302**	1.000		
Aptitude Towards Psychology Education	.333**	.240*	1.000	
Aptitude Towards Sociology Education	.244**	.197*	.497**	1.000

According to Table 4, the scale's sub-factors ranged between 24 and 49, with a significant difference at the level of .01.

3.2.Findings Regarding Item Analysis and Reliability

Reliability in a measurement tool is measurement results' degree of stability or measurement results' degree of error-freeness (Seçer, 2015). According to Büyüköztürk (2015) reliability describes how reliably a test evaluates what it is intended to measure. Finding out whether a measurement tool is reliable can be done in a variety of ways. These ways are the test-retest method, the equivalent forms reliability, the split-half reliability, the Cronbach's alpha reliability, and the item-total score correlation. Among these methods, the Cronbach's alpha method is frequently used in determining internal consistency in scale development studies. The main aim of this method is to assess the degree of compatibility

between the scale items. The item-total score correlation explains the relationship between the test item scores and the total test score (Büyüköztürk, 2015; Seçer, 2015). Therefore, in this study, the item-total correlations and the Cronbach's alpha internal consistency coefficients were examined in order to determine how accurately the items in the scale measure the properties they aim to measure and to explain the relationship between the scores obtained from the test item scores and the total test score. Table 5 displays the findings of the analysis.

Table 5: Item-Total Correlations of the Items and The Cronbach's Alpha Reliability Coefficients of Factors

Factors and Items	$\bar{X}$	S	Item Total Correlation	The Cronbach Alpha's Reliability Coefficient When the Item is Removed
Factor : Aptitude Towards Philosophy Education $\alpha = .950$				
I17	2.80	1.41	.842	.942
I13	2.81	1.32	.812	.944
I1	2.93	1.36	.776	.946
I9	2.73	1.32	.813	.944
I21	2.66	1.26	.792	.945
I5	2.71	1.33	.748	.947
I25	2.72	1.30	.812	.944
I33	2.59	1.26	.793	.945
I29	2.66	1.27	.827	.943
Factor 2: Aptitude Towards Logic Education $\alpha =.939$				
I28	2.66	1.28	.815	.929
I36	2.56	1.31	.779	.932
I32	2.61	1.27	.800	.930
I20	2.63	1.36	.799	.930
I24	2.63	1.28	.771	.932
I16	2.72	1.23	.777	.932
I12	2.60	1.22	.749	.933
I8	2.62	1.25	.709	.936
I4	2.52	1.24	.713	.935
Factor 3: Aptitude Towards Psychology Education $\alpha =.944$				
I2	2.79	1.40	.764	.938
I14	2.66	1.33	.836	.933

I10	2.74	1.35	.805	.935
I6	2.68	1.30	.843	.933
I26	2.68	1.29	.802	.936
I18	2.68	1.33	.805	.935
I34	2.68	1.29	.750	.939
I22	2.58	1.32	.765	.938
Factor 4: Aptitude Towards Sociology Education $\alpha = .886$				
I11	2.84	1.40	.740	.858
I7	2.73	1.35	.749	.855
I15	2.79	1.35	.728	.860
I3	2.81	1.29	.698	.867
I27	2.69	1.33	.706	.866

The literature states that the scale is reliable when the Cronbach's alpha value of a measurement tool is .70 and above (Durmuş, Yurtkoru, & Çinko, 2011). According to Table 5, the Cronbach's alpha reliability coefficient of the total scale was .91. In addition, the Cronbach's alpha for the first sub-factor it was .95, for the second sub-factor it was .94, for the third sub-factor it was .94, and for the fourth sub-factor it was .89. Since each value was .70 and above, it was proved that the scale had a satisfactory level of reliability. Furthermore, whether the 31 items, which gathered under four dimensions after factor analysis, measured the properties they intended and served the measurement purpose was examined. For this, item-total test correlation values were examined. The examination results showed that the item-total test correlation values were between ($r = .84$) and ($r = .75$) in the first sub-factor, between ($r = .81$) and ($r = .71$) in the second sub-factor, and between ($r = .71$) in the third sub-factor ($r = .83$) to ($r = .75$), and between ($r = .70$) and ($r = .75$) in the fourth sub-factor. The literature on the subject states that the item-total correlations of .30 and above indicate the validity of the scale items (Çakmak, Çebi & Kan 2014). The study results supported this. Therefore, the scale items served the intended property and measurement purpose.

4.Results, Discussion and Recommendations

The five-point Likert type Philosophy Group Education Field Aptitude Scale is a 31-item measurement tool with four sub-dimensions developed to determine the aptitudes of students majoring in philosophy group education. The Aptitude Towards Philosophy Education dimension of the developed scale measures teacher candidates' levels of aptitude towards philosophy education. This sub-dimension has nine items in total. Some of the items in this sub-dimension are "I am curious about the lives of philosophers.", and "Before I comment on a subject, I think about it in detail.". There are two possible scores for this sub-dimension: the maximum is 45 and the minimum is 9. The Aptitude Towards Logic Education dimension of the developed scale measures teacher candidates' levels of aptitude towards logic education. This sub-dimension has nine items in total. Some of the items in this sub-dimension are "I evaluate what is right and wrong within the framework of logic." and "I like to find solutions to the problems I encounter through reasoning." There are two possible scores for this sub-dimension: the maximum is 45 and the minimum is 9. The Aptitude Towards Psychology Education dimension of the developed scale measures teacher candidates' levels of aptitude towards psychology education. This sub-dimension has eight items in total. Some of the items in this sub-dimension are "Self-help books interest me.", and "I enjoy watching psychological movies.". There are two possible scores for this sub-dimension: the maximum is 450 and the minimum is 8. Finally, The Aptitude Towards Sociology Education dimension of the developed scale measures teacher candidates' levels of aptitude towards sociology education. This sub-dimension has five items in total. Some of the items in this sub-dimension are "I try to design

projects for social problems.”, and “I like to talk about social issues.”. There are two possible scores for this sub-dimension: the maximum is 25 and the minimum is 5. Since there are no negative scale items, reverse scoring was not done.

The scale sub-dimensions having high Cronbach’s alpha coefficients (Aptitude Towards Philosophy Education = .95, Aptitude Towards Logic Education = .94, Aptitude Towards Psychology Education = .94, and Aptitude Towards Sociology Education = .89) shows that the items in the sub-dimensions are consistent with each other. The validity of the scale was confirmed with exploratory factor analysis. Accordingly, as a measurement tool, the Philosophy Group Education Field Aptitude Scale can be used in studies to show the graduate philosophy group education students which field they are more successful at and to test whether the courses undergraduate philosophy group education students take increase their aptitude to the field in other courses as well. Also, using this scale, senior high school students who are choosing a major for themselves can determine which field they are apt at. In addition, whether the students majoring in philosophy group education are in the right department can also be measured using this scale. In future studies, the application area can be expanded by changing the study group of the developed scale. Furthermore, comparisons can be made by administering the scale to first years and later to the same group when they become fourth years to examine whether students’ aptitudes have changed with the courses they have taken and to understand whether the education give has been effective or not.

References

Büyüköztürk, S. (2015). Sosyal bilimler için veri analizi el kitabı. Ankara: Pegem A.

Çakmak, E.K., Çebi, A. & Kan, A. (2014). E-öğrenme ortamlarına yönelik “sosyal bulunuşluk ölçeği” geliştirme çalışması. Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri 14(2), 755-768. DOI: 10.12738/estp.2014.2.1847

Can, A. (2014). SPSS ile bilimsel araştırma sürecinde nicel veri analizi (3. baskı). Ankara: Pegem A.

De Vellis, R. F. (2003). Scale development: Theory and applications (2nd ed., Vol. 26). Thousand Oaks, CA: Sage Publications.

Dombaycı, M. A. & Kızıltan, Ö. (2017). Felsefe grubu eğitimi lisans programlarının karşılaştırılması, Turkish Studies, 12 (25), 265-288. DOI:<http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.12247>

Durmuş, B., Yurtkoru, E.S. & Çinko, M. (2011). Sosyal bilimlerde spssle veri analizi, (4. Baskı), İstanbul: Beta.

Hair Jr., J. F., Anderson, R. E., Tatham, R. L., & Black, W. C. (1998). Multivariate data analysis (5th ed.). Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall.

Karakoç, F. Y. & Dönmez, L. (2014). Ölçek geliştirme çalışmalarında temel ilkeler. Tıp Eğitim Dünyası, 40, 39- 49. <https://doi.org/10.25282/ted.228738>.

Manav, F. (Edt.). (2019). Felsefe grubu eğitimi üzerine yazılar, Ankara: Pegem A.

Manav, F. (Edt.). (2020). Ana hatlarıyla ortaöğretimde felsefe grubu öğretimi. Ankara: Pegem A.

Özdamar, K. (2013). Paket programları ile istatistiksel veri analizi-2. (9. Baskı), Ankara: Nisan.

Seçer, İ. (2015). SPSS ve lisrel ile pratik veri analizi, analiz ve raporlaştırma. Ankara: Anı.

Seçer, İ. (2015a). Psikolojik test geliştirme ve uyarlama süreci. SPSS ve Lisrel uygulamaları. Ankara: Anı.

Tabachnick, B. G. & Fidell, L. S. (2001). Using multivariate statistics (4th Ed). Needham Heights: Allyn & Bacon.

Thompson, B. (2004). Exploratory and confirmatory factor analysis. Washington, DC: American Psychological Association.

Williams, B., Brown, T., & Onsman, A. (2010). Exploratory factor analysis: A five-step guide for novices. Australasian Journal of Paramedicine, 8 (3). 1-13. DOI:10.33151/ajp.8.3.93

BÖLÜM VIII

Nizamülmülk'te Ahlak Siyaset İlişkisi

Mustafa KAYA¹

Giriş

Küfr ile belki amma zulm ile payidar kalmaz memleket.

Asıl adı Hasan b. Ali b. İshak b. el-Abbas et-Tusi olan Nizamülmülk, Türk İslam devlet yönetimini etkileyen önemli şahsiyetlerden biridir. Aynı zamanda yetenekli bir devlet adamı ve üstün kabiliyetli bir siyasetçi olarak karşımıza çıkmaktadır. Nizamülmülk, devlet örgütlenmesinde Gazneliler ve Samanilerin sistemini inceleyip, eski İran geleneklerinden etkilenip bu doğrultuda devlet idaresinde önemli yenilikler ve gelişmeler sağlamıştır. İdari, adli, mali, sosyal ve kültürel sahada getirdiği yeni düzenlemeler, vezirlik kurumuna yaptığı katkılar, devlet

¹ Doç. Dr. Afyon Kocatepe Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Afyon mustafakaya1976@gmail.com. Orcid: 0000-0003-3660-2532.

bürokrasisinin oluşturulması, İslam esaslarına dayalı mahkemelerin kurulması ve ikta/dirlik sistemini benimseyerek toprak mülkiyetinin devlete bağlanması hususunda çalışmalarda bulunmuştur.

Nizamülmülk, İslam düşünce tarihi içerisinde önemli bir yere sahip olan *Siyasetname* adlı bir eser kaleme almıştır. Bu eseri devrin ileri gelen devlet ve ilim adamlarına yol göstermek, öğüt vermek amacıyla kaleme almıştır. Dönemin Büyük Selçuklu sultanı olan Melikşah'ın devlet işlerinin sağlıklı bir şekilde yürütülebilmesi için veziri Nizamülmülk'e siyasetname türünde bir eser yazdırmak istemesi; böyle bir eserin ortaya çıkmasında önemli bir rol oynamıştır. Eserin sadece devlet adamlarına dünya ve din işlerinde yol ve yöntem gösterip, onlara öğüt vermesinin dışında, toplumsal olaylar karşısında pratik çözüm yolları sunan hikâye ve hadislerle de yer vermesi, eserin kendine has özelliklerini gözler önüne sermektedir. Bu açılardan bakıldığında eserin ayırıcı özelliklere sahip olduğu görülür. Biz de bu çalışmada Nizamülmülk'ün kaleme aldığı ve bu çalışmada da kendisine sıkça başvuracağımız *Siyasetname* eserinde Nizamülmülk'ün ahlak ve siyaset arasında kurduğu ilişkiyi analiz edeceğiz.

1. Siyasetnamenin Tanımı ve Siyaset Literatüründeki Yeri

“Devlet adamlarına siyaset sanatı hakkında bilgi vermek, devlet yönetiminde dikkat edilmesi gereken hususlara dair tavsiyelerde bulunmak amacıyla yazılmış kitap ve bu kitapların oluşturduğu tür” anlamında kullanılan “siyaset-name” kelimesi, Arapça “siyaset” kelimesiyle Farsça “name” kelimesinden müteşekkik bir terkidir. Siyaset kelimesi, hayvanı (özellikle atı) tımar etmek, vali olmak, hakim olmak, ceza, idam, icraat, diplomasi, insanları yönetme sanatı, devlet işlerini yönetme sanatı ve politika gibi anlamlara gelmekte; “name” kelimesi ise kitap, yazı ve mektup gibi anlamlara gelmektedir (Adalıoğlu, 2009: 304).

Daha sonları hükümet işleri, politika, diplomasi anlamlarında kullanılan siyaset kelimesi aynı zamanda din hükümlerine göre suçluyu cezalandırmaktır ki buna “siyaset-i şer’iyye”, hükmün uygulanacağı yere de “siyaset-gah” denilir. Nitekim Topkapı Sarayı’ndaki “Siyaset Çeşmesi”, siyasi idamların yapıldığı yerdir (Belen, 2015: 275).

Siyasetname, içinde siyasi düşünce ve uygulamalarla ilgili tavsiyelerin yer aldığı özel bir edebi eser türüdür. Hükümdarlara “iyi hükümet etme”, “gücünü ve iktidarını koruma yollarını” gösteren, rehber metinlerdir. Siyasetnameler doğrudan hükümdara ve diğer yöneticilere yönelik yazılan, ağırlıklı olarak siyasi nitelikte tavsiyeleri içeren bir nasihatname türüdür. Yöneticilerin sahip olması gereken hem beşeri hem ahlaki özellikleri ve yönetimi sırasında takip edeceği ilke politikaları içeren metinlerdir. Bir nasihatname türü olan siyasetnameler “hem iyi insan olma hem de iyi yönetici olma bilgisi” öğretir.

İslam ahlak ve siyasetini ele alan eserler genel hatlarıyla üç başlık altında sınıflandırılmaktadır:

(i) Kişinin birey olarak kendisiyle ilgili olan eserler “tezhibü’l-ahlak (ahlakı güzelleştirme); (ii) kişinin ev halkını (eşi, çocukları, birlikte yaşadığı akrabaları ve hizmetlileri) yönetmesi ve eğitmesi anlamında “tedbirü’l-menzil”; (iii) şehirlerin, ülkelerin, daha doğrusu halkın yönetimiyle ilgili eserler için de tedbirü’l-medine”, “siyasetü müdün”, “adabü’l-mülük”, “nasihaltü’l-mülük” ve “siyasetname” (Dinçer, 2019: 18-19).

Bu tasniften de anlaşılacağı üzere devleti yöneten hükümdarı muhatap alan siyasetnameler, Tanrı’ya bağlı bir birey, bir aile ferdi ve halkın yönetici olarak her üç başlığı inceleyen disiplinlerle doğrudan etkileşir. Başka bir ifadeyle siyasetnameler hem bir siyaset kitabı hem de bir ahlak öğretisi olarak doğar. Ayrıca

siyasetnamelerin siyasete ve yönetime yaklaşım tarzı, söz konusu disiplinlerinden önemli oranda farklılaşır. Felsefe insan düşüncesine ve ideal devlet tasavvuruna dayanırken, siyasetnameler nakle öncelik veren bir akla dayanır. Buradaki akıl daha çok tarihi tecrübelerin ve çıkarılan derslerin takipçisidir. Dolayısıyla siyasetin ne olduğundan çok nasıl olması gerektiğini akli ve nakli delillerle ortaya koymaya çalışır. Siyasetnameler kelamla da benzer bir farklılık gösterir. Kelamın tartışma konusu yaptėı bazı itikadi meseleleri, tartışmaz ve genel kabul görmüş şekliyle kabul eder. Yine siyasetnameler hukuk normu oluşturmaksızın yol gösteren tavsiyelerde bulunur (Dinçer, 2019: 19).

Ahlak konularıyla siyasetnameler arasında ise önemli oranda benzerlik vardır. Bunun nedeni, siyasetnamelerin iktidar gücü ile ahlak arasındaki mücadeleye sahne olmasıdır. Gerçekte siyasetnamelerde ahlak, gücü kontrol altında tutmaya çalışır; akıl, bilgi, adalet ve erdem katılık, sertlik, öfke ve zulme karşı egemen kılınmak istenir. Başka bir ifadeyle siyasetnamelerin ahlak kitaplarıyla benzerlik göstermesi “ahlakın gücü ile var olması, gücü ile inşa edilmesi ve gücü ile sınanması” nedeniyledir (Davutoğlu, 2017: 383). Çünkü “ahlak için bir şekilde gücü ile ilişkilidir; sahip olunan bir gücün bir değerler zeminine oturmasıdır. Gücü olmadėında ahlakın nesnesi kaybolur, ahlak kaybolduğunda gücün öznesi. Güce sahip olmayan kişinin ahlakı sınamalardan geçmemiş soyut önermelerden oluşur; ahlaki özünü kaybetmiş gücü ise kendisini kullandėını zanneden özneyi esir alır ve gücün nesnesi haline dönüştürür (Davutoğlu, 2017: 383).

Siyasetnamelerin kurmaya çalıştığı toplumsal düzen erdeme dayanır ve gücü erdemli bir toplum oluşturma yönünde kullanmaya teşvik eder. Aksi halde, hükümdarların kullanacağı gücün, yönetme iradesi ve hakkının ötesine geçerek insanların özgürlük ve iradesini yok eden tahakküme dönüşeceğinin farkındadır. Dolayısıyla

siyasetnameler biri tezkiye edici, diğeri teşvik edici iki amaç taşır: Zulmü önlemek, güçlünün zayıfı ezmesine mani olmak ve adil ve erdemli bir düzen kurulmasına katkı sağlamak (Dinçer, 2019: 20).

Siyasetnameler siyasi düşünce ve pratiğin önemli bir parçasını oluşturur. Bazen hükümdarların oğullarına, valilerine veya diğerk astlarına tecrübelerini aktardığı nasihatleri şeklinde yukarıdan aşağıya; bazen de bilgi ve hikmet sahiplerinin devlet adamlarına tavsiyeleri şeklinde aşağıdan yukarıya yazılır. Siyasetnameler genellikle hitap ettiği otoritenin ismini taşır. Eğer bir hükümdara sunuluyorsa “Nasihatü’l-mülük, Adabü’l-mülük, Ahlakü’l-mülük, Nasihatü’s-selatin” gibi bir vezir için yazılmışsa “Nasihatü’l-vüzera, Adabü’l-vezir, Mir’atü’vüzera” gibi başlıklar taşır (Dinçer, 2019: 31-32; Adalıoğlu, 2009: 304).

Ancak siyasetnamelerin muhatabı çoğunlukla hükümdarlardır. Çünkü “Sultana nasihat umuma nasihattir. Umuma nasihat ise âlemin tamamıyla düzene girmesi ve bütün işlerin nizama sokulması söz konusudur. (...) Şüphesiz sultan herhangi bir yola meylettiğinde halkı da o yola meyleder, sultan herhangi bir yolu terk ettiğinde halkı da terk eder (Maverdi, 1996: 99).

Siyasetnamelerde ele alınan temel konular, devlet başkanında bulunması gereken temel özellikler, devlet yönetiminin temel ilkeleri, yönetimde dikkat edilmesi veya kaçınılması gereken hususlar, beytülmal idaresi, devlet görevlilerinin atama ve denetimleri, devletlerarası ilişkilerde uyulması gereken kurallar, devletin ayakta kalmasının ana şartları ve hükümdarın Allah’a ve halka karşı sorumlulukları gibi konulardır (Atmaca, 2003: 45-48).

Siyasetnamelerde konuların ele alınışında teorinin yanı sıra pratik hayata yönelik hususlara ağırlık verilmiştir. Ayetler, hadisler, kıymetli sözler, meşhur hükümdarların ve halifelerin söz ve davranışlarından örnekler zikredilerek yöneticilere tavsiyelerde

bulunmaktadır. Bu konulara genel adab, ahlak ve tasavvufa dair eserlerle nasihatnamelerde de yer verildiği görülmektedir. Adab literatürü içinde ele alınan adabü'l-mülük ve adabü'l-vüzera türü eserler de birer siyasetname özelliği bulunmaktadır (Adalıoğlu, 2009: 304).

Siyasetnameler, İslam medeniyetinin siyaset düşüncesini tarihi, edebi ve sosyo-kültürel açıdan bize ulaştıran en önemli eserlerdir. Oldukça kıymetli bilgileri havi olan siyasetnamelerin muhtevasını ortaya koyan ilmi çalışma maalesef olması gerekenden çok az sayıdadır. Dönemin hükümdarlarının ve diğer devlet ricalının müracaat kaynağı olma niteliğindeki siyasetname klasikleri çeşitli dillere tercüme edilip, şerh ve ihtisar edilerek edebi zenginliğe de katkıda bulunmuşlardır. (Kara, 2016: 19-20).

Siyasetnamelerin karakteristik özelliklerini taşıyan ilk örneklerden biri de Cahız'ın *et-Tiac fi ahlaki'lmülük* adlı eseridir. Halife Mütevekkil Alellah'ın veziri Feth b. Hakan'a ithaf edilen eser saray adabı, hükümdarın ve yakınlarının davranışları, elçilerin gönderilmesi ve kabulü gibi konuları içerir (Gündüzöz, 2007: 217-219).

Siyaset ve devlet idaresi konusunu felsefî açıdan ve idealist bir bakışla ele alan Farabi, *el Medinetü'l-fazıla* adlı eserini Platon'un *Devlet*'inde anlattığı ütöpik devlet düzenine benzer bir anlayışla yazmıştır. Yine Farabi'nin *es-Siyasetü'l Medeniyye'si el-Medinetü'l-fazıla* kadar sistematik olmamakla birlikte onu tamamlar niteliktedir.

Ebu Mansur es-Sealibi'nin II. Me'mun'a ithafen yazdığı *Adabü'l mülük* adlı eserde devlet başkanının önemi ve ona itaatin gerekliliği, devlet yönetiminde uyulması veya kaçınılması gereken hususlar, vezir ve vali gibi devlet adamlarının tayininde kıstaslar, ordunun sevk ve idaresi gibi mevzular örneklerle ele alınmaktadır.

Gazneliler hanedanının ilk sultanı Sebük Tegin'in çocuklarının iyi yetişmesi ve başarılı birer hükümdar olmalarını sağlamak amacıyla kaleme aldığı *Pendname* de siyasetname türünde bir eserdir. Yine Yusuf Has Hacib'in 1070 yılında Karahanlı Hükümdarı Tavgaç Uluğ Buğra Han'a takdim ettiği *Kutadgu Bilig* siyasi yol göstericilik yanında ahlaki, felsefi ve ictimai konuları da içermektedir. 11. yüzyılın başında yazılan Türk Emir Ebü'l-Abbas Me'mun b. Me'mun Harizmşah için yazılmış *Adabu'l-mülük* adlı eser de bir diğer siyasetname eseridir (Kara, 2016: 22-23).

Büyük Selçuklular döneminin en meşhur siyasetnamesi, devlet teşkilatında idari, mali ve askeri alanlarda aldığı tedbirler ve düzenlemelerle Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nu ortaçağın en sağlam teşkilatlı devleti haline getiren ünlü Nizamülmük'ün *Siyasetname* adlı eseridir. Eser, Melikşah'ın talebi üzerine kaleme alınan tedbirler, kurumlara işlerlik kazandırmak için yapılması gereken düzenlemeler hakkında bilgiler içermektedir. Elli bir fasıldan oluşan eser türünün en güzel örneklerinden biri olarak kabul edilmektedir Eserin hemen başında hükümdarın adeta Allah'ın seçimiyle tahta geçtiğini "Allah her asır ve zamanda halkın içinden birini seçerek onu padişahlık sanatlarıyla övülmüş ve süslenmiş kılar" diyerek ifade etmektedir (Nizamülmük, 2022: 25).

Her ne kadar yazarları, dönemleri ve isimleri farklı da olsa siyasetnameler kendi içerisinde birçok açıdan sistematik benzerlik arz etmektedir. Bu ortak hususlar, siyasetnamelerin isyan, muhalefet veya protesto amacıyla değil, tavsiye dinin emrettiği "emr-i bil'l-ma'ruf nehy-i ani'l-münker" veya "din nasihattır" anlayışıyla kaleme alınan birer nasihatname olduklarını göstermektedir.

Batı filozoflarında görülen iktidara karşı muhalefeti temsil eden devrimci veya protestocu tavır siyasetname müelliflerinde yoktur. Müslüman müellifler mevcut yönetimin yanında yer alıp, halkın iyi idare edilmesi ve idarecilerin mevcut yönetimin yanında

yer alıp, halkın iyi idare edilmesi ve idarecilerin mevcut problemleri halkın hayrına çözmeleri maksadıyla hal çarelerini ve çözüm yollarını önermişlerdir.

Hiçbir siyasetnamenin yeni bir yönetim biçimi önermeyip, bilakis mevcut yöneticilere güzel ahlak, iffet, adalet, hikmet ve cesaret telkin ederek yönetenlerin Hakk'ın emaneti olan halka şefkatle muamele etmesi gerektiğini öğütleyen siyaset ahlakı eserleri oluşu diğer bir ortak noktalarıdır (Kara, 2016: 25).

2. Nizamülmülk'ün *Siyasetname*'si

Nizamülmülk, Selçuklu Devletinde yaklaşık 30 yıl hizmet etmiş, Türk-İslam tarihinde önemli bir yer kazanmış bir şahsiyettir. Selçuklular, Sünni İslam'ın gelişmesi ve İslam'ın yerleşik bir kültür ve medeniyet haline gelmesinde önemli derecede katkıları olmuştur. Bu dönemde Selçuklularda sanatta, ticarete, eğitimde, teknik alanda önemli gelişmeler yaşanmıştır. Özellikle dini eğitim veren alim ve hocalar Selçuklularda çok saygın kimseler olmuştur. Nizamiye Medreseleri böyle bir zamanda Nizamülmülk tarafından Şii ekole karşı ilmi bir cephe oluşturmak amacıyla kurulmuştur (Arı, 2008: 60; Keleş, 2011: 196). İslam toplumlarında önemli bir eğitim kurumu olan medreselerin sistemli bir şekle sokulmasının ilk örnekleri Nizamiye Medreseleri ile başlamıştır (Biçer, 2013: 264). Nizamiye Medreselerinin kurulmasında esas faktör Selçuklu ve diğer İslam ülkelerinin maruz kaldığı Şii-Batını düşünce sisteminin gelişmesini engellemektir (Biçer, 2013: 267). Bunun yanında devletin ihtiyaç duyduğu bürokratik eğitilmiş kadronun da yetişmesi için Nizamiye Medreseleri en uygun ortamı sağlamıştır.

Nizamülmülk'e kadar İslam dünyasında eğitimin kurumsallaşması adına medrese tecrübeleri olsa da bunların hiçbirisi Nizamülmülk'ün medreseleri kadar uzun ömürlü olmamıştır. İlk Bağdat'ta açılan Nizamiye Medreseleri İmparatorluğun diğer

coğrafyalarına da yayılmıştır. Selahaddin-i Eyyubi tarafından Mısır'da da medrese kültürü gelişmiştir. Bu medreselerin temel misyonu ise, Fatımi dönemindeki Şii ekollerden beslenen veya onlardan daha radikal olan Batını İsmailiyye mezhebinin Sünni İslam'ın aleyhindeki propagandalarına karşı bir anti tez üretmektir (Lewis, 2011: 121).

Nizamülmülk kendisi her ne kadar kültür ve din ilimlerinden ziyade savaşla ilgilense de Nizamiye Medreselerini kurarak İslam dünyasında İmam-ı Gazali gibi bir din bilgini Ömer Hayyam gibi bir şair vb. gibi zamanın çok önemli aydınlarını kendi kurduğu medreselerde istihdam ederek) Sünni İslam toplumunun kurumsallaşması yanında Türk-İslam siyasi düşüncesinin şekillenmesine de katkı sağlamıştır (Duran, 1998: 123-124).

Büyük bir devlet adamı olan Nizamülmülk'ün yegâne eseri olan *Siyasetname*, yönetim alanında yapılan araştırmalara temel teşkil eden, önemli bir yapıt olarak karşımıza çıkmaktadır (Cahen, 1994: 57). Günümüze kadar intikal eden *Siyasetname* (Siyerülmülk) eseri Nizamülmülk'ün düşüncelerini günümüze taşımaktadır (Tekin, 2012: 201). Nizamülmülk bu eserinde Selçukluların sahip olduğu devlet ve bürokratik yapısını, hükümdar ve tebanın arasındaki ilişkilerin nasıl kurulması gibi konulara değinmekle kalmayıp, temelde din ile çatışmayan devlet ve siyaset konularına yönelmiştir (Canatan, 2009: 194).

Siyasetname eserinde anlatıldığı üzere Sultan Melikşah'ın vezirlerine devlet işlerine tatbik edilmesi gereken kuraları içeren bir eser yazmalarını istemiştir:

“Her biriniz memleketimiz hakkında düşününüz. Zamanımızda neyin iyi olduğuna, sarayımızda, meclisimizde ve kapımızda onun yerine getirilmesi veya bizden gizlenmesi sebeplerini, bizden önceki padişahların yapıp da, bizim yapmadığımız işleri araştırınız. Geçmiş

emirlerin, Selçuk sultanlarının ve diğerlerinin merasim ve an'anelerini araştırıp açıkça yazdıktan sonra, bizim görüşümüze sunun. Bundan sonra din ve dünya işlerimizin kendi kanunları içerisinde nasıl yürütülmesi gereğini düşünüp, emredelim. Bilinmesi gerekeni bilelim ki, her iş kendi kanunu çerçevesi içinde yapılsın. Çünkü bize dünya padişahlığını bağışlayan Allah Taala, üzerimizdeki nimetleri tamamlayıp, düşmanlarımızı da kahretti. Bundan sonra memleketimizde Allah'ın fermanına veya kanunlarına aykırı, onlara halel ve noksanlık ulaştıracak bir hadise olmamalı ve yürütülmemelidir.” (Nizamülmülk, 2022: 23-24).

Nizamülmülk eserinde sadece sultan ve devlet görevlilerine öğüt vermede bulunmamış tarihi bir vesika niteliğinde olarak Büyük Selçuklu Devlet'inin genel siyasi, idari, bürokratik yapısının yanında devlet sisteminin işlerliğinde, karşılaşılan problemler, alınan tedbirler ve halkın genel ahvali hakkında bilgilere yer vermiştir (Menekşe, 2005: 199).

3. Nizamülmülk'te Ahlak-Siyaset İlişkisi

“İnsanın biricik beklentisi, huzurlu ve mutlu bir yaşam sürmektir” öncülünden hareketle, Sokrates'ten beri filozoflar, felsefenin amacını, mutluluğu elde edecek bilgileri temin etmek olarak belirlemişlerdir. Bu çerçevede, mantık, birey-toplum, tikel-tümel, bilinen-bilinmeyen arasındaki ilişkiyi kurgulayarak mutluluğa ulaştıracak bilgileri doğru bir şekilde sunduğu için felsefenin anahtarı işlevini görür. Yapılması muhtemel yanlışlarda insanı doğru yola yönelterek tutarlı olmayı temin eden mantık sayesinde insan, yanlışla evet demeyecek, adaletli davranacaktır. Bu nokta, felsefenin etik-politik yapısını ortaya koyması açısından önemlidir. Çünkü insan birinci erdem olarak adaleti kabul eden bir toplumda mutluluğu elde edebilir.

Bir birey olarak, mutlu, huzurlu bir ortamda yaşamak her insanın beklentisidir. Bunun için de öncelikle bireysel ve toplumsal

olarak adaletli ve erdemli bir yaşam sürmenin imkanı üzerinde düşünmek, uygulamaya geçmek gereklidir. Belki bundan dolayı olsa gerek; düşünce tarihinde “Muallim-i Evvel” sayılan Aristoteles’i takiben “Muallim-i Sani” denilen Farabi (874-950) gibi önemli bir İslam düşünürümüz felsefeyi “tahsilu’s-saade”; yani mutluluğu elde edecek bilgileri temin etme olarak tanımlamıştır. Bu çerçevede erdemli bir toplum insanların bu dünyada mutluluğu elde edebilmeleri için birbirlerine yardım eden toplumdur (Uyanık, 2010: 296-297).

Genel olarak bakıldığında doğu siyasetname örnekleri de devlet yönetimini ahlaksal boyutta ideal bir çizgide kavramsallaştırılmaya çalışılmaktadır (Önder, 2014: 11). Nizamülmülk de benzer şekilde *Siyasetname* adlı eserinde ahlak ile siyaset arasında bir koşutluk sağlar. O, toplumsal hayatta yaşanan olaylardan hareketle yapılması gereken davranışlara ilişkin dini, ahlaki ve hukuki dayanakları açıklarken, hikâyeler anlatır, böylece çözüm önerilerini daha makul ve anlaşılır kılar. Bu hikâye anlatımı Türk tarihinde şifahi kültürün taşınmasında en önemli unsurlardan birisidir. Çünkü Batı felsefesi için mitoloji, Türk Tarihi için efsane ve destanlar, İslam tarihi açısından da kıssalar hakikatin halka anlatılmasının ilk aşamaları olarak oldukça önemli işlev görür (Uyanık, 2013: 108-109).

Devletin başında bulunan kişinin nitelikleri, halkın hayatını doğrudan etkilediği için, hükümdarın insafli ve adaletli olması halkın devlet içerisinde huzurlu ve mutlu bir hayat sürmesini sağlayacaktır. Bu nedenle adaletli bir hükümdar tarafından kurulmuş adil bir düzende herkesin mutlu ve huzurlu bir hayat sürme fırsatı olabilirken; adil olmayan bir hükümdar tarafından yönetilen bir toplumda bu mutluluğun sağlanması ve huzurlu bir hayat sürülmesi pek de mümkün görülmemektedir. Bundan dolayı devlet içerisinde insanların sağlıklı ve mutlu bir şekilde varlıklarını sürdürebilmeleri

için adaletli bir toplumsal yapının mevcudiyeti zaruri olmaktadır (Uyanık, 2010: 296).

Nizâmülmülk eseri *Siyasetnâme*'de devletin yöneticisi olan hükümdarın ahlaklı olmasının gereğinden ve bunun öneminden çokça bahsetmiştir. O devleti yöneten başta hükümdar olmak üzere tüm yöneticilerin ahlaklı olmasının devletin bekası ve toplumun düzeni için son derece önemli olduğunu ifade etmiştir. Çünkü Nizâmülmülk; adaletli ve ahlaklı bir toplumsal ortamın temelini siyasi iradenin niteliksel özelliklerine bağlamış ve yöneticilerin ahlaki özelliklerinin topluma yansıdığını belirtmiştir.

Nizamülmülk'ün *Siyasetname* adlı eserinde ahlak-siyaset ilişkisi bağlamında ele aldığı kavramlardan biri adalettir. O, özellikle devletin başında bulunan hükümdarın en önemli özellik ve vazifelerinden birinin insanlara karşı adaletle davranması olduğunu belirtir. Eserde bu hususla ilgili bilgilere farklı fasıllarda rastlamamız mümkündür. Ona göre, Allah her asırda halkın içinden birini seçerek ona padişahlık makamını nasip eder. Allah dünya işlerinden ve kullarının huzurlu bir hayat sürmesinden, seçtiği bu kulunu sorumlu kılar. Bu kişi ise devlet işlerinde adaleti sağlarsa; insanlar arasında da huzur sağlanmış olur. Buna karşın o, adaletli hükümdarın olmaması durumunda kılıçların çekileceğini ve kaba kuvvetin devreye gireceğini belirtir. Böyle bir durumda ise suçu günahı olmayan insanların bu durumdan zarar göreceği ifade edilir. Bu sebeple ki devlet içerisindeki her ferdin sorumluluğunu bilmesi ve ona göre davranışlarını sergilemesi gerekir (Nizamülmülk, 2022: 25-26).

Eserde hükümdara ait nitelikler içerisinde üzerinde ısrarla durulan husus hükümdarın adil olması, halkına zulmetmemesidir. Hükümdarın bu niteliğine farklı fasıllarda değinildiğini görmemiz mümkündür. Bu fasıllardan birinde hükümdarın her daim hakkı ve adaleti gözeterek toplumda yaşanan zulümlere ve adaletsizliklere

karşı gelmesi; adil bir düzen kurması gerektiği şöyle ifade edilmektedir:

“Ben sizin önünüzde bununla yalan konuşmakla hata etmedim. Bundan sonra Allah’ın emrinin aksine kim adaletsizlik ve zulüm yaparsa, müsfidler yeryüzünden kaldırmak, zalimlerin ellerini zulümden çekirmek istediğimden, bu gibiler aynı cezayı görecektir. Dünyayı adaletle süsleyeceğim. Allah beni bunun için yarattı, zalimlerin zulümlerini ortadan kaldırmak için kullarının üzerine bana padişahlık verdi. Başınıza iyi şeyler gelmesi için sizlerde iyi şeyler yapmalısınız. ...Sarayımız adaletsizliğe uğrayan ve zulüm görenlere açıktır. Allah (c.c.) bize bu rütbe ve padişahlığı zalimlerin zulmünü mazlumlardan kaldırmak için vermiştir” (Nizamülmülk, 2022: 53).

Bu görüşe paralel farklı bir fasılda padişahın adaletli olması gerektiği ve zalimlerin mazlumların üzerinden elini çekmesi gerektiği ifade edilir. Aynı şekilde melikler eğer adaletsiz olursa Allah’ı unutarak zalim olurlar. Zalim ve adaletsiz hükümdarın da ya ömrü kısa olur ya da padişahlığı elinden gider (Nizamülmülk, 2022: 56).

Nizamülmülk’e göre, toplumda adaletin sağlanması için divanın kurulup adaletin sağlanmaya çalışılması gerekmektedir. Bunun için de hükümdarın haftada iki kez bu divanı kurması, suçlu ile suçsuz olanı birbirinden ayırıp, zalimlerden mazlumun hakkını alması gerekir. Nizamülmülk’e göre, sultanın mazlumları ve adalet isteyenleri haftanın iki günü sarayına çağırıp dinlemesi ve bunun tüm memlekette duyulması, zalim olan insanların, hükümdarın vereceği cezadan korkarak suç işlemekten uzaklaşmalarına vesile olur (Nizamülmülk, 2022: 30). Bu hususta eserde anlatılan hikâyelerden birine kısaca baktığımızda; devletin başında bulunan hükümdarların adaleti sağlama konusunda ne kadar hassas oldukları görülebilir.

Siyasetname'de anlatılan hikayeye göre, meliklerden birinin kulağı çok sağırdır ve tercüman kullanarak mazlumların sorunlarını çözmeye çalışır. Fakat tercümanların tercümesinde yanlış aktarma olasılıklarını düşünerek; sadece mazlum olanların kırmızı elbise giymesini ister. Kendisi bir gün bir file binerek ovada dolaşırken kırmızı elbise giymiş mazlumları tek tek çağırarak; onların yüksek sesle bağırmasını ve sorunlarını aracısız anlatmalarını ister. Bu sayede ilk elden onların sorunlarını dinleyerek dertlerine çare olmayı amaçlamaktadır. Buradaki asıl amacı ise ahiret günündeki sorulara cevap verebilmek ve kendisinden hiçbir şeyin saklanmamasını sağlamaktır. Bu amaçla sorunları ilk elden dinlemiş ve bu sorunlara çözüm bulmaya çalışmıştır (Nizamülmülk, 2022: 30-31).

Nizamülmülk'e göre sultanın, halkına karşı adil bir yönetim sergilemesi gerekirken halkın da sultanına karşı mutlak itaat göstermesi gerekir. Özellikle devlet işlerinin sağlıklı bir şekilde yürümesi için bu şarttır. Ona göre sultan, halkının huzurunu ve güvenini sağlamalıdır. Bununla birlikte halktan birileri var olan düzeni hakir görür, şeriati inkâr eder ve Allah'ın emir ve yasaklarına uymazsa onun cezası sultan tarafından verilmelidir. Bu yapılmadığı takdirde yukarıda da ifade edildiği gibi bu görev Allah tarafından sultandan geri alınacaktır. Nizamülmülk, sultanı halka karşı onların huzur ve güveninden sorumlu bir hüviyetle sunarken siyasi konularda halka karşı sorumlu olarak görmemektedir. Ona göre hükümdar bu konuda sadece Allah'a karşı sorumlu olup; kıyamet gününde Allah'ın karşısında halkına nasıl davrandığı hususunda yargılanacağını ifade eder (Nizamülmülk, 2022: 25).

Siyasetname'de hükümdara ait öne çıkan niteliklerden biri de cömert olmasıdır. Nizâmülmülk'e göre, bir hükümdar; ahlak sahibi olmayı ve halkından saygı görmeyi arzu ediyorsa halkına karşı her zaman cömert davranması gerekir. Yine Nizâmülmülk dünyada

hüküm sürmüş ve nam salmış kişilerin, halka yaptığı iyilik ve ikram sayesinde bunu başardığını ve hatırlanır olduğunu belirtmiştir. Çünkü “büyüklük ve hükümdarlık ihsan ve cömertlikle pekişir” diyen Nizâmülmülk hükümdarın çalışanlarına karşı dahi cömert davranması gerektiğini belirtmiştir. Yine ona göre; “Allah’tan korkan, adil, cömert, uyanık, bilgili, ileri görüşlü, mücahit ve gazi olan padişahın saltanat devri hayırlı olur. Adil padişahların bulunduğu zamanlarda adalet olduğu için cömertlikte olur” (Nizamülmülk, 2022: 62). Bu noktada adaletli yönetimlerin devlette varlığını göstermesi ile insanların ahlaki değerlerini daha sağlıklı bir ortamda yaşayabilecekleri ve buna bağlı olarak da toplumda olumlu davranışların artmasına aracı olan kavramların çoğalıp yaygınlaşacağı öngörüsünde bulunulabilir. Bu noktada önemli ahlaki kavramlardan biri olan cömertliğinde, adaletli yönetim anlayışı içerisinde toplumda öne çıkarak insanlara yarar sağlayacağı söylenebilir (Ayık, 2016: 124).

Nizamülmülk’e göre padişahın sahip olması gereken önemli bir vasıf da onun akıllı ve bilgili olmasıdır. Buna göre Allah’ın izni ile kullar arasından bir kişinin devlet ve ululuk kazanması durumunda Allah onu değerli bir konuma getirerek kendisine akıl ve bilgi ihsan eder. Bu niteliklere kavuşan kişi de sahip olduğu akıl ve bilgi sayesinde halkı içindeki her kişiye kabiliyetleri ölçüsünde bir iş ve yer verir. (Nizamülmülk, 2022: 25).

Nizamülmülk’e göre sultanın hükümdarlığının uzun süre devam etmesi onun zeki ve uyanık olmasına bağlıdır. Eserde bu hususla ilgili olarak “Allah’tan korkan, adil, cömert, uyanık, bilgili, ileri görüşlü, mücahit ve gazi olan padişahın saltanat devri hayırlı” (Nizamülmülk, 2022: 62) olur diyerek sultana ait nitelikler arasına bu özelliği de dahil etmektedir.

Nizamülmülk'e göre insanın, insani değerlere sahip olması için iyi bir huya da sahip olması gerekmektedir. Özellikle devlet idaresindeki kişilerin adil, iyi huylu ve merhametli olması devletin bekası için temel koşuldur (Nizamülmülk, 2022: 104). Bu açıdan değerlendirildiğinde ona göre padişahlar zeki, uyanık ve iyi ahlak sahibi olmalı, daima iyi işler yapmalı, milletin dini inançlarını kendi işlerinin üstünde tutmalı, Allah'ın emir ve yasaklarına daima uymalıdır (Nizamülmülk, 2022: 113).

Siyasetname'de padişaha ait olumlu nitelikler kadar olumsuz niteliklere de değinildiği görülebilir. Nizamülmülk kendini büyük görme ve kibirli olmayı, bir hükümdarda bulunmaması gereken huylar arasında göstermiş ve eserinde bu gibi kötü huyları; kıskançlık, bencillik, hırs, kin, öfke, şehvet, cimrilik, büyülenme, yalan, düşüncesizlik olarak sıralamıştır. Nizâmülmülk hükümdarın bu huyları kendinden uzaklaştırıp iyi huylar edinmesi gerektiğini ifade etmiş ve bu iyi huylardan en önemlilerinden birisinin de alçak gönüllü olmak olduğunu söylemiştir (Kaya, 2019: 73).

Siyasetname'de devlette kamu düzeninin sağlanması ve insanlar arasında ilişkilerin sağlıklı bir şekilde yürütülmesi için adaletin devlet içerisinde herkese eşit bir şekilde uygulanması, bu yapılırken de adaletten ödün verilmemesi gerektiği söylenir. Adaletin sağlanması hususunda ise öncelikli olarak devletin başında bulunan padişahın Allah'tan aldığı bu yönetme yetkisini en iyi şekilde kullanarak insanlara eşit ve adil bir şekilde uygulaması; uygulamadığı takdirde öncelikli olarak Allah'a karşı sorumlu olup ahirette bunun cezasını göreceği belirtilir. Ayrıca adaletin sağlanmasında son sözün her ne kadar padişahda da olsa divan gibi bir kuruluşun mevcudiyeti adaletin sağlanması ve cezaların uygulanması noktasında padişaha yardımcı olduğunu göstermektedir. Bununla beraber toplumda adaletin sağlanması,

ilahi kaynaklı değerlendirme kriterlerinin de göz önünde bulundurularak kararların verilmeye çalışıldığı önemli bir nokta olarak belirlemektedir. Görüldüğü üzere siyasal yapı içerisinde ahlaki bir erdem olarak adaletin önemli bir yere sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Sonuç

Sosyal bir kurumun ahlak kuralları olmadan yaşamayacağı nasıl aşikârsa, ahlak değerlerinin gözetilmediği bir siyasetin olduğu toplumun da var olamayacağı aşikârdır. Bu nedenden dolayı siyasal alanda ahlaki değerlerin varlığı ve toplumların ahlaklı siyaset anlayışıyla idare edilmesi çok önemlidir.

Ahlak ve siyaset ilişkisi çalışmamıza konu olan *Siyasetnâme* adlı eserde Nizâmülmülk tarafından da geniş bir şekilde ele alınmaktadır. Eserin içeriğine bakıldığında zaman hem eski Türk adetleri ve bu çerçevede şekillenen ahlak siyaset ilişkisi anlatılmakta, hem de Büyük Selçuklu dönemindeki ahlak siyaset ilişkisinin nasıl olması gerektiği kapsamlı bir şekilde ele alınmaktadır. Eserde adaletli ve ahlaklı bir toplum şeklinin oluşturulması ve geliştirilmesinin; özellikle siyasi iktidarın niteliksel özelliklerine bağlı olduğu anlatılmakta ve buradan hareketle sağlıklı kurulmuş bir siyasi otorite ile toplumun ahlaklı tutum ve davranışta bulunabileceği ifade edilmektedir. Bununla birlikte insanların toplum içinde huzurlu ve mutlu bir şekilde yaşamlarını sürdürebilmeleri yine sağlıklı kurulmuş bir siyasi otorite ile mümkün olabileceği ifade edilmektedir.

Sonuç olarak Nizâmülmülk eseri *Siyasetnâme*'de, yalnızca nasihat vermekle kalmayıp aynı zamanda Büyük Selçuklu Devleti idaresinin aksayan yönlerini, meselelerden alınması gereken dersleri, müesseselerin güç kazanması için yapılması gereken

düzenlemeleri de anlatmıştır. Bununla birlikte ahlaklı ve adaletli bir toplumsal ortamın oluşmasında siyasi iradenin niteliksel özelliklerinin ne derece de önem arz ettiğini ifad eder.

KAYNAKÇA

Adalıoğlu, H. H. (2009). Siyasetname. *İslam Ansiklopedisi* (s. 304-306). içinde İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Arı, T. (2008). *Geçmişten Günümüze Orta Doğu: Siyaset, Savaş ve Diplomasi*. Bursa: MKM Yayıncılık.

Atmaca, V. (2003). Hadisleri Bakımından Siyasetnameler IV. *İlahiyat Fakültesi Dergisi*(8), 45-58.

Ayık, C. (2016). Kutadgu Bilig ve Siyasetname'de Ahlak Siyaset İlişkisi, *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Çorum.

Belen, M. (2015). Siyasetnameler ve Bir Siyasetname Örneği: Adab-ı Saltanat. *International Journal of Social Science*, 34(2), 275-283.

Biçer, B. (2013). Kuruluş Devrinde Nizamiye Medreselerinin Müderrisleri. *Tarih Okulu Dergisi*, 6(16), 263-287.

Cahen, C. (1994). *Osmanlı'dan Önce Anadolu'da Türkler*. (Y. Moran, Çev.) İstanbul: E Yayınları.

Canatan, K. (2009). Geleneksel Siyaset ve Devlet Felsefesinin Bir Yorumu Olarak "Siyasetname" -Büyük Devlet Adamı Nizamülmülk'ün Devlet ve Siyaset Anlayışı Üzerine. *Turkish Studies*, 4(7), 194-220.

Davutoğlu, A. (2017). *Duruş: Gençlerle Yüz Yüze*. İstanbul: Küre Yayınları.

Dinçer, Ö. (2019). *Siyasetnameleri Yeniden Okumak*. İstanbul: Klasik Yayıncılık.

Duran, B. (1998). *İslam Tarihinin Konjonktürel Değişimi*. İstanbul: Nesil Basın Yayın.

Gündüzöz, G. G. (2007). Arap Edebiyatında İlk Siyasetname Ahdü Mervan Üzerine. *EKEV Akademi Dergisi-Sosyal Bilimler*, 11(31), 217-232.

Kara, Y. (2016). Giriş Klasik Dönem Arap Edebiyatında Siyasetname Yazma Geleneği. Anonim içinde, *Tuhfetü'l-Memluk Siyasetname* (s. 17-52). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu.

Kaya, F. (2019). Nizamülmülk ve Siyasetname Kapsamında Türk Siyasal Ahlakı ve Yönetim Anlayışı, *Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bursa.

Keleş, B. (2011). Selçuklu Medreseleri ile Memluk Medreselerine Genel Bir Bakış. *Türk Dünyası Araştırmaları*, 96(190), 195-207.

Lewis, B. (2011). *Orta Doğu İki bin Yıllık Orta Doğu Tarihi*. (S. Y. Kölay, Çev.) Ankara: Arkadaş Yayınevi.

Nizamülmük. (2022). *Siyasetname*. (N. Bayburtlugil, Çev.) İstanbul: Dergah Yayınları.

Önder Ö. (2014), *Yönetimde Adalet ve Saadet Bir Nasihatname Geleneği Olarak Siyasetname*, Antalya: Lotus Yayınevi.

Tekin, A. (2012). *Selçuklu Tarihi*. İstanbul: Kariyer Yayıncılık.

Uyanık, M. (2010). Adalet Kavramı Merkezinde Eşitlik ve Özgürlük İlişkisinin Felsefi Analizi, *İstanbul Barosu ve Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi (HFSA)*21, 296-309.

Uyanık, M. (2013). Küreselleşme Olgusu ve İpek Yolunun Yeniden Dirilişi Projesi. *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*(18-19), 104-131.

BÖLÜM IX

Park Chan Wook’un İntikam Üçlemesi Filmleri Özelinde İntikamın Dönüştürücü Gücü Üzerine

Betül TANSEL¹

Giriş

Bazı şeyleri ya hiç tanımlamayız ya da onun hakkında birbirinden farklı ve hepsi de bir ölçüde doğru tanımlar arasından seçim yapamayız. İntikam için her ikisi de geçerli bir durum. Hem herkes hayatının bir aşamasında bu duyguyla tanıştığı için ve diğerlerinin de bu duyguyu deneyimlediğini bildiğinden adının anılmasının yeterli olduğunu düşünür hem de her deneyim birbirinden farklı özellikler taşıdığından bir tanım yapması gerektiğinde bunu tek bir tanımla gerçekleştiremez.

Yunan mitolojisindeki “Erinyeler”, Musevilerin efsanevi yarattığı “Golem”, Hristiyanların intikam meleği Gabriel... Tarihin her döneminde intikamın bir temsiline rastlamak mümkündür. Bazı

¹ Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Esenyurt Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, İstanbul/ Türkiye, Orcid: 0000-0003-2035-5661, tnsbltl@gmail.com

yorumcular Kabil'in Habil'i öldürmesinin tarihteki ilk intikam olduğuna inanırlar. Kabil, kendisinin daha çok sevdiği ama karşılık göremediğini düşündüğü Tanrı'dan intikam almak için onun en sevdiği kişiyi yani Habil'i öldürmüştür. Böylece başlayan intikam serüveni günümüze kadar tüm edebi eserlerin önemli konularından birini oluşturmaya devam etmektedir. Ancak bu duygunun ele alış şekli insanlık tarihi paralelinde ciddi bir kırılmaya maruz kalmıştır.

İkinci Dünya Savaşı sırasında yaşananlar insanlık tarihinde kimsenin üstesinden kolay kolay gelemeyeceği bir değişime sebep oldu. Bu öyle bir değişimdi ki entelektüel zihinler de dâhil herkes bir süre sessiz kalmayı tercih etti. Çünkü yaşananlar söyleyecek söz bırakmamıştı geriye. Bu sessizliğin kıyısında ise “hiçlik” sözcüğü beliriverdi. “Ölçsüz bir iç ve dış kaygının bu kadarı karşısında edepi bir savunma. Felaket hiçbir zaman bu kadar ölçsüzce kıyamet niteliği taşımamıştı, felaketin temsili hiçbir zaman bu denli az simgesel araçla üstlenilmemişti ” (Kristeva 2009, 265).

Artık yeni kavramlar üretilmeliydi ya da eskiler yeniden tanımlanmalıydı. İşte yaşanan bu süreçte “kıyamet”, karşımıza görünüşte karşıt olan ama sık sık birbirini tamamlayan iki uç halinde çıkageldi: İmgelerin bollaşması ve sözün zapt edilmesi.

Bir yandan, imge sanatı canavarlığın işlenmemiş sergilenişinde mükemmelleşiyor: Aziz Augustin'in çoktan anlamış olduğu gibi, imge “bizi korkunun içinde yürütme” iktidarına sahip olduğu ölçüde, hangi gelişmişlik düzeyinde yer alırsa alsın, sinema kıyametin en üstün sanatı olarak kalıyor. Öte yandan, söz ve resim sanatı “kaynağını” bulmak için “endişeli ve sonsuz bir arayış” içinde (Kristeva 2009, 266).

Sonuçta bu imge/söz ikileminde edebiyat düşünce krizi ile içine kapanıp dünyadan elini eteğini çekerken dehşetin kabalığını ya da hazzın dışsal anlatımını gerçekleştirmek de sinemaya düştü.

Böylece sinema, sözün yetersizliğinin ya da savaş sonrası edebiyatta görülen gereksiz/aşırı ajitasyonun yerine geçmektedir.

Teatral temsile ama özellikle sinematografik imgeye başvuru, zorunlu olarak, seyircisine göre denetlenemez bir çağrışım bolluğuna, anlamsal ve duygusal zenginliğe ya da yoksulluğa yol alır. İmgeler sözel üslup sakarlıklarını onaramamakla birlikte, ifade edilemez olanı içinde boğarlar: “Hiçlik” kararsız hale gelir ve sessizlik düş gördürür (Kristeva 2009, 269).

Buna, günümüz insanının yazıdan çok görsele olan düşkünlüğünü de eklemek gerekmektedir. İnsanlar okumak yerine bakmayı ya da izlemeyi daha çok tercih etmektedir. Bu durum da bizi “intikam” duygusunu ve onun etkilerini anlamak için sinemadaki örneklerinden yararlanmaya itmektedir.

İntikamın sinemadaki yansımasını ele almak için inceleyeceğimiz filmler Park Chan Wook’a, nam-ı diğer ‘Bay İntikam’a ait intikam üçlemesidir. Amerika ve Avrupa sinemalarında intikama dair birçok film varken neden Uzakdoğu sinemasından bir film üçlemesinin seçildiği sorusunun da cevaplanması gerekmektedir. Güney Kore toplumunda intikam duygusu ve intikam alma dürtüsü ülkenin Batı ile ilişkileri sonucunda ortaya çıkmıştır. Tabii ki onlarda da bu duygu önceden vardı ama sahip oldukları kültürel ve dini yapı bunun ortaya çıkmasını bastırıyordu. Güney Kore’de intikam duygusundan çok “ham” adı verilen bir duygudan bahsedilir. O kültüre ait olmayan bizler için bunu anlamak, Koreliler için ise anlatmak zordur. Ancak

kısaca, içinde intikam duygusunun da dâhil olduğu iyi ve kötü duyguların karışımı olarak “ham” duygusunu tanımlayabiliriz. Koreliler sahip oldukları duygular eşliğinde sığağı sığağına intikam almazlar. Daha çok içlerinde biriktirirler. Ancak Batı ile sahip oldukları ve bir tarafı da hayranlığa dayanan ilişkiler intikam duygusunun ele alınışında da değişikliğe sebep olmuştur. 1876 Barış ve Dostluk Anlaşması ile ilk defa büyük miktarda batı malları ve kültürel üretimleri Kore’ye aktarılmaya başlandı. Bu kültürel ürünler arasında 1900’lerin başından itibaren sinema eserleri de bulunuyordu. İlk filmler propaganda araçları olarak piyasaya sürülürken 2000’li yıllara kadar sinema sektörünü domine etmeyi sürdürmüşlerdir.² Doğal olarak bu ülkede intikam minvalinde çekilen filmlerde Batı felsefesinin izlerini görmek mümkündür. Ayrıca bu felsefenin kendi kültürleriyle de harmanlanması onu daha çarpıcı bir hala büründürmektedir. Bu durum Batı felsefesi üzerinden bir intikam okuması yapılmak istendiğinde bu ülkenin filmlerinin de kullanılabileceğini göstermektedir.

“İntikam üçlemesi” filmlerinin yazarı ve yönetmeni olan Park Chan Wook, Güney Kore’de doğdu ve üniversitede felsefe eğitimi aldı. Sinemayı bir eğlence unsuru olarak görmeyen Park, filmlerinin insanlarda uyandırmasını istediği etkiyi şöyle ifade etmektedir:

“Sadece duygusal olarak değil, fiziksel olarak da hissedilen bir film yapmak istiyorum. Film bitirdiğinde izleyicilerin yorulmuş olmasını istedim. Bedenlerinin bitap düşmesini istedim, insanların bunu seveceğini düşündüm. Böyle bir deneyim hoşuma gitti. Bazı

² Ayrıntılı bilgi için: David Carter. Doğu Asya Sineması. İstanbul: Kalkedon, 2011; Rıza Oylum. Uzakdoğu Sineması. İstanbul: Seyyah Kitap, Mayıs 2019.

insanlar anlamsız filmleri izlerken nasıl eğleniyor, bilmiyorum. Dingin bir istirahat arıyorsanız, gidip güzel bir duş alın. Neden sinemaya gidiyorsunuz ki?” (Youtube, 2004)

Bizim de makale boyunca vereceğimiz örneklerle ele alacağımız bu üç film ve akışları kısaca şöyle: “Boksuneun Naui Geot” yani “*Sympathy for Mr. Vengeance*” [2002] serinin ilk filmidir. İşten yeni kovulan fabrika işçisi, ablasına gerekli olan böbrek nakli için para almak amacıyla patronunun kızını kaçıırır ve olaylar gelişir. İkinci film “Oldeuboi” nam-ı diğer “*Old Boy*” [2003]’dur. Filmin ana karakteri Oh Dae-Su, bir gece sarhoş haldeyken kaçırlır. On beş yıl boyunca kaçırdığı ve hapis tutulduğu odada sadece televizyon izler ve aklını kaçırmaması için şizofren ilaçları karıştırılmış yemeklerle hayatta kalır. On beş yıl bitip de salıverildikten sonra tek amacı bunun nedenini anlayıp sorumlularını cezalandırmak olur. Serinin son filmi olan “Chinjeolhan Geumjassi” yani “*Lady Vengeance*” [2005]’de ise altı yaşında bir çocuğu kaçırmak ve öldürmekten suçlu bulunup hayatının on üç yılını hapiste geçiren Lee Guem-ja’nın hayatına odaklanılır. Lee Guem-ja özgürlüğüne kavuştuğunda çocuğun ölümünden gerçekte sorumlu olan kişiden intikam almak için yıllar boyunca oluşturduğu planı yürürlüğe koyar.

İç içe geçmiş hikâyeler, hikâyelerin temelini sağlamlaştırıp geçmiş ile gelecek arasında köprü kuran geriye dönüşler, şiddet sahnelerinin yoğunluğu, güçlü sinematografik imajlar, Güney Kore özelinde ön plana çıkan çocuk kaçırma, organ mafyaları, oldukça ağır koşullarda çalışan işçiler, ekonomik eşitsizlik, siyasi temelli örgütler vb. toplumsal, kültürel, siyasal ve ahlaki problemleri görünür kılan sahneler, özenle oluşturulan bu sahnelerdeki sanat

yönetimi, renk ve ışık kullanımına eşlik eden sinematografik kompozisyonlar bu üç filmin ortak özellikleri olarak sıralanabilir.

İntikam üçlemesinde öznel kamera ve yakın çekim ölçeklerinin sıklıkla kullanıldığı görülmektedir. Öznel kamera açısıyla seyircinin sahnenin içinde olmasına olanak tanınmaktadır. Bu, empatinin sinemadaki uygulaması şeklinde de değerlendirilebilir. Böylece izleyen de filme dâhil olma duygusu yaşar. Baş, yüz, omuz ve göğüs çekimlerin fazlaca kullanılarak oyuncunun ruh hali filme yansıtılmaktadır. Ayrıca “*Old Boy*” filminin başkarakteri Oh Dae-Sue’nun çekiçe hapishaneye geldiği ve yaklaşık yirmi kişiyi tek başına alt ettiği sahne, sinema tarihindeki en uzun plan sekanslardan biridir. Final sekansları da yakın ve ayrıntı çekimlerden oluşmaktadır.

Park, “*Sympathy for Mr. Vengeance*” ile izleyiciye temelini gelir dağılımında yaşanan dengesizliğin oluşturduğu sınıf çatışmasından alan hem sınıfsal hem de kültürel bir Güney Kore anlatısı sunar. Serinin ikinci filmi “*Oldboy*”da ise anlatımda iç içe geçmiş olan imge sistemini kullanarak filme hem derinlik katar hem de hikâyenin geçmişini bugüne bağlar. Film boyunca duygusal derinlik katmak için kullanılan plan kompozisyonları ve özellikle el simgesi “*Oldboy*”un olay örgüsünü ilerletmek adına kilit noktalarda kullanıldığı için hikâyenin taşıyıcısı haline gelir. Vivaldi’nin ‘Dört Mevsim’i gibi çoğu sahnede kullanılan birbirinden farklı müzikler de o anın olabildiğince gerçek algılanmasına katkı sunmaktadır. “*Lady Vengeance*”de ise Park, şiddet sahnelerine diğer iki filme nazaran daha az yer verip masumiyet ve intikam ilişkisi üzerinde seyirciyi düşüncelere gark ederek film boyunca masumiyet kavramını sorgular.

Farklı imgeler ve felsefi altyapı ile oluşturulmuş bu üçleme, izleyiciyi bir şekilde müdahil olacağı doğru-yanlış, haklı-haksız çizgisinin kaybolduğu gri bölgelere davet etmektedir. Biz bir yandan filmlerden çekip alacağımız sahneleri travma, melankoli, Nietzsche'nin hınç kavramı, Kant'ın niyet-eylem ilişkisi üzerine yorumları, Hannah Arendt'in kötülüğün sıradanlığı ve Alexander Mitschelich'in vahşet kavramı üzerinden değerlendirerek bu kavramlar eşliğinde gri bölgeden geçerken bir yandan da şu sorulara cevap arayacağız: “İntikam duygusu nasıl oluşur?”, “İnsan neden intikam almak ister?”, “İnsan nasıl olur da acı çektmekten doyum sağlar?” ve “İntikamdan sonra nasıl bir süreç bekler bizi?”

1.İntikam Duygusunun Oluşum Süreci

İnsan diğer canlılardan farklı olarak bir gün öleceğini bilir. Bunun için geçirdiği her günü kaydetmek istercesine belleğinde tutmak ister. O bellek kişinin hem geçmişini olumlayıp ona bir kimlik sunarken hem de bir şekilde var olduğunu duyumsamasını sağlar. Ancak yaptığımız her şeyi hatırlamayız. Peki, neleri hatırlayacağımız nasıl belirlenir? Nietzsche'nin bu soruya cevabı şöyle: “Bir şeyin bellekte yer etmesi için o şey belleğe dağlanır: yalnızca acısı dinmeyen şey bellekte yer eder. Bu yeryüzünün en eski [ne yazık ki en uzun süreli de] psikolojisinin temel bir ilkesidir” (Nietzsche 2010, 55).

Sevdiğimiz birinin kaybı, ölümcül bir hastalığa yakalanma, ihanete uğrama, şu ya da bu nedenle hayatımızın bir anında geçirdiğimiz kazalar ya da yaşadığımız güçlükler... Yani hayatın “normal” akışından bizi koparabilme yeteneğine sahip her şey, acısı dinmeyecek şekilde belleğe bağlanır. Çünkü bunlar bizi sahip olduğumuz hayattan bir başka hayata sürükler. Acıyla geçen günler,

akıtlamayan ya da dinmeyen gözyaşları, derin bir kuyunun içine hapsolmuş gibi bazen yakıcı bazen de hissizliğin eşlik ettiği umutsuzlukla dolu bir hayat... Böylece travmanın kapısının eşiğinden atlamış oluruz.

Üçlemenin ilk filmi “*Sympathy for Mr. Vengeance*”da sağır ve dilsiz olan Ryu, böbrek nakli olmazsa ölecek olan kız kardeşini hayatta tutmaya ve nakil için gerekli parayı biriktirmeye çalışmaktadır. Tüm gayretine rağmen gelişen olaylar nedeniyle kardeşinin intihar etmesi onun için bardağın taşıdığı noktadır. Filmin ikinci yarısında görmeye başladığımız para için kaçırılan kızını gerekli her şeyi yapmasına rağmen ölmekten kurtaramayan Park Dong-jin için ise kızının cesedini görmek travmanın başlangıcını ifade eder.

İkinci film “*Old Boy*”da da travmatize olmuş iki karakterle karşılaşırız. Kaçırılıp hapiste tutulan ve bu süreç içinde karısını öldürmekle suçlanıp kızı başkasına evlatlık verilen ama bunların nedeni anlamayan Oh Dae-Su ve kız kardeşinin intiharına yardım edip bununla yaşamak zorunda kalan Lee Woo-jin...

“*Lady Vengeance*”da ise karşımızda kadın bir karakter vardır: Genç bir kız iken altı yaşında bir çocuğun kaçırılmasına yardım etmiş ve o çocuğu öldüren kişinin kızını da öldürme tehdidi üzerine cinayeti de üzerine alıp on üç yıla mahkûm edilen Lee Geum-Ja... Çocuğun ölümü, kızının ölümle tehdit edilmesi ve halkın cinayet yüzünden gösterdiği tepki onu travmatize eden sebeplerdir.

Bu travmatik durumlar bizi hayatın anlamını sorgulamaya iter. İşte asıl tehlike burada başlar. Çünkü insanın “yaşıyorum” diyebilmesi için hayatına bir anlam atfetmesi gerekir. Bunun doğru ya da yanlış olması önemli değildir. Önemli olan bunun, o insan

yeterli ve geçerli olmasıdır. Travmatik süreçlerde ise çoğu zaman hayatın anlamını kaybederiz. Anlam koptuğunda yaşam da tehlikeye girer. Depresif kişi, kuşkucu anlarında artık felsefecidir ve varlığın ve yaşamın anlamı / anlamsızlığı üzerine kafa yormaya başlar. Melankolik bir havaya bürünür.

Melankolik kişi bu süre içerisinde dini ve getirdiği değerleri sorgulamaya başlar. Kuşkuculuk ön plandadır. Batıda insanlık tarihi boyunca Hristiyanlık üzerinden Tanrı anlayışı ve ona verilen değer zamanla değişmiştir. 1755 Lizbon Depremi, İkinci Dünya Savaşı sürecinde yaşananlar gibi kırılma anları sonrasında insanlar “Tanrı’nın öldüğüne” inandılar. “Ölü bir Tanrı’dan daha hüzünlü bir şey olamaz” (Kristeva 2009, 17). Çünkü artık onları koruyup kollayan, dualarına cevap veren, kayıplarının üstesinden gelmesine yardımcı olacak bir Tanrı yoktur. Yaşadığı acıyı yok edecek ve/veya bunun sorumlusundan hesap soracak bir kadir-i mutlak olmadığını gören melankolik kişinin karanlık ruh dünyası kuvvetlenir. Dinde aradığı cevabı bulamadığı için de topluma yönelir.

Toplum, çoğu zaman bireyin aidiyet hissi ile kendisini güvende hissettiği bir birimdir. Kendisine ait bir bireye yapılan yanı sıra topluca cevap verme güdüsüne sahip olan toplum, bireyin sorunlarıyla tek başına yüzleşmesini de engellemiş olur. Ancak günümüz toplumlarında bu fonksiyondan söz etmek pek mümkün değildir. Nietzsche, artık toplumsal cezalandırma süreçlerinin değiştiğini dile getirmektedir. Toplum, henüz yeni kurulduğunda ve/veya bireylerden bağımsız bir mekanizma ile varlığını sürdürebilecek konuma gelene kadar kendisine bağlı bireylerin sıkıntıları karşısında cezalandırma sürecini kullanır. Böylece hem toplum herhangi bir pürüz olmadan varlığını sürdürür hem de birey kendisine yapılan haksızlık cezalandırıldığı için bir yandan topluma

aidiyeti pekişirken bir yandan da hak ettiği adalete kavuştuğu için iç huzura kavuşur. Ancak toplumun bireye bağımlılığı azaldıkça cezalandırma süreçleri de işlemez olur. Sonuçta bireyin topluma aidiyet hissi ortadan kalkarken kendi sorunlarıyla baş başa kalır.

Birey artık yalnızdır. Sorunlarıyla, uğradığı haksızlıklarla kendi kendine başa çıkmak zorundadır. Ne ilahi ne de dünyevi hiçbir yardım alamayacaktır. Zaten hayatı alt üst olan ve anlamını yitirdiği hayata umarsızca tutunmaya çalışan melankolik kişinin benliği kırılgan hale gelir ve sonuçta benlik ya bölünür [benliğin birliğini güvence altına alan, “iyi” ve “kötü” ayrımı] ya da parçalara ayrılır. Bu parçalanma yalnızca hedef aldığı şeyi değil aynı zamanda paramparça olan benliğin kendisini de etkiler. Bu durum ya benliğin tutarlılığını engelleyen dürtüsel bir bütünleşememe durumuna ya da kaygıların eşlik ettiği ve şizoid parçalanmaya yol açan bir çözülmeye bağlıdır.

Winnicott’a göre bütünleşememe, biyolojik bir olgunlaşmamışlığın sonucudur. Bu durumda Thanatos’tan³ söz edersek, ölüm dürtüsü, sekans ardışıklığında ve bütünleşmede biyolojik bir yetersizlik olarak ortaya çıkar. Benliğin ölüm dürtüsünün tersine dönüşüne bağlı olarak çözülüşü varsayımına göre ise “kendisi de Thanatos’la ilgili bir tehdide karşı Thanatos tepkisi” gözlemleriz (Kristeva 2009, 29-30).

³ Freud’un ikinci düalist kuramında ifade ettiği ölüm dürtüsüdür. Ketlenmemiş cinsel dürtüyü, onun tarafından yönlendirilen hedefi ketlenmiş ya da yüceltilmiş dürtü uyarılarını ve kendini koruma dürtülerinin yani yaşam dürtülerinin (Eros) karşı kutbuna yerleşen Thanatos, çekilmeye, dinlenmeye, uyumaya, gevşeyip sakinleşmeye, yalnız olmaktan zevk duymaya olanak tanır; nihayetinde tümüyle çekip gitmeye, ölmeye yönelik bir kuvveti içerir. Aslında ölüm dürtüleri yaşamsal birimlerin yıkımına, gerilimlerin mutlak surette denkleştirilmesine, tam bir dinlenme durumu olan inorganik duruma geri dönülmesine yöneliktir.

Sonuçta melankolik kişinin, mazoşist bir şekilde, ilk olarak kendisine yönelttiği yıkım ve ölüm dürtüsünü hedef aldığı nesneye yöneltmeye zamanı gelmiştir artık. Ölüm dürtüsünün yön değiştirmesini takiben hissedilen depresif duygu ise parçalara ayrılan benliğe dair bir savunmadır. Hüzünle birlikte benliğin duygusal tutarlılığı yeniden oluşur. Çünkü olumsuz olsa da, depresif ruh hali, narsistik bir destek olarak oluşur ve benliğe bütünlük sunar. Böylece melankolik kişide intihar eğiliminin oluşumunu engeller ve onun hedefe kilitlenmesini kolaylaştırır.

“*Sympathy for Mr. Vengeance*”da Ryu için hedef kendisine böbrek verme vaadiyle hem parasını hem de böbreğini alıp kız kardeşinin ölümüne sebep olan kişilerdir. Park Dong-Jin için ise kızını kaçırp öldüren Ryu ve kız arkadaşı Cha Yeong-Mi’dir hedef. “*Old Boy*”da Oh Dae-Su’nun hedefi kendisinin başına gelenlerden sorumlu tuttuğu Lee Woo-Jin iken Lee Woo-Jin’in hedefi Oh Dae-Su ve kızı Mi-do’dur. “*Lady Vengeance*”da ise bütün oklar tüm olan bitenlerden sorumlu olan anaokulu öğretmeni Mr. Baek’i göstermektedir. Yaşanılan travmanın müsebbibi ya da müsebbipleri kişi tarafından belirlendikten sonra geriye kalan şey onu harekete geçirecek bir dürtü ve duygudur. İşte burada devreye hınç duygusu girer.

2.Harekete Geçmeden Önceki Son Adım: Hınç Duygusu

Melankolik depresif bir hale bürünen kişi, uzun zamandır çektiği acının sorumluluğunu başkasına yöneltmeye hazırdır. Çünkü onun yıkımı ile mutlu bir dünya kuracak ya da bu mutlu dünyaya yeniden kavuşacaktır. Süreklilik arz eden ruhsal bir zehirlenme olarak tanımlayabileceğimiz bu duygu, eylemlerle açığa çıkmaya fırsat kollayan bir hınçtır.

Nietzsche, hınç duygusunu hastalıklı bir hal olarak tanımlar. Çünkü zayıf ve sıradan bir insan, Hristiyanlıktaki çileci idealin gerekleri doğrultusunda, bu duyguları açığa vurmak yerine onları bastırarak içselleştirir. Bu ise insan tabiatının duyguları doğrultusunda hareket etme güdüsünü engellediğinden bastırılan “hınç”, insan bilincinin hastalıklı bir hale bürünmesine yol açar:

Her acı çeken, içgüdüsel olarak acısına bir neden arar çünkü; daha doğrusu bir fail, daha da belirlerse, acıya duyarlı, suçlu bir fail, -kısacası, duygulanımlarını herhangi bir bahane üzerinden, fiilen ya da gıyaben boşaltabileceği herhangi bir canlı: duygulanımları boşaltma, acı çekenin en büyük rahatlatma -yani uyuşturma- girişimidir çünkü, her ıstıraba karşı elinde olmaksızın arzuladığı uyuşturucudur. Hınç, intikam ve bunlara akraba şeylerin gerçek fizyolojik nedenleri ancak burada bulunabilir kanımca, ıstırabı duygulanım yoluyla uyuşturma isteğinde yani (...) (Nietzsche 2010,132).



Resim 1: Sympathy for Mr. Vengeance

“*Sympathy for Mr. Vengeance*” filminde Park Dong-jin’in Ryu’yu öldürmek için kızının öldüğü göle götürmesi ve gölün içinde birbirlerine bakarken Dong-jin’in yaşlı gözlerini kaçırarak titrek

sesiyle söylediği sözler yukarıdaki durumun bir örneğini gibidir: “İyi bir insan olduğunu biliyorum. Ama seni neden öldürmek zorunda olduğumu biliyor musun? Anlıyor musun? Biliyor musun?”(Resim 1) Dong-jin, Ryu’nun boğularak ölümünü her ne kadar gözlerini ayırmadan izlese de cesedi gölde bırakmaz. Sırtında taşıyarak ıssızlığın ortasında bir yere gömer onu. Bu da suç psikolojisine göre hem işlediği fiilden duyduğu pişmanlığın bir simgesi hem de öldüren kişiye karşı duyduğu merhametin göstergesidir. Nietzsche, hınç duygusunu köle-efendi diyalektiği içinde incelemiştir. Köle yenilmekten korktuğu için eyleme geçemez. Bu nedenle zamanla efendiye karşı hınç duymaya başlar. Efendi ise duygularını bastırmaz. Eyleme iktidarına sahip olduğu için hissettiği şeyleri yapar ve yoluna sorunsuz devam eder.

Soylular” kendilerini “mutlu olanlar” olarak duyumsuyorlardı; mutluluklarını düşmanları üzerinden yapay olarak kurgulamaları, sırası geldiğinde kendilerini mutlu olduklarına inandırıp kandırmaları (tüm hınçlı insanlarda adet olduğu gibi) gerekmiyordu; bunun yanı sıra canlı, güçlü kuvvetli, bu yüzden de kaçınılmaz bir biçimde etkin insanlar olarak, eylemde bulunmayı mutluluktan ayrı tutmamayı biliyorlardı,-etkin olmak zorunlu olarak mutluluğa dâhildir. Ona göre (εὖ πράττειν’nin [eu prattein: iyi yapmak] kökü de buna dayanır)- tüm bunlar, acizlerin, ezilmişlerin, zehirli ve düşmanca duygularla kıvrananların seviyesindeki ‘mutluluk’a; bir uyuşturucu, hissizleşme, sükûnet, huzur, “Şabat”⁴, ruhu dinlendirme, kasları gevşetme olarak, kısacası edilgin bir şekilde belirlenen “mutluluk”a nasıl da zıt. Asil insan kendisine karşı açık yüreklilik ve inançla yaşarken (γενναίος [gennaios] “asil soydan

⁴ Yahudilerin dinlenme günü olan cumartesi gününü ifade eder.

gelme” sözcüğü “samimi” nüansını ve büyük olasılıkla da “saf”ı vurgular), hınçlı insan ne samimidir ne saf ne de kendisine karşı dürüst ve açık. Ruhu şaşkıncu bakar; tını, gizli delikleri, arka yolları, arka kapıları sever; saklanmış her şey onun dünyası, onun güvencesi, onun merhemi gibi gelir ona; iyi bilir susmayı, unutmamayı, beklemeyi, geçici olarak kendini küçültmeyi ve alçaltmayı. Böylesi hınçlı insanlardan oluşan bir ırk sonunda, herhangi bir asil ırka oranla, kaçınılmaz olarak daha kurnaz olur, nitekim kurnazlığa büsbütün farklı bir paye de verir. (...) Zira asil insanın hıncı, ortaya çıktığında, ani bir tepkide gösterir ve tüketir kendini, bu yüzden zehirlemez: kaldı ki, tüm zayıfların ve acizlerin hınçlanmalarının kaçınılmaz olduğu sayısız durumda, asil insan hınçlanmaz hiç. Düşmanlarını, talihsizliklerini, kabahatlerini uzun süreli ciddiye alamamak -güçlü ve dolgun yapıların, içlerinde esnek, yeniden kurucu, sağaltıcı ve unutmaya da elveren bir güç fazlalığı barındıran yapıların göstergesidir (Nietzsche 2010, 31-32).

İçinde barındırdığı hınç yüzünden hastalıklı bir yapıya sahip olan bilinç, sürekli “eski, normal ve her şeyin güzel olduğu” yani “benliğinin bütün olduğu” zamanlara dönmek için çaba sarf eder. İnsanın her koşulda ayakta ve hayatta kalmasını sağlayan bir içgüdü ile doğması, hastalıklı bilinci, bu durumdan kurtulamıyorsa o zaman durumun kendisini rasyonalize etmeye iter.

(...) Hınçlı insanın tasarımıladığı “düşman”ı düşünelim bir de –tam da buradadır onun edinimi, yaratısı: “kötü düşman” ı tasarımılamıştır o, bir temel kavram olarak “kötü olan”ı ve sonra, bu temel kavramdan yola çıkıp onun karşıt eşleniği olarak, bir de “iyi olan”ı tasarımılamıştır –kendisini!.. (Nietzsche 2010, 32).

“Old Boy”da sarhoş halde evini aramak için bir telefon kulübesi arayan Oh Dae-Su, bir anda kendini penceresiz bir odada kilitli bulur. İlk başlarda neden orada olduğu ve ne zaman çıkacağına dair sorular sorsa da kimse ona cevap vermez. Temel ihtiyaçları karşılanır ve defalarca giriştiği intihar eyleminin ölümle sonuçlanmasına izin verilmez. Bu süreçte televizyondan karısının kendisi tarafından öldürüldüğüne dair haberi de duyar. Artık dışarı çıksa da polis tarafından aranan bir suçlu olduğu için yakınlarının yanına gidemeyecektir. Tüm bu belirsizlik ve yalnızlık nedeniyle bir süre kendini sorgulasa da kendini ayakta tutmak için iyi olmayan hayatını daha çok mahveden adamı tanımlamaya ve ona karşı planlar yapmaya başlar. Bir yandan fiziksel kuvvetini artırmak için antrenman yaparken bir yandan da şunları söyler: “Ama beni kim hapsetmiş olabilir? Yoo Heung Sam mı? Yoksa Lee So Young ya da Kang Changsuk mu? Her kimsen bekle! Biraz daha bekle! Bedenini paramparça edeceğim ve hiç kimse cesedini bulamayacak. Çünkü çığ çığ yiyeceğim.” (Resim 2)



Resim 2: Old Boy

Melankolik defresif ruh haline sahip olan kişi, bir de içindeki hıncı rasyonelleştirdiğinde artık Freud’un deyimiyle *biyolojik ve mantıksal sekans ardışıklığının çöküşü* gerçekleşir. Şimdi sıra,

kafanda “kötü”ye neler yapacağına dair fantazmalar kurmak ve bundan haz almaktır. “*Lady Vengeance*”da Lee Geum-Ja da rüyasındaki kendi gerçekliğinde hareket edemeyen bir köpek olarak gördüğü Mr. Baek hakkında fantazmalar kurmaktadır. (Resim 3)



Resim 3: Lady Vengeance

Lee Geum-Ja hapisten çıktıktan sonra dua ederken uyuyakalır. Onu, rüyasında her tarafın karlarla kaplı olduğu bir uçurum kenarına doğru intikam almak istediği Mr. Baek’i sürüklerken görürüz. Ancak Mr. Baek hareket engelli bir köpek vücutundadır ve sadece kafası insan formundadır. Bir süre sürükledikten sonra Mr. Baek’in kulağına eğilen Lee Geum-Ja ona elveda der ve çaresiz haldeki Mr. Baek’in kafasına silahı dayayıp tetiği çeker. Ölümü izlerken ise gülmeye başlar. Bu gülüşü hem rüyasında hem uyurken yüzünde beliren ifadede görürüz.



Resim 4: Lady Vengeance Resim 5: Lady Vengeance

Lacan, hazzın ve fantazmanın/fantezinin birbirinden farklı olduğunu ifade eder. Haz, insanın gerçekleştirebileceği şeylerden alınan zevk iken fantezi, kapasitemiz dışında olan ve asla gerçekleştiremeyeceğimiz şeyleri hayal etmektir. Hınçlı insan, zayıf halini sürdürdüğü sürece, “kötü”ye neler yapacağına dair fanteziler oluşturmaya ve bundan zevk almaya devam eder. Kafasından birbirinden farklı ve sonsuz olasılıklar dolaşır durur. Her seferinde tekrar dirilttiği “kötü”den başka yöntemlerle hıncını alır. Artık beklediği tek şey bu fantezileri gerçeğe dönüştürecek bir fırsattır, yani iktidar.

“*Lady Vengeance*”da Lee Geum-Ja, kendisinin hem bir çocuğun kaçırılmasına yardım etmesini sağladığı hem de onu kendi kızıyla tehdit edip çocuğunun öldürülmesi suçunu da üzerine almasına sebep olduğu için Mr. Baek’den intikam alma planlarına hapse girer girmez başlar. Bunu sağlamak için de kendisini inançlı bir Hristiyan olarak gösterir ve hapisanede çevresindekilere yardım eden bir Hz. Meryem figürü haline gelir. Aslında hepsi defaatle kafasında kurduğu intikam planını uygulamaya koymak için etrafındaki insanları yardımlarıyla kendisine borçlu kılıp cezası bitip dışarı çıktığında onların yardımıyla Mr. Baek’e hak ettiği cezayı vermektir. On üç buçuk yıl sonra dışarı çıktığında yaptığı ilk iş Hristiyanlığı ve inançla ilgili şeyleri boş verip intikamını almak için kafasındaki sıraya göre yardım ettiği kişilere gitmek olur. Onların da yardımıyla artık iktidar ondadır ve kafasındakileri gerçekleştirme zamanı gelmiştir. Peki ya bu iktidar hiç gelmezse?

Misillemede bulunmayan acz, “iyilik”e; ödleğ aşığılık, “alçakgönüllölük”e; nefret duydukları karşıısında boyun eğme, “itaat”e (bu boyun eğişı buyurduklarını söyledikleri birine karşı bir itaat bu, -Tanrı diyorlar ona) çevrilmeliymiş. Zayıfın zararsızlığı,

hatta onda bol bulunan korkaklık bile, onun ezilip b          , o kaçınılmaz beklemede olma hali iyi bir   n kazanıyor ve sabır diye geçiyor burada ve erdemin ta kendisi sayılıyor; “    almamak”a “    almak istememek”, hatta belki de “ba          ” deniyor. [“       onlar ne yaptıklarını bilmiyorlar- Yalnızca biz biliyoruz onların ne yaptığını!”] “D           sevmekten” söz ediyorlar -ve ter döküyorlar bu arada (Nietzsche 2010, 40).

Nietzsche’nin söylediklerini özetlersek; ancak muktedir değilsek “ba          ” ya da “affederiz”. “Affetmek” bir seçenek değil, bir zorunluluktur. “*Lady Vengeance*”da Lee Geum-Ja’nın muktedir olmadığı zaman hem rahip karşısında hem de mahk  mlar arasında takındığı tavır gibi... Ko  uşun kabadayısı kimsenin sevmedi  ı kendisine de sıkıntı veren kadına kar  şı bile g  sterdi  ı sabır ve ilgi ancak muktedir olmamanın getirdiğı bir acizlik duygusunun sebep olduğu “ba          ”dan kaynaklanmaktadır. Tabii hak eden kişilere “kendi muktedir olduğu   er  eve içinde” gerekli cezayı kestiğini de belirtmek gerekir. Tıpkı yemek yemesine yardım ederken bir yandan da zehirledi  ı ko  uş ağası kadın örneğinde olduğu gibi!

Filmlerdeki karakterlerde görüldüğü gibi eyleme yeteneğine sahip olduğumuz an neye inanıyorsak inanalım aklımızdakini uygulamakta bir an bile tereddüt etmeyiz. Ancak harekete geçmek, çoğu zaman niyetin çok daha ötesinde sonuçlarla kar  şı kar  şıya bırakır bizi.

3. Niyet-Eylem   kilemi

  nsan ilişkilerinde en çok kullanılan şeydir niyet okuyuculu  u. Davranışların ardındaki amaca ulaşmaya çalışırız. Çoğu zaman eylem değil, o eyleme olu  şturan niyettir bizim için

önemli olan. Aslında bunu biraz da kendi davranışlarımızı savunulabilir kılmak için yaparız.

Niyet-Eylem ilişkisini değerlendirmek için öncelikle Immanuel Kant’a kulak vermemiz gerekir. Kant’a göre,

İnsanlar sonlu rasyonel failer olarak özgürdürler, bu ise ahlaki seçimlerinden ve benimsedikleri ilkelerden *sadece* ve *bütünüyle* onların sorumlu olduğu anlamına gelir. Eğer ahlaken iyi ya da kötü hale geliyorsak, bu kendimizin yaptığı bir şeydir ve kendi özgür istencimizin [*Willkür*] bir sonucudur (Bernstein 2010, 47).

Ahlakın dine ihtiyacı yoktur. İnsan akılla ahlaken iyi olabilir. Dini ödüllerle teşvik ise ahlaklılığı ve kutsallığı sulandırmaktan başka bir işe yaramaz. İyilik yalnızca iyilik için yapıldığında hakikidir. Erdem için harici nedenler göstermek sadece erdemi zayıflatmaz, onun özünü de yok eder. Kant’ın bu duruma dair örneği şöyledir:

Hile yapmak yanlış olduğu için asla aldatmayan bir dükkân sahibi ile dürüstlikle kazandığı saygınlığın ona daha fazla müşteri getireceği için asla aldatmayan dükkân sahibi arasında temel bir fark vardır. Davranışları asla farklı olmayabilir ama birininki ahlaklı iken diğerininki değildir. (...) Eylem, sonuçları düşünülmezsizin, yalnızca ahlak yasasının kendisine hürmeten yapıldığında ahlaki eylemdir (Neiman 2009, 89).

Doğru eylemleri yapan insanlar, sadece erdemli davranmak için bunu yaptıklarından sonuçlarının bekledikleri gibi olacağından emin olmak isteyebilirler. Kant, buna bir örnek ile cevap verir: Bir katilden kaçan masum bir arkadaşınız mahzeninize sığınmıştır. Katil kapınıza gelip de onun nerede olduğunu sorduğunda yalan söylemeli misiniz? Hayır, söylememelisiniz. Çünkü eğer yalanı tercih edip

katile arkadaşınızın başka yerde olduğunu söylerseniz, katilin evden gidip arayışını sürdürmesi, böylece de güvenli olduğunu düşündüğü için o sırada bodrum penceresinden dışarı çıkmayı başaran arkadaşınızla burun buruna gelebilir. Bu argüman Kant’a saldırmak isteyenler için güzel bir malzeme sağlarken Kant’ı “korumak” isteyenler ise değerlendirmelerinde bu örneği atlamayı tercih ettiler. Hâlbuki Kant’ın burada söylemeye çalıştığı şudur: “Eylemlerimizin sonuçları üzerindeki gücümüz gerçekten çok sınırlıdır. Elimizde olan iyi niyetin kendisidir” (Neiman 2009, 91-93).

“*Sympathy for Mr. Vengeance*”da Ryu ile kız arkadaşı Cha Yeong-Mi ameliyat parası için çocuk kaçırma eyleminin ne kadar doğru olacağı üzerine konuşurlar. Ryu bu durumun ahlakiliğini sorgularken kız arkadaşı olaya farklı bir açıdan yaklaşıyor: “İnsanların gözündeki kötü imajın sebebi kaçırdıkları çocukları öldürmeleri. Ama biz farklıyız. Parayı aldığımızda çocuğu hemen geri vereceğiz. Korkarım evine bile gitmek istemeyecek. Tüm zamanını bizimle oynayarak geçirecek. Okula gitmek zorunda kalmayacak. (...) Ama bir de aile açısından düşün olayı. Çocuklarına kavuştukları için çok mutlu olacaklar. Sevgileri artacak ve birbirlerine daha da yakınlaşacaklar. Tam olarak 26 milyon Won isteyeceğiz. Bunda ahlaki olmayan bir durum var mı? Bu para onlar için bir şey değil ama bizim için ölüm kalım meselesi. Paranın dolaşımı, piyasadaki emisyonu arttırır. Bu bir suç değil, öyle değil mi? Dünyada iyi çocuk hırsızları ve kötü çocuk hırsızları vardır. İyi hırsızlar ailelerle işbirliği yapar.” Yeong-Mi, Ryu’yu bu eylemin ahlaken doğru olduğuna inandırdı inandırmasına da Kant nasıl yorumlardı acaba bu sözleri?

Kant’ın niyet-eylem ilişkisine yaklaşımının bütünsel olduğunu görürüz. Sadece erdemli olduğu için ahlaken iyi davranan

bir kişinin eylemleri iyi iken, kendi çıkarları doğrultusunda ahlaken kötü davranan kişinin eylemleri ise kötüdür. Bu anlayış uzun yıllar boyunca insanların zihinlerini şekillendirmiştir. Teolojik, felsefi, ahlaki ve hukuki söylemde bu algının yansımalarını bulmak mümkündür. Ancak İkinci Dünya Savaşı ile bu algı büyük bir sarsıntı geçirdi.

İkinci Dünya Savaşı boyunca Nazi Almanya'sında vuku bulan suçlar, geleneksel kötülük ya da günahkâr niyetler listesinin – bencilik, iktidar hevesi, hırs ve kıskançlık vs.- yeterliliğini sorgulamaya yönelten düşüncelerin başlangıcını oluşturdu. Hannah Arendt'e göre bunlar, Nazilerin işledikleri suçların bir kısmında etkin olsalar da eylemlerin tam anlamıyla algılamasında ve açıklamasında yetersiz kalmaktadırlar. SA'ların⁵ eylemlerinde tam bir gaddarlık ve kontrolsüz bir hınç gözlemlense de kampların kontrolünün SS'lere⁶ geçmesi ile durum tamamen değişti:

Fakat asıl dehşet, kampların yönetimini SS devraldığında başladı. Eski kendiliğinden oluşan gaddarlık yerini insan onurunu yok etmek için hesaplanmış olan, insan bedenlerinin mutlak surette soğuk ve sistematik bir yıkımına bıraktı: ölüm geçirtiliyor ya da belirsiz bir şekilde erteleniyordu. Kamplar artık insan biçimindeki yaratıkların, yani aslında akıl hastanelerine ve hapishanelere ait olan insanların lunaparkı değildi: bunun tersi gerçekleşti: kamplar son derece normal insanların SS'in ehliyetli elemanları olmak üzere eğitildiği “talim yerlerine” çevrildi (Bernstein 2010, 268-269).

⁵ Sturmabteilung (*Taarruz Bölüğü*), Nasyonal Sosyalist Alman İşçi Partisi'nin, Weimar Cumhuriyeti zamanında nasyonal sosyalistlerin yükselişinde önemli bir rol oynamış yarı askeri örgüttür.

⁶ Schutzstaffel, (*Koruma Timi*), önceleri Hitler'in kişisel muhafızlığını yapmak üzere kurulan birliktir. Daha sonra askeri bir yapı halini almıştır.

Arendt, bu duruma Eichmann in Jerusalem adlı kitabında getirdiği açıklama da, [Eichmann ve onun gibilerinin] “ (...) aslında *hostis generis humani* olan yeni bir suçlu türü” olduğunu ve bu yeni suçlu türünün “suçlarını, yanlış yaptığını bilmesini ya da hissetmesini hemen hemen imkânsız kılan koşullar altında” hareket ettiğini ifade ediyordu (Arendt 2009, 276). Bu yeni suçlunun ve suç türünün insanlığa karşı işlediği suçlarda meydana getirdiği eylemelere de -geleneksel kötülüğün yetersizliği nedeniyle- “şeytani kötülük” demek yerine “kötülüğün sıradanlığı” demeyi tercih etti.

Kötülüğün sıradanlığından bahsederken, bunu salt olgusal bir düzeyde, duruşmada insanın gözüne batan bir olguya işaret ederek yapıyorum. Eichmann ne Iago’ydu ne de Macbeth; III. Richard gibi “bir cani olma”ya karar vermek aklının ucundan bile geçmezdi. Kişisel yükselişini gözetmek için harcadığı olağanüstü çaba dışında, hiçbir saiki yoktu. [...] O sadece, meseleyi konuşma dili ile ifade edersek, *ne yaptığının hiç farkında değildi* (Arendt 2010, 287).

Eichmann, kötü niyetlerle motive edilmeden korkunç eylemlerde bulunmuştu. İnsanları ölüme gönderdiğinin farkındaydı ama bu onun için sadece sonuçlarının nereye varacağını “farkında olmadığı” bir “iş”ti. Arendt’in Kudüs duruşmasından on yıl sonra kaleme aldığı “Düşünmek ve Ahlakî Görüşler” adlı denemesinde “kötülüğün sıradanlığı”nın ne demek olduğunu daha net görürüz:

Birkaç yıl önce, Eichmann’ın Kudüs’teki duruşmasını anlatırken, kötülüğün sıradanlığından bahsetmiş ve bununla bir teoriyi ya da öğretiyi değil, hayli olgusal bir şeyi, dev ölçekte icra edilen, faildeki herhangi bir habislik, patoloji ya da ideolojik görüş özelliğine kadar izi sürülemeyen, faildeki tek kişisel farkın belki de

olağandışı bir yüzeysellik olduğu, kötü fiiller fenomenini kastetmiştim. Fiiller korkunç olsa da, fail ne korkunç ne de şeytaniydi, duruşma ve daha önceki polis sorgusu sırasında, kendisinde ve davranışında saptanabilecek tek belirgin özellik tümüyle negatif bir şeydi: aptallık değildi bu, tuhaf, oldukça gerçek bir düşünme beceriksizliği (Bernstein 2010, 272).

Yirminci yüzyılın “kötülüğü”, niyet-eylem bütünselliği üzerine kurulmuş bütün söylemleri sorgulanabilir hale getirdi. Başkaları tarafından -insan zihninin ihtiyaç duyduğu tutarlılığı sağlamak için- Eichmann için söylenen “sadist bir canavar” ve “nihai çözümün baş mimarı” gibi nitelendirmeler, onunla görüşme yapan birbirinden farklı insanların ifadeleriyle yalanlanmıştır. Arendt’te Eichmann’ı “insanca, pek insanca” olarak tanımlıyordu. Ona göre,

“Eichmann’ı harekete geçiren ne kör antisemitizm, ne sadistçe nefret, ne de derin ideolojik görüşlerdi. Kariyerinde ilerlemek, üstlerini memnun etmek, işini iyi ve verimli bir biçimde yapabildiğini kanıtlamak gibi alelade ve küçük düşüncelerle harekete geçmişti. Bu anlamda saikleri hem sıradan hem de tümüyle insancaydı” (Bernstein 2010, 273-274).

“*Lady Vengeance*”da Geum-ja hapisteyken de çocukları öldürmeye devam eden Mr. Baek, çocukları sevmediği için onları kaçırıp görüntüler görüntülemez öldürüyordu. Kayıtlardan elde ettiği ses kaydını ailelere dinletip onlardan yüklü miktarda fidye alıyordu. Paraları bankaya yatıran Mr. Baek’in tek amacı ise kendisine yat almaktı. Yaptığı tüm eylemler sadece ve sadece bunun içindi. Dışardan gayet normal görünen ve saygı duyulan Mr. Baek’in kurbanlarından birinin annesiyle olan diyalogu şöyle: “-Bunu neden

yaptın? Normal bir insana benziyorsun oysa. Neden?”- Bayan, mükemmel insan diye bir şey yoktur.”

Hannah Arendt’ın yapmaya çalıştığı tek şey, yüzyıllar boyunca insanların algısını şekillendiren büyük bir tezin çöktüğünü haber vermek ve onun yerine var olan “gerçekliği” anlamak üzerine kafa yormaktı. O dönemde ne demek istediği anlaşılmasa da ya da anlaşılmak istenmese de 21.yy insanı niyet-eylem bütünselliğinin - yani pozitif akıl anlayışının- kırılmasının tüm sonuçlarını hem toplumsal hem de bireysel olarak deneyimlemektedir.

4.Hesaplaşma-İşkencenin Sınırları

Pozitivist akıl yürütmenin bizi aradığımız cevaplara götürmediği bir dünya düzeninde artık yapılacak şey kendi cevaplarını kendin bulup onu hayata geçirmektir. Yani bir karmaşa dönemi yaşanacak ve sonra yeni kurallarla bir toplumsal yapı ortaya çıkacaktır. Tabi bu süreçte de Thomas Hobbes’un “İnsan insanın kurdudur” sözü geçerli olacaktır.

Hobbes’a göre insanlar eşit yaratıldığından benzer haklara sahiptir. Bunun en önemlisi ise yaşama hakkıdır. Sağlıklı bir şekilde varlığını sürdürme isteğinde olan insan, buna engel olduğunu düşündüğü her şeyi ortadan kaldırma hakkına sahiptir. Bu, karşısındakinin yaşam hakkı olsa bile. Güçlü olan ayakta kalır ve kuralları belirler. Peki, bu bakış açısına göre sınırlar nerede başlıyor ve nerede bitiyor?

Günümüz için bir sınırın varlığından bile söz etmek çok güç. Schopenhauer, “İnsan, yağlarıyla çizmelerini yağlamak için diğer insanları öldürebilecek yapıdadır.” der. Tarihte yer alan birçok olayda bu sözü doğrular nitelikte verilere sahiptir. Amacın aracı olumladığı bir dünyadayız artık. Son dönemdeki okul baskınlarında

gördüğümüz gibi eğer hocan sana kötü davrandıysa ya da çok “zengin ve yakışıklı” olmana rağmen kızlar seninle ilgilenmiyorsa öldürdüğün insanların, senin ego tatminini sağladıkları için sayıdan öte bir anlamı yoktur.

Ahlaki bir çöküntü içinde olduğumuz çok açık. Artık herhangi bir amacın aracı olmamak için elimizden geldiğince gayret etmemiz de yetmiyor. Hiçbir “gerekçesi” olmadığı halde anaokulu öğrencilerini öldüren gence ne demeli? Ya olay sonrası bir gerekçe bulmak için uğraşıp didinen insanlara? Yani artık “öylesine” yapılan eylemlerin de hedefindeyiz.

Bir amaç uğruna ya da öylesine gerçekleştirilen eylemlere baktığımızda karşımıza çıkan şey aracın amacı gerçekleştirmenin ötesinde şeyler yapmaya muktedir olduğudur. Yani insanlar yalnızca yapmak istedikleri şeylere yetecek ölçüde gaddar olmakla kalmayıp amaçlarını aşan ölçüde gaddarlıklar sergiliyorlar. Böylece devreye “anlamsız” bir vahşet giriyor. Bu tanım beraberinde “anlamli vahşet” gibi bir kavramı akıllara getirebilir ama burada değinilmek istenen, amacına daha az şiddet uygulayarak ulaşabilecekken adeta bundan zevk alıyormuş gibi süreci uzatma ve hayal dünyasının ona sunduğu tüm olasılıkları da dâhil ettiği bir senaryo eşliğinde emelini gerçekleştirmektir. Bunun ne kadar sık yaşandığını anlamak için sadece çevremizde olup bitenlere biraz daha dikkatli bakmak yeterli olacaktır. Sigmund Freud, insanda vahşet konusunu özel olarak ele almasa da “Uygurlik ve Hoşnutsuzlukları” adlı yazısında şöyle der: “Erotik olmayan saldırganlık ve yıkıcılığının yaygınlığını nasıl olup da göremediğimizi ve yaşamın yorumlanmasında bunları hak ettikleri yerlere nasıl olup da oturtamadığımızı bir türlü anlamıyorum” (Reemtsma 1998, 108). Bu söz, Birinci Dünya

Savaşı'nda şahit olduğu örnekler doğrultusunda şekillendirdiği düşüncesini ifade etmektedir.

Freud, insan tabiatının tanımlanmasına dair genel kanaatin sorunlu olduğunu düşünür.

İnsanın yumuşak, sevgiye ihtiyacı olan, en fazla, saldırıldığında kendisini savunan bir varlık olmadığı, içgüdü yeteneklerinin yanı sıra bir de oldukça güçlü bir saldırganlık eğilimine de sahip olduğu genellikle (...) kabul edilmez. Bunun sonucunda, insan en yakınındakileri kendisine yardımcı olan bir kişi ya da cinsellik nesnesi olarak görmekle kalmaz, bu kişi onun için aynı zamanda saldırganlığını tatmin edebileceği, işgücünü karşılıksız olarak kullanabileceği, mallarına el koyabileceği, kötüleyebileceği, acı çektirebileceği, acı verebileceği ve öldürebileceği bir kişidir. (...) Bu vahşi saldırganlık genellikle bir provokasyon bekler ya da hedefine daha yumuşak araçlarla ulaşabilecek bir başka amacın hizmetine girer. Uygun koşullarda, yani onu engelleyen tinsel karşı güçlerin yok olduğu durumlarda, kendisini spontan olarak ifade eder, insanı, kendi türünden birini korumak diye bir şey tanımayan vahşi bir yaratığa dönüştürür (Reemtsma 1998, 109).

Bu vahşetin kaynağı ise onun nefretle kurduğu ilişkidir: “Nefret, nesneyle kurulan ilişki açısından sevgiden daha eskidir, narsist egonun, etkilerinden örülü dış dünyayı antik reddine dayanır” (Reemtsma 1998, 108). Burada varlığın devam ettirilmesi ego içgüdüsünün sorumluluğundadır.

Narsist egonun harekete geçmesi öyle kolay değildir. Freud'un da belirttiği gibi uygun koşullara ihtiyacı vardır. İlk önce kültürel kurumları ve onların insana getirdiği kısıtlamaları ortadan

kaldırmak zorundadır. Çünkü “ (...) kültür, bireyin tehlikeli saldırganlık duygularını, onları zayıflatmak, silahlarını elinden almak suretiyle ve bireyin içinde işgal edilmiş bir şehirdeki işgalci güçler gibi her şeyi denetim altında tutan bir bölümle etkisiz hale getirir” (Reemtsma 1998, 111). Böylece “saldırganlık içe yansıtılır, içselleştirilir, aslında geldiği yere geri gönderilir, yani kendi egosuna karşı yöneltilir. Orada egonun, süper ego olarak ayrılan kısmı tarafından üstlenilir ve vicdan olarak, egonun başkalarına ve yabancı bireylere uygulamak istediği saldırganlık egoya uygulanır.” (Freud 2011) Ancak Freud’un da ifade ettiği gibi insandaki bu vahşet eğilimine karşı kültürle verilen savaş başarılı olamamaktadır.

İnsan vahşetini psikanalitik bir sorun olarak ele alan yazıları bulunan Alexander Mitscherlich de kültüre dair Freud’la aynı karamsarlığı paylaşır. O, “Dünya üzerinde açık ya da gizli vahşet göz önüne alındığında, büyük ahlak öğretmenlerinin ve öğretilerinin başarısız olduğunu kabul etmeliyiz.” der (Reemtsma 1998, 115). Bu tavrını günlük vahşete dair örneklerde sürdüren Mitscherlich, defaatle “anlamsız vahşet” kavramını kullanır ve sözlerini şöyle sürdürür: “ Eğer iki kişiye bu dünya dar geliyor ve biri diğerini öldürmek istiyorsa, bu yine de vahşetin gerekçesi olamaz. Vahşet öldürme isteğine ilave ikinci bir nedendir. Çünkü vahşet, işkence edilenin duyduğu acıdan zevk almaktır” (Reemtsma 1998, 115).

Mitscherlich, “Vahşetin İki Türü” adlı yazısında, “Vahşet Üzerine Tezler” adlı yazısındaki vahşeti sadece psikanalitik kuram aracılığıyla ele alma tavrından vazgeçerek başka türlü ele alınabilecek bir vahşet türünün varlığını dile getirir. Mitscherlich, vahşeti ikiye ayırır; vahşet hazzı ve vahşet görevi... Vahşet hazzı, Marquis de Sade adıyla sembolleştirilir. Vahşet görevinin ise Eichmann vb. adları vardır. “Vahşet hazzı, libido gelişiminin erken

tamamlanmasına –yani sapkın bir cinsel oluşuma- dayanırken, vahşet görevi cinsellik dışı yıkıcılıktan kaynaklanmaktadır” (Reemtsma 1998, 116).

Vahşet görevi, sadece bireysel olarak meydana gelmediğinden, yalnızca siyasal değil, kuramsaldır da, çünkü vahşet hazzını ele alırken kullanılan psikanalitik çerçeveden başka bir kuramla ele alınması gerekir. Mitscherlich’in bu kavramı yerine getirenleri “vahşet işçisi” olarak tanımlar ve onların özelliklerini şöyle dile getirir:

Bir hipotez ileri sürme cesareti gösterebilseydik, bu hipotez şöyle olurdu: Sadizmin aksine, vahşet işçilerinin libidoya bağlı olanlar ile yıkıcı içgüdüye bağlı eylemleri kesinlikle birbirinden ayrılan unsurlardır. İçgüdülerin birbirlerinden ayrılmasında çok derin bir olayla karşı karşıyayız. Cinsellik ve saldırganlık zevkleri birbirine karışmaz; Kişilik yapısı genellikle çoklu kişilik şeklindedir, derin bir “ego parçalanması” ile belirlenmiştir (Reemtsma 1998, 117).

Ona göre, “vahşet işçileri”ni karakterize eden moment “itaat”tır.

Ego parçalanması tabii ki suçluluk duygusundaki eksikliğe bağlıdır ki vahşet işçilerinde bu eksiklik fazlasıyla görülür. Cinayet emrini almadıkları zaman bu insanlar kelimenin tam anlamıyla zararsızdır. Bu ‘emir’le gerçekleştirilen vahşette en çok göze çarpan ve belki de psikolojik olarak çözülemeyecek şey, düşmana ya da kendi toplumunun düşmanlarına karşı akla gelebilecek her türlü vahşeti yapmaya hazır bireylerin her zaman yeterince bulunabilir olmasıdır (Reemtsma 1998, 118).

Burada “emir” ya da “izin” kelimeleri önemlidir. Çünkü - yukarıda bahsettiğimiz gibi- süper ego kişinin kültürel normlar çerçevesinde yaşamasını sağlar ve egonun isteklerini bastırarak o saldırganlık dürtüsünü kendine yöneltir. Süper ego bu baskıyı gerçekleştiremediği zaman ise salıverilmiş kitlelerin uyguladığı vahşet, yağma ve tecavüz görüntüleri kaçınılmaz olur. Vahşet işçisini diğerlerinden ayıran şey, onun emir ya da izinle harekete geçiyor oluşudur. Böylece Freud’un bir seferinde “sadist” olarak tanımladığı süper ego devreden çıkmamış olur. İşkenceci, süper egoya uygun davranır ve bastırdığı egosunu dışsallaştırır ve kurbanıyla özdeşleştirir. Bunun sonucunda verilen “emir”in yerine getirilmesi ile süper egonun bir özelliği olan aşırı vahşetin birleştirilmesi mümkün olur.

Filmlerdeki karakterlerin intikam alma yöntemlerine bakıldığında, kendilerini harekete geçiren “izin”i, başlarına gelen olayların onlarda oluşturduğu hıncın iktidarla buluşmasıyla aldıklarını görmekteyiz. İntikam alan kişi, özellikle hızlı ve kolay bir ölümden çok, acılı ve uzun süren bir ölüme sebep olacak kesici aletler, elektrik ve boğma gibi yöntemleri tercih etmektedir. Karakterleri “vahşet işçisi” olarak tanımlamamızın diğer bir sebebi intikam alan kişilerin bu eylemleri gerçekleştirirken bundan haz duymamalarıdır. Lee Woo-jin, Lee Geum-Ja ve Park Dong-jin’in intikamlarını alırken döktükleri gözyaşları ve diğerlerinin ifadesiz suratları ile yapmaları gerekeni yaptıklarını ifade eden sözleri ve vücut dilleri bunun göstergesidir. İntikam alınırken her ne kadar ölçüsüz bir vahşet söz konusu olsa da olayların temel planlanmasında kısasa kısas geçerlidir. Yani süper ego hala devrede olduğu için kişiler şuursuz bir saldırı yerine, her anı düşünülmüş bir planla hareket etmektedirler. Vahşet işçisinin yaptığı eylemler

yukarda belirttiğimiz ruhsal bölünme -egonun kurbanına yansıtılması- ile gerçekleşir. Mitscherlich, onlarda “kendilerini rahatsız eden bir vicdanın varlığına ilişkin en küçük bir kanıt bile yoktur.” der. Çünkü zaten onlar vicdanlarına uygun davranmışlardır ve hesaplaşacakları herhangi bir “olay” yoktur. Gerçekleşen “olay”ı kendi yaşam çizgilerine adapte etmeleri imkânsız ya da çok zordur. Bu yüzden birçok işkenceci ancak kendilerine karşı ifade verildiğinde işkence yapmış olabileceklerini ya da yaptıklarını kabul etmektedir.

“*Lady Vengeance*”da Mr. Baek’i öldürerek intikamlarını alan ailelerin onu gömdükten sonra birlikte gittikleri pastanede üzgün bir şekilde çocuklarının temsili doğum günlerini kutladıktan sonra takındıkları hallere ve konuşmalarına bakıldığında sanki biraz önce birini vahşice öldüren onlar değilmiş gibidir: “-Parayı hesabımıza geçirecek misin? Bu benim hesap numaram. (Diğerleri de daha önceden bir kâğıda yazdıkları hesapları numaralarını masaya koyuyorlar.) -Fransa’da konuşma sırasında böyle bir duraksama olduğunda bir meleğin geçtiği söylenir. (Sanki çocukları etrafındaymış gibi etraflarına bakındıktan sonra dışardan gelen kişiyle dikkatleri cama yöneldi.) -Kar yağıyor. -Hem de lapa lapa. -Ne zaman birikti bu kadar? -Saat kaç şu an? -Trafik... -Yakında yollar buz tutar.” [Peşi sıra dışarıya çıkarlar.] (Resim 6)



Resim 6: Lady Vengeance

İzin verilen vahşet tamamlandıktan sonra ilgili kişi[ler] sanki herhangi bir görevi tamamlamış ve artık o sayfayı kapatma zamanı gelmiş gibi davranır ta ki birileri gelip ona yaptıklarını hatırlatana ya da anlatana kadar. O durumda bile anlatılanların gerçek olup olmadığı vahşet işçisi için hep bir soru işareti olarak kalmaya devam edecektir.

5. Bir Zamanlar Olduğundan Bambaşka Birine Dönüşme

“Acı çektiğini görmek iyi gelir, acı çektirmekse daha iyi!” der Nietzsche. Vahşet işçileri her ne kadar yaptıklarını kendi hayat çizgilerinde anlamlı bir yere oturtamasalar da farkında olsunlar ya da olmasınlar gerçekleştirdikleri vahşi eylemler onların hayatlarında iz bırakır ve kişiliklerini etkiler. Ego kırılmasının beraberinde getirdiği yansıtma hali ile verilen “emir” ya da “izin” yerine getirildiğinde geriye doldurulması çoğu zaman imkânsız bir boşluk bırakır. İşçiler karakterleri ve eylemlerinin boyutlarına göre içten gelen bir zorunlulukla bu boşluğu yok etmeye çalışırlar. Boşluğu yok etme yollarından biri, bir türlü bitmek bilmeyen bir depresyon haline sürüklenmektir. Bu beraberinde melankoliyi de getirir. “*Lady Vengeance*”da Lee Geum-Ja’nın Mr. Baek’den intikamını aldıktan sonraki haline bakalım. Artık gözlerinin üstüne sürdüğü kırmızı farı silerken birden kaçırılmasına yardım ettiği ve öldürülmesinden sorumlu tutulan çocuğu görür. Çocukla sevinçle konuşmak isterken çocuk kadının ağzını bezle kapatır. Sonrasında yüzünde oluşan ufak gülümseme de bir daha gelmemek üzere kaybolur. Filmin sonunda kar yağarken Lee Geum-Ja yerinden kımıldamadan donuk bakışlarla boşluğa bakakalır. (Resim 7)



Resim 7: Lady Vengeance



Resim 8: Old Boy

Bazen de yaşananlar geriye öyle tamir edilemez bir boşluk bırakır ki onunla yaşamak imkânsız hale gelir. Vahşet işçisi bu durumda yaşananları inkâr etmeye ve hiç yokmuş gibi davranmaya başlar. Yalnızca bu dışlaştırma ve yok saymadır onu hayatta tutan.

Old Boy'da Oh Dae-Su bu yolu tercih ediyor. Yaşananları unutmak için bir hipnozcu'dan kendisine hiçbir şeyin olmadığına inandırmasını ister. Filmin sonunda Dae-Su'yu yüzünde aptal bir gülümsemeyle hiçbir şey hatırlamaz halde görürüz. (Resim 8)

Bu tür eylemleri gerçekleştiren insanlarla sıklıkla görülen kararsa intihardır. Ama bazen de diğer iki sürecin –depresyon ve unutmaya çalışma- sonucunda varılan nokta olabilmektedir. “*Sympathy for Mr. Vengeance*” filminde Park Dong-jin'in kendisini öldürmeye gelen insanlara karşı herhangi bir savunmaya yeltenmemesi, yani ölümüne kayıtsız kalması bir çeşit intiharken, “*Old Boy*”da Lee Woo-Jin, Oh Dae-Su'dan intikamını aldıktan sonra artık uğruna yaşayacak bir şey kalmadığını düşünüp kafasına bir kurşun sıkarak hayatına son verir.

İntikam duygusu, öyle güçlü bir duygudur ki kişi o baskıdan kurtulabilmesi için harekete geçmekten başka çaresi yokmuş gibi hisseder. İçindeki hıncı bastırmanın ve “eski güzel günlerine” kavuşup “normal” bir hayat sürmenin tek yolu budur onun için. Bu nedenle gerçekleştirdiği vahşeti bir görev bilinci içinde yerine getirir. “Görev” tamamlandıktan sonra beklediği ödül olan huzurun ona dönmediğini gördüğünde hatta içindeki o acının dinmediğini hissettiğinde ise sıra kendisinde meydana gelen değişimi görmeye gelmiştir. Kendisiyle yüzleşme kişinin en son yapmak istediği şeydir. Çünkü içten içe artık aynı kişi olmadığını bilmektedir. Yüzleştğinde çıkan sonucun onu kendi karanlığına daha çok gömeceğinin farkındadır. Kimileri bu karanlıkla mücadele etmeyi kimileri de kendini onun kucağına bırakmayı tercih eder. Her iki durumda da şu kesindir ki kişinin geçirdiği dönüşüm geri döndürülemezdir. Yapması gereken şey de onunla yaşamayı öğrenmektir. Tabii becerebilirse ya da bunu istiyorsa!

Sonuç

Park Chan Wook, filmlerinde kullandığı şiddet ögesine dair fikirlerinin 1970'lerdeki ergenliği ve 80'lerdeki üniversite yıllarında ortaya çıktığını ifade etmektedir. Kaynağı ise kendi toplumunun tarihidir. Totaliter yönetimler, askeri darbeler ve yolsuzluklar vatandaşlarını sık sık şiddetle karşı karşıya getirirken buna direnmek için ses çıkaramamak da beraberinde bir suçluluk duygusu getirir.

Şiddet acıdır ve insanlar şiddeti kullandıklarında kendilerini de içten içe yok ederler. Şiddet dünyayı harekete geçiren güçtür. (...) Aksiyon filmi miş gibi davranmaz, o şiddetin ta kendisidir. Şiddetin spesifik olarak insan davranışlarını nasıl etkilediğini ve insanlara nasıl zarar verdiğini göstermek istedim. Ona çok hassas bir şekilde bakmak istedim. (TheHollywoodReporter, 2007)

Park, tüm bu şiddet konusuna yönelik gösterdiği hassas tutumun içinde intikam duygusunu neden öncelediğini ise şöyle açıklıyor:

İntikam muazzam bir enerji ve tutku gerektiren bir duygu. İntikam peşinde koşan kişi, günlük hayatındaki her zevki bir kenara atmak zorunda. İntikam duygusu başka bir tür zevk getiriyor, ama sonunda bu zevk hiçbir işe yaramıyor. İntikam peşinde koşan kişi amacına ulaşıp intikamını alsa bile, bu uğurda kaybettiklerini geri getiremiyor. İşte intikam duygusunda böyle büyük bir paradoks var. İnsanın bütün enerjisini ve tutkusunu sonunda hiçbir yere ulaşmayan bir olaya odaklaması beni çok çekiyor. (FilmLoverss, 2015)

Park, intikama dair yukarıda ifade ettiği bakış açısını filmlerine ve oradan da seyirciye aktarmayı başarıyor. İntikam üçlemesi, bize “intikam” duygusunu ve onun etkilerini kısasa kısas anlayışıyla ve sonunda kimsenin -yani fail ya da mağdurun- benlik

yıkımının iyileşmediği ve bu şekilde hayatlarına devam ettiklerini ifade eden bir anlatı sunuyor. Amerika ve Avrupa sinemasındaki sıklıkla gördüğümüz intikamını alıp doyum sağlayan ve sonrasında her şeyin eski “mükemmel” haline geri döndüğü hayatlarına devam eden kahramanlar karşımızda değiller. Bu da sinemada dikizleyici konumundaki sinema seyircisi için istenilen ya da beklenen tatmini alamama anlamına gelmektedir. Dikizleme eylemini gerçekleştiren seyirci bu süreçte kahramanla bütünleşir. Onu intikamını alırken izlediğinde elde ettiği haz ile iç dünyasına gerilemesi kolaylaşır ve böylece bilinçdışı uyarılan seyircinin hayal dünyası harekete geçer. Kendi yaşadığı acıların faillerden nasıl intikam alacağına dair fantazmalar kurar ve sonrasında hissedeceği hazzı/doyumu düşünerek o düş gerçekmiş gibi mutlu olur. Ancak Park Chan Wook’un filmlerini izleyen bir insan daha çok gerçekliğin soğuk duvarına çarpmış gibi hisseder kendini. Filmler bittiğinde ekran karşısında öylece kalakalır. Mağdur ile failin bu kadar bulanık hale geldiği ve sonucun kimseyi mutlu kılmadığını anlamak kendi fantazmasında kurduğu hayalin de benzer bir gerçekliğe çarpıp anlamsız hala gelip gelmeyeceğini düşünmeye zorlar. Fırsat yakalarsa filmin karakterleri gibi fantazmasını hayata geçirmeli midir yoksa olası sonuçları düşündüğünde onun sadece fantazmada kalmasını sağlayıp ve ara sıra izlediği intikam temalı filmlerle onu beslemeli midir? Bu da seyircinin kendisinin karar vermesi gereken bir süreçtir.

Kaynakça

Alt, P.-A. (2016). *Karanlık Ruhun Arkeolojisi-İçimizdeki Kötülük*. İstanbul: Sel Yayıncılık.

Arendt, H. (2009). *Kötülüğün Sıradanlığı Eichmann Kudüs'te*. İstanbul: Metis Yayıncılık.

Bernstein, R. (2010). *Radikal Kötülük Bir Felsefi Sorgulama*. İstanbul: Varlık Yayınları.

Carter, D. (2011). *Doğu Asya Sineması*. İstanbul: Kalkedon.

Eagleton, T. (2011). *Kötülük Üzerine Deneme*. İstanbul: İletişim Yayıncılık.

FilmLoverss. (2015). Bir Chan wook Park Paradoksu: İntikam Üçlemesi 2015.(2.3.2020 tarihinde <https://www.filmloverss.com/bir-chan-wook-park-paradoksu-intikam-uclemesi/> adresinden ulaşılmıştır).

Kristeva, J. (2009). *Kara Güneş - Depresyon ve Melankoli*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

Neiman, S. (2009). *Modern Düşüncede Kötülük: Alternatif Bir Felsefe Tarihi*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Nietzsche, W. (2010). *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*. İstanbul: Say Yayınları.

Oylum, R. (Mayıs 2019). *Uzakdoğu Sineması*. İstanbul: Seyyah Kitap.

Reemtsma, J. P. (1998). *Vahşeti Kavramak*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Svendsen, L. F. (2017). *Kötülüğün Felsefesi* . İstanbul: Redingot.

TheHollywoodReporter. (2007). Park Chan-Wook, filmmaker 2007. (2.3.2020 tarihinde) <https://www.hollywoodreporter.com/news/park-chan-wook-filmmaker-129891> adresinden ulaşılmıştır).

Youtube. (2004). Park Chan-Wook: Oldboy ve Sympathy for Mr. Vengeance Üzerine 2004. (2.3.2020 tarihinde https://www.youtube.com/watch?v=-j7RhyP81aM&feature=emb_title adresinden ulaşılmıştır).

Wook, P. C. (Yönetmen). (2002). Sympathy For Mr. Vengeance [Film]. Güney Kore: CJ Entertainment.

Wook, P. C. (Yönetmen). (2003). Old Boy [Film]. Güney Kore: CJ Entertainment.

Wook, P. C. (Yönetmen/Senaryo Yazarı). (2005). Lady Vengeance [Film]. Güney Kore: CJ Entertainment.

BÖLÜM X

How to Meet ‘Serious’ Ontological Questions and Disputes: Thomasson’s Metaontological Deflationism

Mustafa POLAT¹

Introduction

To start with a platitude, ontology, as a branch of metaphysics, specifically concerns the questions of being, and it thereby stands for the bundle of first-order questions on existence. In this respect, the paradigmatic debates of ontology often include questions about whether there are ordinary objects (e.g. chairs, tables and books), abstract objects (e.g. numbers, divine beings, and such), social artifacts (e.g. society, states, and nations), and so on. From this perspective, ontology seeks to find out what there is and what beings exist as the constituents of the universe that we entertain in our understanding in one way or another. Here, it seems plausible for us to question the nature of ontological questions and the theoretical

¹ Arş. Gör. Dr., Gaziantep Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Gaziantep/Türkiye, Orcid: 0000-0002-8745-3576, mpmustafapolat@gmail.com

import of the entire enterprise of ontological debates. In this vein, such questions perfectly embody what meta-ontology seeks to achieve, i.e. seeking whether there is any substantive and theoretically significant method of studying ontology along with its first-order questions and its related debates. As Quine's (1948) discussions clearly instantiate in his seminal work 'On What There Is', a meta-ontological inquiry does not seek to answer what entities or what sort of entities can be affirmed to exist within the theoretical scopes of disagreeing ontological theories over the existential statements like "Pegasus exists", "There is Pegasus", "There are no winged horses" and "There is x-ness". Rather, meta-ontology primarily seeks to figure out the scope and plausibility of the theories on what there is and what there is not.

In its historical context, it is no surprise that the first serious and rigorous works in meta-ontology rely on the 'scientific philosophy' doctrine of the Vienna Circle that eliminates metaphysics - including ontological disputes and questions in philosophy. To divorce metaphysics from philosophy and science, the proponents of the Vienna Circle devise one generic principle of meaning, namely the *principle of verifiability* (Ayer, 1936). According to it, a statement- along with its constituents- bears (semantic or cognitive) significance only if it is empirically verifiable or a tautology; thus, a proponent of the Vienna Circle generically tends to take issue with certain ontological questions and disputes such as the ones endorsing non-empirical entities in a non-tautological way. After all, any question or statement asserting such entities would turn out to be nonsense in virtue of the principle of verifiability.

Although logical empiricists' generic worries about a certain way of studying beings reflect a certain meta-ontological stance, we need to provide a more concrete example to capture the nature of meta-ontological theories. In this respect, Rudolf Carnap (1891-1970), as a chief figure in *logical empiricism*, provided a schematic analysis of 'existence' questions by which he sought to bring out an analytic tool for how 'existence' questions can be understood and answered in a meaningful way (1947, pp. 205-222). In this regard, he distinguishes three types of 'existence' questions, i.e. internal, external, and pragmatic ones. Hereby, internal questions are questions about whether some being x exists within a linguistic framework of the rules governing how to use the term ' x '. According to Carnap (1947), such questions are relatively easy to answer based on empirical and logical means derived from the given linguistic framework. For instance, the question 'Do numbers exist?' can be answered easily if we reduce it to the question 'Do numbers exist in the algebraic system of numbers?'. On the other hand, external questions are extremely general questions about whether x exists irrespective of any given particular linguistic framework to which ' x ' might usefully belong. So, external questions are likely to be general questions such as 'Do numbers really exist?' or 'Do numbers exist at all?' that can be subsumed under the question of whether such entities exist without any linguistic framework in which they have useful presence. In addition, there are pragmatic questions that ask whether it is useful to endorse ' x ' along with a given linguistic framework in which ' x ' occurs. As his analysis goes, Carnap believes that external questions, which most metaphysicians tend to ask in their ontological debates on the nature of reality, are not answerable questions since it is absurd to comprehend something

like x beyond a linguistic framework in which it has a useful presence.²

Carnap's above discussion vividly embodies the entire agenda of meta-ontology; even the modern discussions in meta-ontology often drive on Carnap's critical take on certain ontological questions so that they similarly seek to deflate some or all ontological questions concerning their linguistic and logical structure. In the same vein, Amie Thomasson (2007, 2008, 2009a, 2009b) offers a deflationary account that trivializes the supposed substantiality of many ontological disputes with respect to linguistic predicaments underlying them. In this regard, she contends that most disputes in ontology are "mere pseudo-disputes that arise from attempts to respond to defective, unanswerable questions" (2009b, p. 444).³ Accordingly, Thomasson first and foremost seeks to ground some relevance between (linguistic) reference and existence through devising some semantic rules of reference, i.e. *E-schema*, *R-schema*, that mainly require a determinate or stable denotation for any term for any sort of object under the question of existence. In doing so,

² Although Carnap's analyses on the notion of 'existence' paradigmatically established a unique methodology on the limits of ontology, his account was not the sole example of meta-ontology. As a matter of fact, his analyses ignited a groundbreaking debate between W.van Orman Quine (1908-200) which resulted in very productive outcomes for the rise of meta-ontology as a unique discipline. For Quine's own meta-ontological stance and his criticisms against Carnap; see Quine's (1948), "On What There is" and Quine's (1951) "On Carnap's Views on Ontology".

³ Certainly, meta-ontology, as a branch in the Analytic tradition, has its roots in the 'Linguistic' turn in the late 1800s and the early 1900s. Respectively, there is no coincidence in the similarity between Carnap's general *modus operandus* and Thomasson's overall methodology. They -along with many analytical philosophers- mainly echo Wittgenstein's famous quote in *Tractatus* (1922), to wit, "All philosophy is a critique of language". Although Thomasson's overall approach to the theoretical import of ontological questions can be summarized as the critique of the linguistic structures of ontological questions, her critique provides an original perspective on what linguistic features are problematic with such questions.

she seeks to deflate certain ‘existence’ questions if the relevant terms employed in the statements with ontological import fail to entertain these semantic rules. In this respect, her argument can be structurally summarized as follows:

P1. For any being *K*, *K* exists if and only if the term **K** refers (E-Schema)

P2. The application and co-application conditions for using **K** are the semantic rules of how to determinately pick out a *K* to be able to refer in the first place.
(Definition)

P3. **K** refers if and only if the application and co-application conditions for **K** are fulfilled. (R-Schema)

C1. Thus, ontological statements or questions such as ‘*K* exists’ are not truth-evaluable if and only if the application and co-application conditions for **K** cannot be determined [From 1,2,3 and the principle of compositionality]⁴

C2. Therefore, ontological disputes on *K* are resolvable if and only if ontological statements involving *K* are truth-evaluable (From C1).

Hereby, I will critically discuss Thomasson’s meta-ontological stance by analyzing each step of her argument introduced above. Particularly, I will take issue with the *E-Schema* in virtue of univocity of existence and the possibility of ‘ontologese’ to which ‘serious’ ontology philosophers such as Ted Sider (2009, 2011) often adopt to account for the conceivability of seemingly counter-intuitive questions of existence. Drawing on David Braun

⁴ At this point, Thomasson presupposes the principle of semantic compositionality. the principle of semantic compositionality simply contends that a proposition expressed by a sentence is a function of the semantic meanings of the sentence’s constituents. Holding this principle, the terms that lack fulfilling the relevant semantic rules seem to have no determinate content to contribute into the composition. Thus, Thomasson thinks them to lack a determinate truth-conditional content.

(1993), I will also tackle the *E-Schema* which she adopts from Keith Donnellan (1974). The problematic point is that this biconditional seems to be composed of conditionals that have different truth values in terms of their modal profiles. I will argue if her ‘* *’ quotation marks are useful operators to save her from this objection.

Although I find the second premise a very convincing solution to the *qua problem* of *direct referentialist* account, I will raise a couple of concerns about her notion of the application conditions for a term. My main concern is about the ineffability of these descriptive rules of use for a term. Relatedly, Thomasson puts forward a daring claim that ordinary language users do not need to state nor explicitly know the application conditions for a term in order to apply these terms successfully. Nevertheless, I believe this claim undermines the case that those conditions have to be in such a determinate form that interlocutors can convey these terms without any arbitrariness in conversational exchange. After all, if it is the case that language users do not have any conceptual schema or determinate form for the application and con-application conditions about how to use linguistic terms then language users must either non-univocally pick such conditions of use for a term ‘x’ or they intuitively and spontaneously use the same conditions of use for ‘x’ without contention. However, both options are absurd since these uses of the term ‘x’ and questions about it in their nature turn out to be either intuitively self-evident or patently ambiguous. If this is the case, then we would not sensibly discuss any question of existence including meta-ontological ones. I will make the above points throughout the paper and give some insights on the other premises of which she makes use in her argument. In what follows, I will

initially lay out her meta-ontological stance and then provide a premise-by-premise analysis of her argument.

1. Thomasson On ‘Serious’ Ontology

Although the above-presented paradigms for meta-ontological agenda and accounts seem to displace and undermine the classical ways of discussing the question of being and existence, still these paradigms- imbued with logical empiricist and pro-scientific presuppositions- do not exhaust all meta-ontological stances on how to assess the classical picture about ontology where it corresponds to an independent discipline with substantial questions about being and existence. In this respect, the philosophical camp often labeled as ‘serious’ ontologists generally agree on the fundamental tenet that philosophical debates about ‘being’ and ‘existence’ as in classical ontology bear a substantial degree of theoretical import to be taken seriously. Thus, the meta-ontological approaches derived from ‘serious’ ontologists are likely to affirm one way or another by which ontological discussions are worth pursuing to understand the fundamental constituents of reality.

Against the fundamental tenet of the ‘serious’ ontologists, Thomasson (2007, 2008, 2009a, 2009b) drives on the early trends in meta-ontology and develops a general methodology that critically seeks to determine whether there are serious ontological debates to some extent or another. In light of this motivation, she aims to demarcate what can be the legitimate discourse for metaphysical inquiries through pointing out the problematic aspects of taking some ontological discussions seriously. Hence, she attempts to build what conceptual criteria could be in play to decide which ontological disputes are legitimate and which are illicit. Therefore, she argues

for the criteria that mainly correspond to the semantic rules of uses for the relevant terms entertained in our existence questions. In this respect, her meta-ontological strategy can be subsumed under the idea that the first-order discussions on the question of existence should be regarded as a matter of semantics in virtue of the semantic rules for the uses of ontologically significant terms such as ‘being’, ‘existence’, and so on.

In this vein, the onset of her meta-ontological strategy –in addition to its theoretical efficacy- fundamentally rests on the semantic rules to which she appeals for bridging terms’ semantic features (i.e. reference) with the ontological status of terms’ referential inputs. Accordingly, she argues that any ontological question that employs a term determinately abiding by the semantic rules of use turns out to have easy answers. Otherwise, such uses of so-called significant terms in the classical ontological discussions would, in return, lead us to unanswerable questions or irresolvable discussions. In cases of such semantic violations, metaphysicians should not take these ontological discussions seriously.

It is worth emphasizing that her deflationary stance does not condemn all metaphysical debates as useless or shallow. Rather, she underlines that metaphysical debates can either be resolved or be found irresolvable solely depending on the proposed conceptual analysis of the semantic rules for the uses of a term in question. In this respect, she holds that these debates “must either be shallow based on disagreements about” what semantic rules of use for the term are, or “straightforward debates about whether or not” these rules are fulfilled in their relevant use (2009b, p. 468). Hence, metaphysicians’ task is to elucidate these rules for our terms in relation to the semantic rules about the reference determination of a

term. Therefore, her meta-ontological stance posits that metaphysical disputes have either very easy answers accessible through the semantic rules for their determinate application or such disputes have no answer at all. Still, her meta-ontological account deflates ‘serious’ ontologists’ main thesis that ontological questions point out substantial and unique explanations for how the world at its fundamental level looks. If the questions or disputes in ontology, as Thomasson indicates, are indeed effortlessly resolvable at the semantic level of analysis when they satisfy the semantic rules in question, then Thomasson’s account trivializes serious ontologists’ efforts to capture the fabric of reality. After all, so-called ‘serious’ problematics in ontology, for Thomasson, are either trivial or anomalous at the semantic level of analysis. To wrap up, Thomasson’s deflationary methodology aims to demarcate what sort of ontological questions are answerable by means of the conceptual and semantic analysis of asserted terms implicating ontological commitments to so-called entities seemingly referred by those terms. Since she rejects ‘serious’ ontology at the semantic level of analysis, she must initially ground why and how the terms laden with ontological disputes must be reduced into a matter of semantics.

2. Thomasson’s Meta-Ontological Deflationism

Considering the general lines of her agenda, we can reiterate the point that she chiefly takes issue with ‘serious’ ontology philosophers who fundamentally argue that ontology unravels fundamental facts about the world. In this respect, she claims that ontological debates such as the ones “about what ‘really’ exists” and the ones about “the identity and persistence conditions” are not substantial debates since she holds that most ontological questions underlying the roots of these debates are either “unanswerable” at all

or “answerable” almost trivially (2009b, p. 444). On the other hand, ‘serious’ ontology philosophers, as she argues, fallaciously emphasize that the related ontological questions are inquiries about the substantive facts about the world that cannot be answerable trivially or patently irrespective of serious philosophical analysis. For instance, Sider (2011) vehemently defends that substantive questions carve the world into its (logical) joints so that they shed light on the nature of the world, i.e. what the world looks like at the fundamental level (Hirsch, 2002).⁵

Even if ‘serious’ ontology philosophers agree that some ontological questions merely arise from linguistic mistakes or contextually varying pragmatic preferences of use, they still hold that there are substantive ontological questions and thereby these questions have nothing to do with “the meanings of our terms or pragmatic disputes about what conceptual scheme we should adopt” (Thomasson, 2009b, p.444). To ground her rejection of ‘serious’ ontology, Thomasson establishes her *meta-ontological deflationism* in a three-folded strategy: First, she develops a theory of reference that provides an ontic explanation for how to determine a reference of a term within first-order ‘existence’ questions; second, she explicates the semantic rules for the application of a term to explain how a term can fail to refer determinately and how the reference determination is relevant to existence; third, she delineates how a question of existence can have a legitimate answer. Her strategy is mainly about constructing semantic criteria for the linguistic

⁵ What Sider (2011) means by ‘logical joints’ of the world might be held to be on par with the peculiar role of logic and logical structure in early Wittgenstein’s picture theory in *Tractatus*. So, it might be acceptable for our current purposes to assume that the conception of ‘logical joints’ presupposes *logical atomism*. For a detailed discussion, see Hirsch (2002).

interpretation of terms in order to show why and how some ontological disputes are unanswerable.

Respectively, Thomasson's meta-ontological stance hinges on these semantic rules of use, i.e. linguistic interpretation, which she draws out from the "qua problem" for the *direct referentialism* and from Donnellan's term "semantic ascent" which yields the following meta-semantic principle: "E: Ks exist iff *K* refers" (Thomasson, 2008, p. 65). Before moving to the analysis of her *E-Schema* which stands for the essential semantic rule for the relevance between reference and existence, it is worth mentioning how she derives the notion of the semantic rules of application as a solution to the *qua problem*. To put it simply, the *qua problem* is the question of how the reference of any referring term is fixed. As Johnathan Schaffer introduces,

"Suppose that Art has just pointed in the direction of a cup, and said "I hereby dub thee 'Grail.' " If all went well, he will have rendered the term "Grail" fit to refer to that cup. But how did he do it? In the direction he pointed lies not just that cup, but also its facing surface, its location, its constituting matter, and various surrounding clouds of air molecules. So how did Art manage to render "Grail" fit to refer to that cup, rather than any of the many other candidate referents in the direction he pointed?"

...

"Or suppose that Lance has been suffering a mere hallucination of a cup and has pointed in the direction he imagined a cup to be, and said "I hereby dub thee 'Grail.'" In this case, things have gone badly and Lance's term "Grail" should fail to refer. But why in this case does not "Grail" come to refer to a location, or to some cloud of air molecules?" (2009, p.143)

In this vein, the *qua problem* concerns how to refer to a thing determinately, and *direct referentialism* must face this problem with respect to their fundamental thesis that some names (i.e. proper names, natural kind terms, sortals, and so on) are just like tags and they directly refer to things in question. According to *direct referentialism*, using a term to refer to something successfully does not require being acquainted with a definite description (concept) about this thing, but it requires using the term in deference to the causal-historical chain of the use of the term. Thus, according to this picture, terms can refer “without the need for speakers to have any concept in mind about what kind of thing is to be referred to” (2009b, p.445). On the contrary, the rival theory of reference, *descriptivism*, argue that names determinately refer to things by means of the associated concept, some descriptive content, which interlocutors conceptually associate with things in question. As the *qua problem* suggests, if direct referentialism is true then terms must be ambiguous in users’ interpretations since “our terms may purport to refer many different sorts of things” without some prior concepts that specify what sort of thing is being denoted. Thus, as the *qua problem* suggests, referring to something at least requires some descriptive content that precedes any attempt to refer to something. Therefore, it will be indeterminate what the term refers to if we do not have some primary concept of what sort of thing we intend to refer to.

Here, Thomasson underlines that terms do not seem to be completely indeterminate on ontological matters and she offers a hybrid theory of reference in which there are some basic grounding conditions which speakers establish to pick out something determinately. In brief, Thomasson contends that there still must be ground rules for application of a term and these rules must enable

speakers to make ontic disambiguation in the first place. At this point, Thomasson introduces two sorts of application rules, namely frame-level application rules and frame-level co-application rules. At the bottom line, both of these ground rules are conceptually relevant to each other in the shared task of designating what it is intended to refer to.

Furthermore, these rules constitute schematic grounds for speakers to apply a term consistently even if these speakers are never acquainted with this thing that the term is supposed to stand for. According to this distinction, frame-level application conditions are the semantic rules of the application of a term that “specify conditions that are conceptually relevant to whether or not reference is established, not all the conditions that may be empirically discovered as relevant” (Thomasson, 2009b, p. 447). To illustrate, “cup”, as in Schaffer’s example, refers to some stuff that is intentionally arranged by someone to contain some other stuff for some relevant purposes, and this condition distinguishes it from “a cohesive lump of stuff” (2009, p.143). On the other hand, Thomasson argues further that the second sort of the semantic rules of application, i.e. *co-application conditions*, grounds under which conditions “we may use the term refer again to the same entity” (2009b, p. 447). That is to say, the co-application conditions are concerned with how to re-apply a term successfully. For instance, ‘cup’ no longer refers to the stuff in question if we melt it down. Thomasson takes these rules as criteria for distinguishing how terms successfully denote. In this regard, terms do not refer to anything if they are not met with these grounding conditions of use.

Holding this point, she further endorses *the E-Schema* and concludes that there is nothing to denote by a given term if and only

if the application and co-application conditions related to this term are not fulfilled. From this perspective, the theoretical cogency of Thomasson's account vitally relies on the tenet that these semantic rules of reference are well-grounded and plausible. Yet, it is worth evaluating these rules for the sake of her argument against 'serious' ontological questions. After all, her meta-ontological take on the question of 'existence' presupposes that her semantic theory is adequate to reduce the question of 'existence' into the question of semantic appropriateness. In what follows, these rules will be critically examined in order to assess the theoretical cogency of Thomasson's meta-ontological deflationism.

3. *E-Schema* and Its Complications

As Thomasson (2008) introduces, we might evaluate one meta-semantical principle- namely, *E-schema*- to ground the "link between fundamental rules of use of our terms 'refer' and 'exist'...that enables us to semantically ascend and descend between talk about reference and talk about existence" (p. 67). Hereby, *E-schema* purports the idea that the sentence '*K* refers' and the sentence '*K* exists' have the same truth values under every interpretation. In this regard, she provides the following equivalence: *Ks* exist if and only if **K** refers. Here, '*K*' is taken to be a general/sortal term by Thomasson (2008), nevertheless, she also admits that this schematic formula can also be entertained by singular terms since they analytically entail to their related sortal terms just as in the case that 'Socrates exists' analytically entails 'There is a man'. In this regard, the term **K** - also a key constituent in her formula- stands for an individual token of *Ks* based on its semantic content. So, the term is not under a syntactic quotation.

E-schema seems harmless to accept as a schematic representation of the frame-level rules for application and co-application once we admit that these rules are rigorous and cogent. Nonetheless, there are some serious worries about the plausibility of *E-schema* to the effect that the proposed frame-level rules of linguistic interpretation naturally get affected by these concerns. Here, these concerns mainly focus on the strength of the presupposed link between reference and existence in *E-schema*. Specifically, the worrisome aspects of the *E-schema* become more apparent once we realize that the given biconditional, i.e. ‘Ks exist if and only if *K* refers’, logically consists of the conjunction of two conditionals-i.e. (if *K* refers, then Ks exist) AND (if Ks exist, then *K* refers)-that seem to inescapably receive the same truth-values due to Thomasson’s commitment to the frame-work level application conditions of linguistic interpretation. To illustrate, take the truth-interpretational scenario where ‘*K*’ does not refer but ‘Ks’ exist, and this is a logically possible scenario based on the truth-interpretational assessment. Nonetheless, such a scenario is inconceivable based on Thomasson’s account. Simply because ‘*K*’- this term under the asterisk sign- already stands for some attributive use of reference in the sense that ‘*K*’ corresponds to any term or linguistic means to point out Ks in the first place. This is what Thomasson means when she underlines the sign ‘**’ is not a syntactical quotation mark. After all, a speaker can mistakenly use some non-referring term ‘N’ even when she intends to speak of Ks; but even in that case ‘N’ perfectly works out for being a name – misfired or not- of some existing thing. Again, if we are to consider the second conjunct, i.e. ‘if Ks exist, then *K* refers’ in the same line of analysis, this conjunct, logically speaking, would turn out to

be false when *Ks* exists but **K** does not refer. Likewise, this case is also logically possible just as in a set-up where there are not-yet-discovered entities of *K* sort and thereby no term can be introduced to point out them till they are discovered. And yet, such a scenario again cannot be conceivable for Thomasson's *E-schema* since '**K**' stands for a categorical term or meta-semantic role such as 'whatever name some existing thing can be attached to'. If the above analyses of the biconditional consisting of *E-schema* correctly reflect how and why Thomasson thinks this schematic principle is axiomatically true, then it is appropriate to indicate that it is, at best, circular. After all, what '**K**' means already conceptually envelops being a name for some existing thing. Such a circularity explains why she thinks there is an inescapable bond between reference and existence after all she imbues the term '**K**', which functions of reference, with the notion of existence. Such a circularity damages the internal coherency of Thomasson's *E-schema*.

Apart from the circularity objection, we can also visit Braun's (1993) subtle criticism against Donnellan's (1974) introduction of *semantic ascent* which promotes a truth-conditional bond between reference and existence. Drawing from Braun (1993), the *E-Schema* shares the same modal profiles with its logical entailments, that is to say, existence does not necessarily follow reference in every possible world. Once we construct a schema where 'existence' entails 'reference' then these formulas are expected to have the same truth-conditional contents and values: '*Ks* exist if and only if **K** refers'; '**K** refers if and only if **K** refers', '*Ks* exist if and only if *Ks* exist'. Nonetheless, as the argument goes, the last two sentences- allegedly the logical equivalents of *E-schema*- appear to have a distinct modal profile, meaning that

statements appear as necessary truths whereas *E-schema* appears to be contingent. Regarding this point on the divergent modal profiles, there are two scenarios for the objector to categorically show *E-schema* is contingent: i) a world in which *K* does not refer but *Ks* exist; ii) a world in which *Ks* refers but *K* does not exist. In these respects, it is worth reminding that the ‘circularity’ objection derives from very similar roots.

Considering the first manner in which *E-schema* is contingent, the apparent problem exposed here is that there could have been a world in which any representational or schematic language- including its every aspect such as users, content, context, and linguistic frameworks - does not take any place while *Ks* still exist. In such a ‘no language’ scenario, the *E-schema* would simply turn out false while its entailment ‘*Ks* exist if and only if *Ks* exist’ is still true. The first and most obvious way to dodge away from this objection is to underline that the ‘no language’ scenario is irrelevant to our current discourse of how to speak of things ontologically. In this regard, such a case is a nomological impossibility since a principle that constitutes an axiomatic norm for how to speak of the ontological order of things at the semantic level excludes such a logical possibility in terms of its axiomatic norms. Thereby, Thomasson acknowledges this worry and revises the *E-Schema* in the following way: “Supposing the term *K* exists, *K* refers iff *Ks* exist” (2008, p. 66). Hereby, I do not find any compelling reason to argue against her solution due to the fact that the ‘no language’ objection does not entirely demise her meta-ontological purposes to set a schema for grasping “different existence claims made in metaphysical debates” (2008, p. 66). I agree with her on this point, and I further believe that this supposition solely reiterates what we

mean to achieve by uttering a term in the first place. To put it more coherently, the ‘no language’ objection, I believe, simply stands for a higher-order counterfactual case such as ‘If there was neither representational nor ostensive language at all, there would be no *E-schema*’ and such a counter-factual case does not pose any serious threat. If it would be adequate to reject any claim, then the same thing would turn against the very case of ‘no language’ case. Such counterfactual cases do not falsify first-order statements about actuality but just delineate the modal limits of their truth and falsity.

For the second case in which the *E-schema* can be contingent, it could have been the case that *K* refers to something but *Ks* do not exist. As hinted earlier in the ‘circularity’ objection, Thomasson attempts to eliminate this possibility in her first introduction of the asterisks. By this notation, she assumes that the term “*K*” is semantically or formally attached to *Ks* instead of being a syntactic label on *Ks*. For her, the asterisk quotes function in a way that “...there is no risk of *K* having a different meaning, for if we change meanings, we no longer have that very term *K* at all” (Thomasson, 2008, p. 65). As far as I am concerned, it amounts to say that being called *K* supervenes being a token of *Ks* to the effect that being called *K* must be the very same thing as being a token of *Ks*. This seems to be very problematic because it simply begs the question of whether there is any compelling bond between reference and existence. That is to say, the asterisk quotes, just as in the first revision, function to be a supposition about the existence of *Ks* in the first place since any introduction of a term *K* already assumes that there is something to be a token of *Ks* which only a term *K* can apply.

Apart from the above challenges against Thomasson, this schema seems to be vague about the extension of the domain in which reference – as a relation between a word to object or a nominal disposition some linguistic types have- takes place. In other words, a term *T* in a language *L* succeeds in referring to an object *O* in the domain of discourse *D* if and only if there is *O* in *D* to single out by *T* as it is intended. At this point, it is plausible to think that these domains of discourse might vary based on what sort of members they include. So, there can be factual, fictional, meta-fictional domains, and so on. If these domains can diverge member-wise then the extension of a successful reference can vary from one domain to another. Consequently, it implies that the extension of what exists and of what does not exist varies from one domain to another. If this is the case, then Thomasson may end up with an unwanted upshot that some so-called unanswerable disputes make sense under certain domains, which might, in return, have theoretically significant domains to evaluate.

Perhaps, Thomasson might meet this concern by denying the distinct or irrespective occurrences of these divergent domains and she might hold them as derivations or sub-sets of one single domain, so to speak, factual discourse. Perhaps, all varying domains could be derivative of one single domain. At this point, Thomasson seems to favor the univocality of existence so she would deny the reference-variance idea since it stretches out the meaning of existence. Nonetheless, it still does not eliminate the idea that a term *T* can have a different sort of reference relations depending on the language *L* in which it is employed. In other words, not only domains of discourse but also languages in which terms are used are operational in defining a successful reference relation. After all, a particular

language in which a term is picked to denote something can have different rules of use for the terms that it employs. For this reason, Thomasson should give some second thoughts about what “serious” ontologists argue about metaphysical disputes concerning the language ‘ontologese’. As Sider (2004) discusses, ‘Ontologese’ is “a language distinctive to fundamental ontology, in which the quantifiers are stipulated to mean something new” (p. 680). Since the reality at the fundamental level, according to him, cannot be captured by natural languages, it must have been framed and described by some other language at a more abstract and formal level (Dorr, 2005). Here, the following quote- which Korman (2013) ingeniously extracts from Sider (2009)- provides a vivid example of ‘ontologese’:

Let’s give the speakers of ordinary English ‘there exists’; let us henceforth conduct our debate using ‘ $\exists$ ’ . . . We hereby stipulate that although the meaning of ‘ $\exists$ ’ is to obey the core inferential role of English quantifiers, ordinary, casual use of disputed sentences involving ‘there exists’ (such as ‘Tables exist’) are not to affect at all what we mean by $\exists$. We hereby stipulate that if there is a highly natural meaning that satisfies these constraints, then that is what we mean by ‘ $\exists$ ’.

As Sider’s ‘ontologese’ suggest, appealing to such an idealized language for describing the fundamental reality offers an outlet for ‘serious’ ontologists to put forward so-called counter-intuitive claims such as ‘tables do not exist’ or ‘there are no parts’. Better yet, ‘ontologese’ also provides a counter position for ‘serious’ ontologists against Thomasson’s *deflationism* which the ontological disputes are either trivial or irresolvable at the semantic level.

4. On *R-Schema* and The Application Conditions

In addition to the *E-schema*, Thomasson further posits another semantic rule to fortify her commitment to the relevance between existence and reference. As discussed earlier, the application conditions are the basic semantic rules of how to use the term *K* by which interlocutors can determinately understand and apply the given term in its referential use. Introducing *R-schema*, Thomasson intends to demonstrate how ontological statements can be conceptually boiled down into sentences within the framework of *E-schema*. After all, the application conditions for *K* are categorically or formally preceding semantic rules of how to determinately pick out a K, and if the term *K* refers then Ks exist based on the *E-Schema*. In this regard, determining whether Ks exists or not “involves whether the history of uses of the term [*K*] leads back to a grounding situation in which the term’s application conditions are fulfilled” (Thomasson, 2009b, p.455). Hence, all metaphysical debates on ‘existence’ questions (e.g. the existence of artifacts, mereological sums, and organisms) can be reduced to sorting out “what application conditions [categorical or sortal conceptions] are associated with” the relevant sortal term, and then it can be reduced to examining whether or not the associated application conditions are fulfilled.

In this vein, Thomasson attempts to clarify a few points of this linguistic picture in the face of some solid challenges. According to one central challenge against her view, competent ordinary speakers must have too much metaphysical knowledge since they must already disambiguate the relevant conditions of linguistic interpretation. Nonetheless, this is unlikely for every competent speaker to contemplate such a profound analysis of the terms before

they use these terms in their conversational discourse. For Thomasson, this kind of objection confuses being competent in language use with being knowledgeable about linguistics. In this respect, competent speakers already have the competence with these rules of use for their terms to the effect that their competency makes a unified conversational discourse possible. Nonetheless, it can be further asked if competent speakers can recite the associated application conditions that they use without providing any metaphysical framework for it. For Thomasson, competent speakers “need not be able to state these rules”, but they “must only be able to follow these rules and enforce the following of them by others” (2009b, p. 450). Hence, she argues that these conditions do not have to be stateable or effable at all and thus these conditions of use can even be conveyed by ostension or other pragmatic means of linguistic conveyance.

However, I think that her view presupposes the semantic precision of a term among the interlocutors’ use during such exchanges in conversational discourse. In other words, she omits the possibility of semantic indeterminacy that includes vagueness or ambiguity of a term in virtue of what exact representational content this term has. In this respect, interlocutors need some objective or intersubjectively agreed semantic rules to distinguish a correct use from an incorrect one even if these interlocutors cannot state the associated application conditions of use for a term. For one thing, if they do not have such precise or coherent ideas in their conveyance then their exchange will lack a coherency. In other words, even if the application conditions are not overtly affable, at least they should categorically precede interlocutors’ uses of the associated term so that they can tell which one of the two conflicting uses of this

associated term has the correct application conditions. In short, Thomasson considers that competent interlocutors must not be ambiguous in their use of a term even if they are not able to state the application conditions associated with the very use of this term. However, this presupposes that interlocutors still must be able to convey and receive the terms unambiguously. As far as I am concerned, this presupposition leads her to accept the conclusion that competent interlocutors must almost intuitively notice whether the application conditions of a term are fulfilled. However, it appears to be an absurd upshot. After all, there would be no genuine ontological debates to get engaged in if many ‘existence’ questions had such an intuitive reception in the first place.

Conclusion

Ontology studies the question of existence and yet meta-ontology, so to speak, studies ontology itself with an emphasis on the question of how to study the question of existence. As with any intellectual and scientific discussion, there are competing camps in meta-ontology over their basic question. As a result, some theorists, such as ‘serious’ ontologists, might favor at least one particular way of studying existence while condemning the others. Yet, some others, such as Thomasson, might trivialize the entire enterprise. Respectively, Thomasson’s *meta-ontological deflationism* stands against ‘serious’ ontology, holding that ontological questions are either trivial or unanswerable at the semantic level. In doing so, she seeks to deflate the alleged substantiality of ontological questions by devising the frame-level semantic rules of linguistic interpretation which categorically accounts for how a referring term ‘x’ conceptually inherits existence. This seems to be a downfall for the study of *beings as beings* since her deflationary account boils down

ontological questions into the question of how to signify beings in our language use. Better yet, Thomasson's account, as discussed extensively, does not seem immune to criticisms so that 'serious' ontologists can still have legitimate grounds to argue for substantial questions in ontology.

Works Cited

Ayer, A.J. (1936). The principle of verifiability. *Mind*, 45 (178), 199-203.

Braun, D. (1993). Empty names. *Noûs*, 27 (4), 449-469.

Carnap, R. (1947). *Meaning and necessity: A study in semantics and modal logic*. Chicago: University of Chicago Press.

Donnellan, K. (1974). Speaking of nothing. *Philosophical Review*, 83 (1), 3-31.

Dorr, C. (2005). What we disagree about when we disagree about ontology. In Mark Eli Kalderon (ed.), *Fictionalism in Metaphysics*. Oxford University Press (234-286).

Hirsch, Eli (2002). Quantifier variance and realism. *Philosophical Issues*, 12 (1), 51-73.

Korman, Daniel Z. (2013). Fundamental quantification and the language of the ontology room. *Noûs*, 49 (2), 298-321.

Quine, W. (1948). On what there is. *Review of Metaphysics*, 2 (5), 21-38.

Quine, W. (1951). On Carnap's views on ontology. *Philosophical Studies* 2 (5), 65-72.

Schaffer, J. (2009). The deflationary metaontology of Thomasson's ordinary objects. *Philosophical Books*, 50 (3), 142-157.

Sider, T. (2004). Replies to Gallois, Hirsch and Markosian. *Philosophy and Phenomenological Research*, 68 (3), 674-687.

Sider, T. (2011). *Writing the book of the world*. Oxford University Press.

Thomasson, A. (2007). *Ordinary objects*. Oxford University Press.

Thomasson, A. (2008). Existence questions. *Philosophical Studies*, 141 (1), 63 - 78.

Thomasson, A. (2009a). The easy approach to ontology. *Axiomathes*, 19 (1), 1-15.

Thomasson, A. (2009b). Answerable and unanswerable questions. In D. Chalmers, D. Manley & R. Wasserman (eds.), *Metametaphysics: New Essays on the foundations of ontology* (pp. 444-472). Oxford University Press.

Wittgenstein, L. (1981). *Tractatus logico-philosophicus*. Routledge.

BÖLÜM XI

Ricoeur’de “Bir Dil Felsefesine ve Hatta Akıl Felsefesine” Vardırarak Yol: “Sembolden Gelen Yorum Çağrısı”

Pınar TÜRKMEN BİRLİK¹

Giriş

Paul Ricoeur (1913-2005), fenomenolojiden hermenötiğe ve onun aracılığında çeviriden, etiğe ve siyasete kadar uzanan geniş bir düşünme yelpazesinde kendini gösteren önemli bir düşünürdür. Özellikle 1990’lı yıllara gelindiğinde özellikle etik ve siyaset felsefesine yönelmiş, bu alana ağırlık vermiş görünse de Ricoeur’ün bu alanlara da ağırlıklı olarak dil üzerinden yaklaşması, onun özel olarak hermenötik üzerine geliştirdiği refleksiyonda insanı Heidegger’i izleyerek, dilsel bir varlık olarak tasavvur etmesi, başka bir deyişle insanın diğer varlıklarla ve dünyayla ilişkisinin dil aracılığıyla gerçekleştiği yönündeki düşüncesinin bir sonucu ya da uzantısıdır. Nitekim onun için, felsefi soruşturma alanlarının

¹ Dr. Öğretim Üyesi, İzmir Demokrasi Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İzmir/Türkiye, Orcid: 0000-0003-1099-5737, pinarbirlik82@gmail.com

birbirini kestiği biricik alandır “dil” (Ricoeur: 1970: 3). Jervolino da (2004: 663), Ricoeur’ün felsefesini bir dil felsefesinden çok “dil yoluyla felsefe” yapma edimi olarak görmekte ve bu edimin farklı ve sürekli genişleyen dil birimlerinin devreye sokulduğu ardışık yolları izlediği tespitinde bulunmaktadır.

Ricoeur (2009: 289), dili bir ilişkilendirme, bir ilişkilendirici/medium, bir ortam/bir muhit olarak; özne ile dünyanın onun içinde ve onun aracılığıyla kendilerini postüle ettikleri/konuşlandıkları bir ortam olarak düşünür. Onun dile duyduğu ilgi, insanın baştan aşağı linguistik bir varlık olarak, kendini anlamak, açıklamak ve tanımlamak; ez cümle kendi varlığını tüm yönleriyle ortaya koymak için ona duyduğu ihtiyaçtan kaynaklanır. Ancak dil, çoğu zaman ifade ettiğinden başka bir şey kastetmesi, çift anlamlı ve bulanık olmasından ötürü, daha başlangıçtan itibaren büyük bölümüyle de çarpıktır (Ricoeur, 1970: 7). Bu dilin doğası gereği sahip olduğu önemli bir problemidir ve onu karmaşık kılmaya yeter. Karmaşık anlamların yeri olarak beliren bu dil bölgesinde Ricoeur (1970: 7), dolaysız anlamın içinde başka bir anlamın daha kendini hem açığa vurduğunu hem de gizlediğini bildirir ve bu çift anlamlı bölgeye de “sembol” olarak işaret eder. İkincil ve mecazi olması bakımından ancak birincisi aracılığıyla kavranabilen, doğrudan ve birincil anlamın belirttiği bir başka anlamı ortaya koyan sembolün en önemli özelliği, her şeyden önce bir işaret ve belirli bir dilsel ifade olması açısından onun bir “anlamlandırma” yapısı olarak karşımızda duruyor olmasıdır (Ricoeur, 2009: 14). Ricoeur için sembolün bir diğer ayırt edici özelliği ise, onun bir anlamlandırma yapısı olarak karşımıza çıktığı bu her durumda “yorum” ihtiyaç duyacak olmasıdır. Onda sembol ve yorum sorununun birbiriyle eklemlenmesi, yorum sorununun

“çift anlamlı anlatımların anlamı ile ilgili tüm anlayışlara işaret etmesinden” ve bu anlamda yorumlamanın hem birincil hem de ikincil olan mecazi anlamı kavramaya yönelmesinden ileri gelir (Ricoeur, 1970: 8)).

Ihte (1974: xiv), dilin sahip olduğu sözcüklerin hemen hepsinin çokanlamlılık açısından zengin olmasına karşın, Ricoeur’ün asıl ilgisinin sembolik anlama sahip olanlar üzerinde yoğunlaşmakta olduğuna ve onun hermenötik probleminin kendine özgü konumunu da sembolik anlama sahip bu sözcüklerden aldığına dikkat çeker. Ihte’nin bu yorumu, Jervolino’nun Ricoeur okumasıyla önemli ölçüde kesişir. Jervolino (2004: 663) Ricoeur’de birbirini izlediğini belirttiği ardışık yapılanmayı, bu dil birimlerini “sembol, metin ve çeviri” olmak üzere üç paradigma altına yerleştirmekte ve onlar arasındaki ilişkinin birbiriyle kopmazlığına dikkat çekmektedir. Bu sıralamada ona göre önemli olan, sonra gelenin bir öncekinin dile yönelttiği bakışın bir gelişmesi ve genişletilmesi olarak karşımızda durmasıdır. Dolayısıyla o, sonra gelenin kendisinden önce geleni deyim yerindeyse kendine temel kıldığı görüşündedir. Bu bakımdan sembol hem metni hem de çeviriyi önceleyen yapısıyla onlara sahip olduğu içerimi, yani çift anlamlılığı da aktaran adeta bir kök terimdir. Bu nedenledir ki metin ve çeviriye dikkat yöneltildiğinde de sembolden kaynaklanan o aynı çağrıya, “yorum” çağrısına yanıt vermek durumunda kalınır. Hermenötik problemin kendine özgü konumunu “sembol”den hareketle edinmesi işte tam da bu nedenledir; yani onun bu dilsel paradigmaların en temelinde durması ve doğasından kaynaklanan yorum çağrısını kendinden sonrakilere de aktarmasından ötürüdür.

Ricoeur’ün çalışmalarına dair yapılan sınıflandırmaların, onun bir hermenötik düşünürü olduğu fikrinden daha güçlü bir

şekilde kök salmamış olması (Davidson: 2013: 61), onun insan yaşamını ve gerçeklik kavrayışını baştan aşağı kateden dile yöneldiğinde, onun temel paradigmalarından yükseldiğini gördüğü işte bu yorum çağrısı nedeniyledir. Nihayetinde en temelde sembolden kaynaklanan bu yorum çağrısının bize vermesi gereken mesaj, doğrudan veya mutlak bilginin imkânsız olduğu; gerçeklik kavrayışlarımızın da dolayısıyla yorumdan başka bir şey olmadığıdır. Bu bakımdan Ricoeur’ün hermenötik üzerinde toplanmış ilgisinin bu denli geniş çaplı olması, temelde kendimiz ve dünya hakkındaki bilginin yorumlama çabasının ürünleri olmasından kaynaklanır. Bu durum o halde, ikincil ve mecazi olması bakımından ancak birincisi aracılığıyla kavranabilen, doğrudan ve birincil anlamın belirttiği bir başka anlamı ortaya koyan bir işaret ve belirli bir dilsel ifade olarak “sembolün aynı zamanda bir anlamlandırma edimine karşılık gelmesinin de (Ricoeur, 2009: 14)” bir sonucudur. Çünkü onda sembol ve yorum sorunu birbiriyle eklemlenmiş haldedir. Bu eklemlenme açık olduğu üzere, yorum sorununun “çift anlamlı anlatımların anlamı ile ilgili tüm anlayışlara işaret etmesinden” ve bu anlamda yorumlamanın hem birincil hem de ikincil olan mecazi anlamı kavramaya yönelmesinden ileri gelir (Ricoeur, 1970: 8). Ricoeur, şöyle demektedir: “... yorumla iş gören her disiplini hermenötik diye tanımlıyor ve ‘yorum’ kelimesini en güçlü anlamıyla kullanıyorum: açık anlamdaki gizli anlamı keşfetmek (Ricoeur, 2009: 298).”

Böylece hermenötik, çift anlamlı anlatımlar alanına dikkat yönelttiğinde sembol sorunu, yorum edimi aracılığıyla ayrıca dil felsefesinin bir konusu haline de gelmiş olur (Ricoeur, 2007: 21). Ricoeur’ün sembol sorununa dil felsefesi bağlamında yer açması, onun “insanın imleme edimine ait çoklu işlevleri iç ilişkileriyle

birlikte açıklayacak kapsamda bir dil felsefesi arayışı” içinde olduğumuza dair düşüncesiyle de yakından ilişkilidir. Ricoeur (1970: 3), matematikten mitosa, fizikten sanata kadar çeşitli kullanımlara elveren dilin bunu nasıl yaptığını anlamaya yönelik elimizde sembolik mantık, eleştirel hermenötik, insanbilim ve psikanaliz gibi pek çok alana dair anlamlı bir birikim olduğunu düşünür. Ancak bu söz konusu disiplinlere dair katedilen yol, Ricoeur’a göre öte taraftan, insan söyleminin parçalılığını ortaya sermekle kalmaz aynı zamanda onu arttırır da. İşte Ricoeur (1970: 4-5), bu soruna “insan konuşmasının birliği” sorunu olarak işaret eder. Ancak hemen belirtilmesi de gerekir ki, bu sorunun üstesinden gelebilecek bir dil felsefesi geliştirmek ona göre imkânsızdır da. Bütünsel bir dil felsefesi ortaya koyacak “Modern bir Leibniz” olma iddiasından uzak bir şekilde, Ricoeur (1970: 5) yapmaya çalıştığı şeye, bu arayışa katkı sağlayacağını düşündüğü “dille ilgili disiplinlerin arasındaki kilit bağlantılardan bazılarını keşfetme” olarak işaret eder. Belirtilmesi de gerekir ki, Ricoeur bu uzun keşif yolunu kendi tarzında katetmektedir. Grondin’in (2015: 149), Ricoeur’ün hermenötik anlayışına ve onu uygulama tarzına baktığında aklına Frank Sinatra’nın o ünlü şarkısının sözlerinin gelmesi de bundandır: “O kendi bildiği gibi yaptı (He did it his way)”. Ricoeur kendi hermenötik versiyonunda, anlamının dil yoluyla dolambaçlı bir yoldan nasıl dolayımlandığına vurgu yaparak, bunu anlamaya çalışarak kendi yolunda ilerler (Davidson, 2013: 62). Ricoeur’ün bu dil yolculuğunda onu felsefe yoluna çekecek olan şey ise kuşkusuz sembolden gelen o yorum çağrısına kulaklarını tıkamamış ve ona yanıt vermeye çalışmış olmasıdır. İnsan yaşamı ve gerçeklik kavrayışını dolayımlayan sembolün kendine özgüllüğü içinde taşıdığı anlam Ricoeur için, öylesine

cezbedicidir ki, onun “insan zihninde şifre çözmeye, gizlenmiş anlamı bulma isteğini uyandırdığını (Ricoeur, 1970: 19)” düşünür. İşte bu isteğin bir sonucudur onun “yorum teorisi”. Bu bakımdan Ricoeur’de sembol, yorum teorisinin adeta varlık sebebidir; onun kapsamının sınırlarını belirleyen, çerçevesini çizen ve bu sebepten ötürü bizim de çalışmamızın kalbinde duran kavramın da ta kendisidir.

Biz de Ricoeur’ün hermenötik bakış açısının temelinde duran, yaptığı yorum çağrısıyla “dil felsefesine ve hatta akıl felsefesine (Ricoeur, 1970: 19)” vardıracağına garanti gözüyle baktığı bu sembol kavramının onun düşüncesindeki bu önem ve işlevini aydınlatmakla ilgili olacağız.

1. Sembolden Gelen Yorum Çağrısı’ndan Dil Felsefesine

Ricoeur herhangi bir dil yapısına baktığında onu oluşturan ve onda teşkil edilen geniş sözcük dizilerinin taşıdığı çok anlamlılıktan ötürü, dili doğası gereği bulanık ve karmaşık bulur. Onun dile yönelik bu tespiti, dünyayla dil aracılığıyla ilişki kuran, dolayısıyla dilsel bir varlık olarak tasavvur ettiği insanın “anlama” çabası kapsamında ilgisini, bu bulanıklılığı ve çok anlamlılığı doğuran sembolik öneme sahip sözcüklere çevirmesine neden olur. Ihte (1974: xiv), bu sembolik öneme sahip sözcüklere yönelik olan ilginin hermenötik problemin kendine özgü şeklini oluşturmadaki önemine vurgu yapar ve onun sembol anlayışının hermenötik anlayışının temelinde durduğuna dikkat çeker.

Ricoeur dilde bulanıklık ve karmaşıklık oluşturduğunu düşündüğü bu sembol sorunuyla karşılaşmasının kötülüğün itirafıyla ilgili bir anlambilimsel inceleme esnasında gerçekleştiğini belirtir (Ricoeur, 1970: 13). Onun bu inceleme sırasında farkına vardığı

husus, kişinin kötülüğü itirafında gündelik dilden alınma dolaylı anlatımlara başvuruyor olmasıdır. Ancak burada Ricoeur için asıl dikkat çekici olan, bu söz konusu anlatımların örnekseme yoluyla bir başka deneyime, “kutsalla ilgili” gördüğü bir deneyime işaret etmeleridir. Bu örneksemede günahkarın taşıdığı kirliliğe, kişinin sildiği, yıkadığı, çıkardığı “leke” imgesi üzerinden işaret edilmesi ve bu imgeye dair bilinen edimlerin hiçbirinin burada salt fiziksel temizlenmeye indirgememesi sebebiyle Ricoeur için bu anlatımın sembolik bir anlatım olduğu açıktır (Ricoeur, 1970: 13). Burada günahkarın kirliliğine işaret eden leke imgesi, itirafla ilgili arınma edimlerinin kendisine gönderimde bulunmakta ve böylelikle bütünlüğün ve arılığın gerçekleştirilmesine hizmet etmektedir. Ricoeur’ün sembol okuması *The Symbolism of Evil*’de sadece leke imgesi ile sınırlı değildir; eser, günah ve suç deneyimi için sapma, yanlış yol, başıboşluk ve başkaldırma, ağırlık, yük, hata ve tümünü kapsamak üzere kullandığı kölelik imgeleri ile uzun bir sembolik yolu bu çerçevede kateter. Bu yolda Ricoeur, “kendi payına sınırları iyi çizilmiş bu semantik alanı, yani kötülüğün/günahın sembolizmini oluşturan itiraf dilini incelemiş biri olarak bu çok anlamlı ifadeleri *sembolik ifadeler*” olarak adlandırmayı önerir (Ricoeur, 2009: 14).

Ricoeur (1967: 14), her sembolün bir işaret olduğu veya anlamı ifade eden ya da ileten belirli bir dilsel ifadeye karşılık geldiği tespitinde bulunarak, onun özünde bir anlamlandırma yapısı olduğuna dikkat çeker. Sembolün bu bağlamda sadece görünen, açık anlamları taşıyan işaretlerden farkı, onun ana anlamların ardında çok daha derin ve gizli anlamlar taşıyor olmasıdır. Ricoeur (1967: 14-15) böylece sembolün taşıdığı “saydam” (opacity) olmayışlık durumunun sembole doğrudan ortaya konulamayan ve farkedilmesi zaman alan bir örtük anlam statüsü kazandırdığını belirtir. İşte bu

örtük anlam Ricoeur için sembolün derinliğini oluşturan şeyin ta kendisidir ve tam da bu nedenle, yorumlayıcı zekanın devreye girmesini sağlayan, onu bu yönde işlevsel kılacak bir “gizem”dir (an enigma) de. Yorumu tetikleyen ve bu sayede onun verimliliğini arttıran sembol, “dil-in dehası vasıtasıyla açılıp serilmiş imgelemenin, yalın kavramlarımızın yapamayacağı kadar bizi “düşünmeye sevk ettiğinin” en iyi tanığı olarak karşımızdadır (Abel & Porée, 2011: 121). Itao da (2010: 3) Ricoeur’ün sembolik anlamı olan kelimelere yönettiği bu ilgiyi Ihte’ye paralel bir şekilde, onun yorum anlayışına temel kılar ve her ne kadar sonrasında hermenötiği metin yorumu kapsamında yeniden tanımlamışsa da orijinal kullanımında hermenötiğin, esas itibariyle sembollerin yorumlanmasını içerdiğini belirtir.

Ricoeur (2009: 14), kendi sembol tanımlamasında onu ne Cassirer gibi, gerçekliğin algıdan, mit’ten, sanattan ve bilime kadar dahil edilen her kavranışını sembolik olarak adlandıranlar kadar geniş ne de onu analogiye indirgeyecek kadar dar bir anlamda ele almayacağına dikkat çekerek, onu şu şekilde tanımlar: “Sembol’ü doğrudan, birincil, literal/lafzi anlamın işaret ettiği, ilaveten dolaylı, ikincil ve figüratif olan ve yalnızca birincisiyle kavranabilen bir başka anlamın dizayn ettiği herhangi bir anlamlandırma yapısı olarak tanımlıyorum.” Ricoeur bu tanımlaması kapsamında her ne kadar Cassirer’in sembole yönelik kavrayışının çerçevesini fazla geniş çaplı bulsa da ele aldığı “sembolik biçim” kavramı kapsamında onu, dilin yeniden kurgulanması sorununu ilk kez ortaya koyması açısından ise önemser. Ricoeur, Cassirer’in “sembolik” ifadesiyle işaret ettiği bu sorunun, “dil-in birliği ve çok sayıdaki dilsel işlevin tek bir söyleme ait etki alanında eklemlenmesi sorunu (Ricoeur, 1970: 11)” olduğu bildirir. Soruna, “gösterge” ve “imleme işlevi”

kavramları üzerinden ele alınması gereken bir sorun gözüyle bakan Ricoeur, tüm dolayım işlevlerini “sembolik” kavramı altında tüketmeye çalışan Cassirer’in tutumunu hatalı bulur. Tek anlamlılar ile çok anlamlı anlatımlar arasındaki ayrımı dikkate almayan Cassirer, imleme işlevinin bütünü için “sembolik” terimini kullandığında, Ricoeur (1970: 11) “yönelimsel dokusu nedeniyle başka anlamdaki bir okumayı, ilk eldeki düz, dolaysız anlamdaki okumayı gerektiren göstergeler grubunu adlandıracak sözcüğümüzün” kalmayacağını düşünür. Dolayısıyla söz konusu soruna doğru yaklaşmanın anahtarının, “önce, ortak özelliği düz anlamının içinde ve o anlam yoluyla bir dolaylı anlama da işaret etmek” olduğunu açıkça belirtir ve bunun “yorum” anlamına gelecek olan bir tür şifre çözümü olduğunu ifade eder. Söylenenden başka bir şeyin kastedilmesi olarak ortaya çıkan sembolik işlev bundan ötürü de yorumu gerektirir.

Ricoeur (2009: 298), hermenötiği “yorumla iş gören bir disiplin” ve yorumu da “açık anlamdaki gizli anlamı keşfetmek” olarak tanımladığında sembol ve yorum sorununu net bir şekilde birbiriyle eklemlemiş olur. Ricoeur’ün hermenötik düşüncesinde böylece sembole “yorum gerektiren çift anlamlı bir dilsel anlatım (Ricoeur, 1970: 9)”, yoruma ise “sembollerin şifresini çözmeyi hedefleyen bir anlama çabası (Ricoeur, 1970: 9)” olarak işaret eder ve bu kavrayış, onların birbirine göre tanımlanacakları ve birbirleriyle sınırlandırılacakları anlamına gelir. Ricoeur, bu düşüncesi doğrultusunda yaptığı sembol tanımıyla, yorum kavramına da farklı bir anlam kazandırır. Böylece *Yorumların Çatışması*’nda Ricoeur (2009: 14), tefsire gizli anlamların yorumu olarak işaret ettiği noktada, yorum kavramını sembol kavramı ile bağlantılı bir kavram haline getirecek şekilde şöyle tanımlar:

“Yorum, açık anlam içindeki gizli anlamın şifresinin çözümünü, lafzi anlamda ima edilen anlam düzeylerinin gün ışığına çıkarılmasını içeren düşünce faaliyetidir.” Ricoeur’de sembollerdeki örtük/gizli anlamı ortaya koymak ve anlama ihtiyacından doğan yorum kavramının sembol kavramı aracılığıyla tanımlanmaya, sınırlanmaya çalışılmasının nedeni de dolayısıyla bu tanımlamada aramak gerekir (Itao, 2010: 4).

Ricoeur’ün (1970: 12), sembol bağlamında yoruma ilişkin belirlediği bir diğer temel özellik, “onun ikinci dereceden bir yönelimsel yapıya göndermede” bulunduğuudur. Bunu sembolün “birincil, literal/lafzi anlamın işaret ettiği, ilaveten dolaylı, ikincil ve figüratif olan ve yalnızca birincisiyle kavranabilen bir başka anlama (Ricoeur, 2009: 14)” işaret etmesinde kavramak gerekir. Ricoeur, gösterge ve sembolün anlambilimsel çözümlemesi üzerinde durarak her ikisi arasındaki farktan hareket etmek suretiyle, sembolün neden ötürü ikinci dereceden yönelimsel bir yapıya karşılık geldiğini açık kılmaya çalışır. Buna göre Ricoeur, her göstergede mevcut olan algılanabilen ve imleme işlevinin taşıyıcısı konumundaki ileticinin, imleme işlevi dolayısıyla başka bir şeyin yerini tuttuğunu düşünür. Ancak bu noktada göstergenin algılanabilir olma özelliğine dikkati çeken Ricoeur (2009: 24), bu algılanabilir göstergenin söylediği şeyin anlaşılmasından aynı zamanda onun yorumlanmış olduğu sonucuna geçilemeyeceğine de dikkat çeker. Ricoeur bu konuda kafa karışıklığına, Ferdinand de Saussure’de gösterge teriminin taşıdığı ikiliğin sebebiyet verdiği düşüncesindedir. Ricoeur’ün (1970: 12) uzlaşımsal ve kurumsallaşmış dilsel göstergelerde varlığını tespit ettiği, yapısal ve yönelimsel olarak nitelendirdiği bu ikiliğin sebebiyet verdiği durumu şu şekilde ortaya koyar: “Bir yandan, farklı dillere ait, sesbilimsel açıdan da farklı olan sözcükler aynı

anlamı taşımakta, diğer yandan da bu anlamlar algılanabilen göstergeleri işaret ettikleri şeyin yerine geçer duruma getirmektedir.” Bu dolayında Ricoeur (1970: 12), gösterge olarak sözcüklerin algılanabilirlik özellikleri bakımından bir “anlam” ifade edebildiklerine, yine bu anlam sayesinde de onların bir şeylere işaret edebildiğine dikkat çeker ve bundan ötürü de burada “imleme” teriminin, anlatımın (ifadenin) ve işaretin bu çifte ikiliğini karşıladığını belirtir.

Semboldeki ikiliğin ise ne algılanabilir gösterge ile anlamın oluşturduğu ikiliğe ne de anlam ile nesnenin ikiliğine karşılık gelmediğini belirterek Ricoeur (1970: 12), onun zaten yapısı gereği temelde birincil ve net bir anlama sahip, sözcük anlamı taşıyan göstergeleri ön gerektirmekte olduğuna da önemle dikkat çeker. Semboldeki ikiliğin, onda algılanabilir gösterge ile anlamdan oluşan ikiliğe eklenmesi ve kendi tabiriyle “anlamın anlamla olan ilişkisi gibi üst üste binmesi (Ricoeur, 1970: 12)”de bundan ileri gelir. Böylece Ricoeur’ün sembol kavramının sınırlarını çizerken onu sadece çift anlamlı/ çok anlamlı anlatımlarla sınırlı tutmasının bu bağlamda bilinçli bir tercih olarak ortaya çıkmasının nedeni de gün yüzüne çıkmış olur: Yorumu sembole eklemleyerek, onu bir dil sorunu olarak belirlemek. Nitekim Ricoeur, çift ya da çok anlamlı anlatımların, sahip oldukları ikinci ya da çoklu anlamlarını ortaya çıkaracak şeye tam da bu noktada bir kez daha “yorum çalışması” olarak işaret eder. Böylece sembolün yorumla bir dil sorunu haline geldiğine de tanık olunur.

Ricoeur ele aldığı sembol sorununun böylece bir dil sorunu olduğunu daha açık kılmak ve onu belli bir bağlamdan hareketle ele almak üzere sembolün ortaya çıkış bölgelerine genel görünümü içinde bakmaya yönelir. Ricoeur’ün bu yönelimindeki amaç,

“sembolün kendini açığa vuran dokusunu” ortaya çıkarmak (Ricoeur, 1970: 14), böylece de onun anlamlandırma teorisinin önemli bir ögesi olduğunu belli bir temelden hareketle gösterebilmektir. Bu amaçla Ricoeur sembolün kendini gösterdiği belli başlı noktalara yönelerek öncelikle onlarda ortaya çıkan sembolik düşüncenin birbirinden farklı görünen ortaya çıkış biçimlerindeki “yapı ortaklığını” ortaya koymaya çalışır. Bu doğrultuda semboller en gelişmiş biçimlerinin yer aldığı edebiyat düzleminden, daha az geliştirilmiş biçimlerine doğru bir incelemeye tabi tutar. Ricoeur (1970: 14), bunlardan edebiyat düzleminde yer alan en geliştirilmiş biçimlere sahip olanlar ile din görüngü biliminde, düşsel bölgede ve şiirsel imgelemde karşılaşılan daha az geliştirilmiş biçimlerinin arasında önemli farklılıklar olduğunu düşünse de taşıdıkları bu farklılıklara rağmen onların önemli bir yapı ortaklığına sahip olduklarına işaret eder. Bu yapı ortaklığı, sembol sorunuyla dil sorununu aynı düzleme taşır ve onlar arasındaki ilişkiyi açık kılar.

Örneğin din görüngübiliminde, karşılaşılan zengin sembollerini incelediğinde Ricoeur (1970: 14), bunların dolaysız birer anlatım değeri, doğrudan algılanabilen birer fizyonomi olarak dilden ayrı bir yerde durmadığını düşünür. Bu alanda sıklıkla karşılaşılan semboller olan sema, su, dünya, hayat gibi sembollerin, evrene ait öğelerden seçilmiş olsalar da kutsama ve yakarma sözlerine, mittik yorumlara ve bundan ötürü de kozmik anlatımı beyan eden sözlere karşılık gelmesi onların taşıdığı çifte anlamlılık sebebiyledir. Dolayısıyla da burada sembol dile tutunmakta, onun taşıdığı çifte anlamlılıkla kendini var ederek kutsalın diline ulaşmakta görünmektedir.

“Psikanalize giden kral yolu” olarak tanımladığı düşlerin alanında da Ricoeur (1970: 15), denilmek istenilenin dışında şeylerin söylenmesinden ötürü burada da benzer bir durumun varlığını sürdürdüğünü düşünür. Buna neden olan, düşlerdeki açık anlamın sürekli olarak gizli anlama göndermede bulunuyor olmasıdır. Ricoeur tam da bundan ötürü, anlatılan düşün analiz sürecinde, o anlatının yerine arzunun zorlama olmaksızın dile geldiğinde söyleyeceğini düşündüğü metni koymaya çalışmasının yerinde olduğunu düşünür. Bu özellikleri gereği düşler anlatılmaya, analiz edilmeye ve yorumlanmaya da elverişli olduklarından, Ricoeur (1970: 15) onlara “dilın yakını” olarak işaret eder. Bu bağlamda düşlerin dilin yakını olması, arzunun demek istediklerini, dil içinde fakat semboller üzerinden, gizli anlama göndermede bulunarak anlatması dolayısıyladır.

Kozmikten ve düşsel olandan dolaşarak şiirsel imgeleme vardığında Ricoeur’ün (1970: 15), öncelikle imge kavramının doğru kullanımına atıfta bulunarak, onun her ne kadar oluşturma gücüne karşılık gelse de “olmayan bir şeyin ya da gerçekdışı bir şeyin tasarlanması ya da oralardaki başka yerlerdeki ya da hiçbir yerdeki bir şeyi var kılma olarak” anlaşılmasının hatalı olduğuna vurgu yaptığı görülür. Ricoeur’ün bu yöndeki düşüncesi şiirsel imgelemenin, gerçek olmayanın zihinsel resmini oluşturma gücüne indirgenemeyeceği konusunda bizi uyarır. Tam da bundan ötürü Ricoeur (1970: 15), Bachelard’ın (1957: 7) dediği gibi, şiirsel imgelemenin “bizi konuşan varlığın kökenine” yerleştirdiğini düşünür. Çünkü onun gibi, şiirsel imgenin “dilimizin yeni bir varlığı durumuna” geldiğine ve “bizi dile getirerek, bizi dile getirdiği şey kıldığına” inanır. Bu doğrultuda imgesel temsili kat eden şeyin sembolden başka bir şey olmadığı sonucuna ulaşır ve ona imge söz

olarak işaret ederek onun konuşan insanın öncesindeki yokluğuna da bir göndermede bulunur.

Ricoeur'ün ele aldığı her üç bölge için de sembol açısından dikkat çekici olan iki ortak özellikten söz etmek mümkündür. Açık olduğu üzere kozmos, arzu ve imgelemin kendini ortaya koyuşu, Ricoeur'ün (1970: 16) ifadeleriyle “söze ulaşmaları” dil içinde olmaktadır. Sembolün kendini gösterdiği yer dilin içidir. Bu bağlamda dilin sembolü incelemesi bir ön gerekliliktir. Ricoeur (1970: 16), “konuşan insanın öncesinde sembolik yoktur” demektedir. Onda (1970: 12) sembolik işlevin “söylenenden başka bir şey kastetmek” anlamına geldiği de hatırlandığında, sembolün dil öncesi varlığı onansa da onun bir işlevsellik taşıyamayacağını göz önünde tutmak gerekir. Bu ortak özelliklerden bir diğeri ise sembolün dilin bileşik, dereceli göstergeler ürettiği durumlarda karşımıza çıkıyor olması, yani göstergenin taşıdığı anlamın belirli bir şeye işaret etmekle yetinmeyip, ancak yine de onu kendisine temel kılarak yeni ve başka olan bir anlama işaret etmesidir. Sembolün bu belirgin ve birincil anlamı kendine temel edinerek, onu aşmak suretiyle başka bir anlama daha işaret etmesi Ricoeur düşüncesinde dilin “çok anlamlılığı”na gönderme yapar. Böylece Ricoeur, sembolün ortaya çıkış bölgelerine ilişkin olan incelemesinde, onların ortaya çıkış biçimlerinde gördüğü dağınıklığa bir tutarlılık ve birlik kazandıracağı ortak bir anlamsal yapıya da ulaşmış olur: Çok anlamlılık. Dolayısıyla sembol, en genel görünümü içinde çifte anlamlı semantik bir yapı olarak belirir.

Sembolün dilin içinden doğan çifte anlamlı bu semantik yapısı, bize onun yorum ile eklemlenme nedenini bir kez daha açık kılar. Ricoeur'ün hermenötik kavrayışında yorumun kendini göstereceği yer, dilsel anlatımın çift anlamlı ya da çok anlamlı

olduğu bölgeyi kapsar. Ricoeur (1970: 19), “yorum organik olarak sembolik düşünceye ve onun çift anlamlılığına aittir” demektedir. Bu, dilsel anlatımın yorum çalışmalarına elverdiği her durumda “sembolün” varlığını teyit eder. Bu doğrultuda Ricoeur (1970: 18), yoruma neden olan şeyin, nesne ile anlam arasındaki ilişkiden çok, “anlamla anlamın, ikincil anlamla birinci anlamın ilişkisinden oluşan yönelimsel bir yapı” olduğunu belirterek böylece bileşik, dereceli göstergelerde anlam sorununu yeni bir dil sorunu olarak dil felsefesinin kapsamı içine alır. Onda sembolün dil içine bileşik, dereceli gösterge anlayışı ile dahil edilişi, Ricoeure bir dil felsefesi anlayışında anlamlandırma teorisinin sınırlarının genişletildiği bir ilk adımı teşkil eder. Bu adımı *Yorum Teorisi*’nde (2020: 62), metafor teorisini sembol teorisine götüren hazırlayıcı bir analiz olarak ele alıp sözel çifte anlamın yanında, sözel olmayan çifte anlamı da kapsayacak şekilde anlamlandırma teorisinin kapsamını biraz daha genişletecek olan ikinci bir adım daha izler.

Semantik düzeyde atılan bu ikinci adımın atılma sebepleri onun anlamlandırma teorisinin sınırlarının hangi bağlamda genişletildiğini anlamamız açısından önem taşır. Ricoeur sembolün ortaya çıktığı alanlara yönelik incelemesinde daha önce de işaret edildiği üzere, onları sahip oldukları ortak anlamsal yapı gereği öncelikle çifte anlamlı bir semantik yapı olarak belirler. Bu ortak semantik yapı sembollerin ortaya çıkış biçimlerindeki dağınıklığı bir nebze de olsa gidermede ve onlara tutarlı bir yapı kazandırmada önemli bir işlevsellik gösteriyorsa da Ricoeur, sembollerin uygun semantik unsurlarının belirlenmesi ve böylece onların birliğinin teminat altına alınması söz konusu olduğunda, bu ortak semantik yapının kendi içinde yeterli bir açıklama modeli sunamayacağını da farkındadır. Tam da bu noktada sembollerin kendi içlerinde

taşıdıkları bu karmaşıklığı çözmek, onların semantik unsurlarını belirlemek üzere Ricoeur'ün başvurduğu açıklama modeli, onları “metafor teorisinin ışığında” aydınlatmaktan geçer (Ricoeur, 2020: 71).

Metafor (metapherein) sözcüğü köken itibarıyla Yunancadan gelmekte ve anlamsal olarak da “transfer” sözcüğünü karşılamaktadır. Bu bağlamda “pherein”, aktarmak, taşımak, katlanmak anlamlarına, “meta” da değiştirmek ya da ötelemek anlamlarına karşılık gelmektedir (Lakoff ve Johnson, 2010: 13). Ricoeur metaforu dil içindeki konumundan, onu bir anlama sahip olma özelliğinden hareketle ele alırken, onun fiziksel olana ilişkin bir ime sahip olduğunu da görmezden gelmez. Bu onun gerçekliği refere eden bir referansa sahip olacağının açık bir kanıtıdır adeta. Bu noktada metaforun sembolden olan farkını ve onunla olan ilişkisini anlamak önemlidir. Sembolik dilde karşımıza çıkan ifade hatırlanacağı üzere, kendini göstermek, ortaya koyabilmek için onun ifadeleri ile söylersek “konuşmayı doğurmaktaysa da (Ricoeur, 2020: 71)”, onun imkanlarını daha çok dilsel olmayan öğelere dayandırmakta olduğunu da söylemek mümkündür. Oysa metafora bakılacak olduğunda onun sahip olduğu dolaylı ifade tarzına dili ve dil-zihin ilişkisini kullanarak vardığı görülür ki tam da bu özelliği bakımından onu sembolden ayırmak da mümkün hale gelir (Gemuhluoğlu, 2008: 128). Somut bir işaret olarak sembol, doğal bir ilişki gereği mevcut olmayan, hatta algılanması bile mümkün olmayan bir şeyi bize çağrıştıran, bir şeye bizi yönlendirebilme gücüne sahip algılanabilir olan her şeye karşılık gelebilir. Sembol ve metaforu bu şekilde birbirinden ayıran Ricoeur için açık olan husus, onların birbirinde olmayan artı özelliklerinin birbirlerini açıklamak ve ikisi arasında bulunan gediği kapatmak açısından işlevsel

olacağıdır. Varlık (2021: 41), sembol ve metafor arasındaki Ricoeur'ün birbirleri açısından işlevsel bulduğu bu ilişkiyi şu şekilde açıklamaktadır: “Sembol, metaforun zengin varoluşsal içeriğini sağlar, metafor da dil öncesi karmaşık sembole semantik bir açıklık kazandırır.”

O halde açık olduğu üzere, metafor teorisinin bu noktada anlamlandırma teorisine dahil edilmesi sadece sembol teorisine değil metafor teorisinin kendisine de önemli bir katkı sağlamaktadır. Sembol, semantik ve semantik olmayan yüzeyleri kapsayan iki boyutlu bir yapıya sahip olmasıyla, sembollerin linguistik yüzeyi olan metaforlara “semantik yüzeyi insani tecrübenin derinliklerindeki anlam-öncesi (presemantic) yüzeyle ilişkilendirme gücü (Ricoeur, 2020: 86)” vererek metafor teorisine tamamlanma imkânı tanır. Metafor ise sembole getirdiği semantik açıklık ile sadece sembole değil, Ricoeur'ün yorumlama metodolojisine de önemli bir katkı sunar. Ricoeur, kinaye ve alegorinin yanında sembolik formlarla yakından bağlantılı olduğunu keşfettiği metaforun semantik yapılarına ilişkin girdiği incelemesinde onların nelerden ibaret olduğunu belirleyecek kriterleri (criteriology) belirlediğinde, yorumlama metodolojisinin sınırlarını da büyük ölçüde çizmiş olur. Nitekim Ricoeur'ün, sembolik biçimlere, özellikle de aralarında önemli bir bağ olduğunu keşfettiği metafora ilişkin ortaya koyduğu bu ayrıntılı inceleme, dilsel çözümlemenin önemli bir görevini yerine getirir ve bu bağlamda yorumlama metodolojisine kılavuzluk edecek önemli veriler de elde etmiş olur. Simms de (2003: 7), Ricoeur için “dilde en canlı boyut” olarak işaret ettiği metaforu, dilin bizi “hermenötik yapmaya davet eden” kısmı olarak görür ve onların, dilin birincil işlevi olarak gördüğü “yeni bir fikri yeni bir şekilde sunma” niteliklerinin bizi “düşünme” edimine

sevk ederek, dinleyiciyi veya okuyucuyu onları yorumlamaya zorladığını belirtir. İşte Simms'e (2003: 73-74) göre metaforlar tam da bunun için değerlidir ve onlar sembolle olan yakın bağları ve onları tamlayan yapıları gereği “dilde dünyanın nesnel gerçeklerinin onları yorumlayan bireyin öznel yorumuyla buluştuğu, fenomenolojik gerçeğe ulaşılan bir noktayı” teşkil ederler.

Bu çerçevede Ricoeur sembol ve metafor üzerindeki bu incelemesi ile ikisi arasında gördüğü yakın ilişkiler dolayımında kendi anlamlandırma teorisinin sınırlarını net bir şekilde çizebilmiştir. Ricoeur'de bu sınırların aynı zamanda onun yorum teorisinin kapsamını da belirlemesi, yorum çağrısının sembolden gelmesi dolayısıyladır. İşte Ricoeur'ün kulak verdiği bu çağrı, onu sembol üzerine düşünmeye ittiğinde, sınırları çizilmiş bir anlamlandırma teorisine, böylelikle de bir dil felsefesine varırmış görünür. Onun “sembolden gelen bu yorum çağrısı bize sembol üzerine düşünmenin bir dil felsefesine, hatta bir akıl felsefesine vardıracağını garanti etmektedir (Ricoeur, 1970: 19).” cümlesi, sembol üzerine düşünerek vardığı bu sonuçta kendini teyit eder. Öte yandan görülebileceği gibi Ricoeur, bu çağrının bir dil felsefesine vardırmasının yanı sıra “akıl felsefesine” de vardıracağı kanaatindedir. Bu ise onun sembol üzerine yaptığı incelemelerde, yorumlama metodolojisine ilişkin elde ettiği önemli veriler ışığında kendini görünür kılan bir sonuç olacaktır.

2. Sembolden Gelen Yorum Çağrısı'ndan Akıl Felsefesine

Ricoeur sembolü ve sembolik formlarla bağlantılı semantik yapılarını ve onların kriterlerini belirleme aşamasında, yorumlama metodolojisi için de önemli veriler elde ederek kendi hermenötik

kavrayışını ve bu kavrayışın önemli sonuçlarını da belirleme imkânı elde eder. Ricoeur (1980: 244-248), bu yönde yapmış olduğu inceleme sonucunda anlamlandırma teorisini, bu yeni semantik çerçeveyi belirlediğinde önemli birtakım sonuçlara da ulaştığını düşünür. Bu sonuçlar birkaç tema etrafında toplanır: Hakikat ve yöntem kavramının ayrı ayrı ele alınmasına gerek olmadığının ortaya konması; hermenötiğin Wittgenstein’ın dil felsefesi, Anglosakson ülkelerindeki dil çözümlemeleri ve Bultman’ın modern tefsirleriyle verimli bir diyaloga açılabilir bir önemli bir zeminin elde edilmesi ve son olarak da Husserl’in *Logical Investigations*’ta ele aldığı anlam kuramına hermenötiğin aşılması.

Ricoeur’ün fenomenolojiye hermenötiği aşılama girişiminde bulunması, ontolojiyi dile mahkûm etmeyecek yeni bir anlayışa doğru atılan önemli bir adımdır. Felsefeyi kendi düşüncesinde bir hermenötik olarak konumlamak isteyen Ricoeur, sadece çok anlamlı ifadelerin semantiğinin dikkate alındığı bir anlayışın ontolojiyi dile mahkûm etmek anlamına geleceği düşüncesiyle, fenomenolojiye düşünüm (reflection) düzeyinde gerçekleşecek olan ikinci bir hermenötik daha aşılar. Düşünüm düzeyinde gerçekleşecek olan bu ikinci hermenötik aşılama, göstergelerin (sign) tam olarak anlaşılmasını sağlamak suretiyle insanın kendini tam olarak anlamasını mümkün kılma görevini yerine getirir. Ricoeur (2009: 32) “Sembollerin yorumu yalnızca kendi kendini anlayanın ve varlığı/oluşu anlamayanın bir parçası olduğu ölçüde hermenötik diye adlandırılmaya değerdir” demektedir. Hermenötiğin bu anlamda felsefi bir disiplin ilan edilişi, bu felsefi disiplinin bir akıl felsefesine vardıracak yönünü anlamak üzere dikkatimizi yeniden sembollerin yorumuna çevirmemiz için de bir çağrıdır.

Ricoeur açısından sembol yorumuna dair en önemli husus, sembolün gerçek anlamını elde etme girişiminde tek bir yorumlama yönteminin yetersiz kalışına ilişkindir. Bu bağlamda Ricoeur’n (1970: 26-27) bir yorumlar çokluğuna işaret ettiği görülür: “Genel bir hermenötik yoktur, (kutsal kitap) yorum(u) (exegesis) için evrensel bir kanon yoktur. (...) yalnızca yorum kurallarına ilişkin farklı ve karşıt teoriler vardır.” İşte bu yorumlar çokluğu, yorumlar arasındaki çatışmanın temel nedenini oluşturur. Itao’nun da (2010: 4) dikkat çektiği gibi, onda yorumlar çokluğundan kaynaklanan bu yorum atışması, sembollerin gerçek anlamlarının üzerini örten her türlü yanılsamayı gizemden arındıran ve azaltan bir hermenötik ile sembollerin gerçek anlamlarını yeniden ele geçirerek onları eski haline getirmeye çalışan hermenötik olarak iki karşıt kutbu temsil eder. Ricoeur’n (1970: 27) bu iki karşıt kutbun hermentikteki önemi, “şüphe etmeye istekli olma, dinlemeye istekli olma” ve “kesinlik yemini, itaat yemini” düzleminde sağladığı “ifte bir motivasyon” sağlamasında yatar. Bu ifte motivasyon, sembolleri bir yandan şüpheyle yorumlamaya yol aarak bir şüphe hermentiğine diğer yandan da onları inançla yorumlamaya imkn tanıyarak bir inanç hermentiğine yola açar.

Hermenötiğin sahip olduğu bu imknlardan ilki olan şüphe hermenötiği, Ricoeur (1970: 32) açısından bir “şüphe egzersizi” olarak ele alınır. Bu şüphe egzersizinin başlangıç noktasına dair dşnmnn Ricoeur’ Descartes’ın cogitosuna yöneltmesi oldukça anlaşılırdır. Nihayetinde Ricoeur (2009: 20) için de şüphenin başlangıç noktası da bilincin kendisi, “dolaysız/doğrudan bilinç” dediği şeyin ta kendisidir. Ancak Ricoeur, kartezyen bilgi modelinin temeli olan doğrudan ya da dolaysız bilmenin öznesi olarak cogito’yu solipsist ve narsist bir özne olarak konumlar. Bu

bakış açısı, apaçık ve dolaysız görünen şeyin altında yatan biliş eyleminin, her zaman onu koşullandıran bir arka plan bağlamında gerçekleşmekte olduğunsa açık bir manifestosudur. Dolayısıyla bu, doğrudan veya mutlak bilginin imkânsızlığını ve daha da önemli olarak gerçeğin yorumdan başka bir şey olmadığını gösterebilmenin de önemli bir yoludur. Ricoeur (2009: 19) bu yolu katetebilmek üzere, anlam çokluğunu kendinin/ben'in bilgisine eklemleyerek cogito problematiğini “derinden dönüştürmeyi” amaçlar. Ricoeur (2009: 19) “refleksif felsefenin iç reformu” olarak işaret ettiği bu çabasında cogito’nun tahrip edilmiş yönlerini onarmak, onu zenginleştirmek ve derinleştirmek amacıyla “hermenötiğe yönelimi” bir zorunluluk olarak görür. Öte taraftan böylece “hermenötiğin en derin arzusu (Ricoeur, 2009: 18)” olduğunu düşündüğü şeyi de gerçekleştirmiş olur: Çifte anlamlı semantik bir yapı olarak “sembolik dili kendini anlama ile ilişkilendirme.” Sembolik dille ilişkilendirilen bu “kendini anlama” edimi, Ricoeur’de cogito’nun kendisini tam olarak kavrayabileceği tek yerin hermenötik olduğunu ortaya koyması açısından da önemlidir.

Ricoeur (2009: 275), “soyut ve içi boş bir doğru/hakikat” olarak gördüğü cogito’nun kendini tam olarak kavramasının, onun “göstergeler dünyasının tümüyle ve bu göstergelerin yorumuyla ilişkilendirilmesi” ile mümkün olacağı kanaatindedir. İşte ona göre “bu uzun dolambaçlı yol kesinlikle şüphedir (Ricoeur, 2009: 276)”. Itao da (2010: 6) bu bağlamda, şüphe hermenötiğinin cogito’nun kendini anlama iddiasını geçersiz kılması bakımından taşıdığı öneme dikkat çeker. Ricoeur’ün (2009: 20), cogito’yu temsil eden en güçlü yönlerden biri olarak gördüğü ve aynı zamanda “yanlış bilinç” olarak da işaret ettiği bu “dolaysız bilinç”in, şüphenin radarına girmesi, cogito’da onun “kendini en baştan tamamen bilme

iddiasını, narsizmini (Itao, 2010: 6)” devre dışı bırakacak önemli bir kırılma yaratır. Ricoeur’ün bu bağlamda izini sürdüğü üç düşünür, görünüşte birbirini dışlayan, Marx, Nietzsche ve Freud’tur (Ricoeur, 1970: 32); “bilincin tamamına öncelikle yanlış bilinç olarak bakmak isteyen (Ricoeur, 1970: 33)” ve “şüphenin ustası” olarak selamladığı bu üç isimdir. Ricoeur’ün (1970: 34) bu üç ismin izinde yürümesi, onların “yanlış bilinçle ilgili şüpheyile başlaması ve ardından deşifre etme tekniğine başvurmaları” ile ilgilidir. Rızvanoğlu’nun da (2016: 446) işaret ettiği gibi, dolaysız bilinç olarak Kartezyen bilinci “yanlış bilinç” olarak gören bu üç düşünürün bu bağlamda Ricoeur için önemi, Kartezyen şüphe sorununu yeniden irdeleyerek, onun bilinç anlayışında bilinçle anlamın örtüşmesi düşüncesini sorgulayacak yolu açmalarından ileri gelir. Her üç düşünürün Ricoeur için cezbedici yönü ise, bilincin genişlemesini hedeflemekte olmalarıyla ilgilidir. Bu özellikleri bakımından Ricoeur, onların şüphe hermenötiğinin geliştiricileri olduğunu düşünür.

Ricoeur’ün, şüphenin hermenötiğini aynı zamanda gizemi çözmenin hermenötiği olarak ve bu üç düşünürü de tam olarak onun uygulayıcıları olarak kavramakta olduğu açıktır. Bu hususta dikkat edilmesi gereken, şüphe hermenötiğinin sadece dolaysız bilincin yanlışlığını göstermekle yetinmediğidir. Onun daha özelde, bir gizem çözücü olarak bu yanlışlığın kendisini ortaya koyma gibi bir işlevi olduğunu da gözetmek gerekir. Dolayısıyla bu işlevi bakımından şüphe hermenötiğinin aynı zamanda, “bilinci tahrif eden, gerçek cogito’yu maskeleyen yanılsama ve önyargı katmanlarını” ortaya koyma gibi bir amacı olduğu da gözden kaçmamalıdır (Itao, 2010: 7). Bu bağlamda Ricoeur’ün dolaysız bilince, bu sahte cogito’ya yönelik giriştiği bu şüphe hermenötiğinin daha derindeki başka bir amacı daha ortaya çıkar: Cogito’nun “aynı

zamanda gerçek sembol (Ricoeur, 1974: 270)” olduğunu göstermek. Bu ifade, cogitoyu, bilinç sahibi özneyi önceden tanımlama imkânını ortadan kaldıracak gibi, sahte cogito’yu yapısökümüne uğratmanın, onun putlarının yıkımını gerçekleştirmenin yolunun, onu gerçek bir sembol olarak görmekten geçeceğini de açık kılar.

Şüphe hermenötiği bağlamında böylece Ricoeur, sembollerdeki anlamların anımsanmasını ve kurtarılmasını amaçlayan inanç hermenötiği olarak yeni bir hermenötiği daha önümüze bir imkân olarak açmış olur. Ricoeur (1970: 531), bilinçli bir şekilde şüphe hermenötiğini inanç hermenötiğinin karşısına koyar ve onu bir açıklık tavrının yanı sıra, sembollerin söylediklerini dinleme isteği ile karakterize eder. Ricoeur (1970: 28) şüphe hermenötiği ile inanç hermenötiği arasında böylesi bir ayırım yapmakla birlikte, bu inancı körü körüne bir inanç olarak tanımlamaktan da kaçınmaktadır. Ona göre bu inancın en önemli özelliği, onun eleştiriye açık, eleştirel sonrası bir inanç oluşudur; yorum yoluyla ikinci bir saflık araması olması dolayısıyla tamamıyla “rasyonel” bir inanç oluşudur (Ricoeur, 1970: 28). Ricoeur inanç hermenötiğinin işitme, hatırlama ve anlamı yeniden kurma aracınınsa bu noktada fenomenoloji olduğunu işaret ederek aynı yerde hermenötiğe ilişkin düsturunu şu şekilde açıklar: “Anlamak için inan, inanmak için anla.” Bu, açık olduğu ve Ricoeur’ün (1970: 28) kendisinin de ifade ettiği üzere, “inanmanın ve anlamının kendisinin hermenötik döngüsü”nü ifade eden de bir düsturdur. Sembolün verdiği anlamı duyan ve dinleyen bir hermenötik olarak inanç hermenötiği, özünde inanma edimiyle yönetilen bir hermenötiktir. Bu edim, yorum gerektiren sembolün, doğru, anlamlı ve değerli bir şey söylediği yönündeki bir inançla karakterize olur. Elbette ki bu inanma aynı zamanda inancın/iman etmenin de işareti

olduğundan, sembolün söylediklerine bir “itaati” de gerekli kılar (Ricoeur, 1970: 27). Ancak Ricoeur açısından bu itaatin sadece sembolün gerçek anlamını yeniden kurma, geri kazanma, onu anımsama ile ilerleme yönünde bir işleve sahip olduğu da gözden kaçmamalıdır. Dolayısıyla inancın sahip olduğu bir yön olarak itaat, onun eleştiriye açık olma vasfının üstünü örtmez; o, daha çok sembolün benimsenmesi ve değer verilmesi gereken bir hakikat olduğuna kulak vermekle ilgilidir. O halde inanç hermenötiği, sembollerin gerçek anlamlarını geri kazanmak, onları eski haline getirmek için sembollere yönelen, fakat aynı zamanda aklın süzgecini de sürekli kullanmak durumunda olan, eleştiriye açık bir çabayı da temele alan bir hermenötik olmak durumundadır.

Böylece Ricoeur şüphe hermenötiği ve onun sonucunda ulaştığı inanç hermenötiği dolayımında sadece çift anlamlı/çok anlamlı bir semantik yapı olarak sembolden gelen çağrıya kulak verdiğinde ilgisini semantik düzeyin yanında düşünömsel düzeye de yöneltmiştir. Bu düşünömsel düzey, bilincin gerçek öznesinin keşfedildiği ve sahte cogito’nun bir sembol olarak ele alınarak yapısökümüne uğratıldığı düzeydir. Bilinç felsefesinden düşünüm felsefesine geçildiği bu an, hermenötiğin anlam edinme çabasında sembolden gelen yorum çağrısı eleştirel işleviyle ilerler. İşte tam da bu uğrakta sembolden gelen yorum çağrısı sadece anlamlandırma teorisinin sınırlarını genişletmekle kalmaz aynı zamanda eleştirel işlevini kuşanarak akli da düşünüm için iş başına çağırır. O halde artık sembollerin yorumlanma sürecini sadece semantik düzey bağlamında değil, aynı zamanda bilincin gerçek öznesinin keşfedildiği, kendini anlamının ve varlığı anlamının imkânının da önümüze açıldığı bir düzey olarak anlamak gerekir. Bu ise çifte/çok anlamlı semantik bir yapı olan sembolden gelen yorum çağrısının

son kertede eleştirel, yaşamla bağ kurmuş, döngüsellik taşıyan bir akıl felsefesi olarak önümüzde durduğu anlamına gelir.

Simms'in (2003: 2) Ricoeur'ü bir kuşku filozofu değil fakat bir inanç filozofu olarak değerlendirmesi, onun dinsel inancı gereği metafiziğe ve düşünme geleneğine inanmasının yanında, bundan çok daha fazla onun düşüncenin ifade bulduğu söylem ile dile duyduğu inançtan kaynaklandığını belirtmesi önemlidir. Nitekim Simms'in bu düşüncesi, Ricoeur düşüncesinin odağına sembolü aldığı, inançtan hareketle anlamaya ve anlamadan hareketle inanmaya götüren, akıllı ve eleştiriye devre dışı kılmayan, onları gözetken felsefi bir düşünümün hermenötik bir döngüyle sonuçlanmasını dikkate alan haklı ve yerinde bir çıkarımdır. Bu bağlamda Ricoeur düşüncesinde sembol üzerine düşen görevi fazlasıyla yerine getirmiş görünür. O yoruma çağrıda bulunarak bir yandan insana anlam edinme çabasında anlamlandırma teorisinin kapsamını geliştirerek bir genişleme sağlamakta bir yandan da “felsefi refleksiyonu (Ricoeur, 1970: 38)” devreye sokarak akıl ve eleştirel düşünce çizgisinde insani varlığın kendini konumlandırmaya, yansıtmaya, kendisini anlamaya çalıştığı “araçlar, ortam ve ortam olan göstergeler (Ricoeur, 2009: 192)” açısından ona kendisini anlama çabasında da yol gösterici olmaktadır. Bu bakımdan Ricoeur felsefesinin Simms'in de (2003: 2) işaret ettiği gibi, “hem bir yaşam hem de bir okuma felsefesi” oluşu, Ricoeur'ün (2009: 32) ifade ettiği şekliyle “hermenötiğin onda felsefi bir disiplin” oluşu, onun sembolden gelen yorum çağrısına aklın ışığında eleştirel olarak yanıt verme çabasının doğal bir sonucudur denilebilir. Ricoeur'de hermenötik anlayışın akıldan ve eleştirel çizgiden ayrılmayışı ise açık olduğu üzere, onun apaçık ve dolaysız görünen biliş eyleminin, her zaman onu koşullandıran bir arka plan bağlamında

gerçekleştiğini ve bu arka planın, maskelerinin düşürülmesi gereken sembollerde gizlenen örtük veya gizli varsayımları, önyargıları veya güdülerini içerdiğini düşünmesinden kaynaklanır (Davidson, 2013: 62). Bundan ötürüdür ki onda akıl ve eleştirel çizgi, hermenötiğin anlamının dil yoluyla dolambaçlı bir yoldan nasıl dolayım lanmakta olduğunu açık kılarak, bilen in özel perspektifinin yanında tarihsel bağlamı da dikkate alarak ilerlemeyi kendine ilke edinmekte; kör inanç ve bağlanmaları ise devre dışı bırakmaktadır.

Sonuç

Ricoeur açısından bir dil varoluşu, sembolik olanın örtüsü ile örtülü olduğundan onu tek anlamlı bir yapı olarak ele almak mümkün değildir. Dildeki bu çift anlamlı/çok anlamlı semantik yapıya sembol olarak işaret eden Ricoeur, böylece ondan gelen yorum çağrısını dikkate almak suretiyle anlamlandırma teorisini genişletme yoluna gider ve sınırları genişletilmiş yeni bir dil felsefesine varır. Bu, Ricoeur düşüncesinde sembolden gelen yorum çağrısının dil felsefesine vard ıran ilk yansımasıdır. Bir başka ifade ile bu uğrak, Husserl’in *Logical Investigations*’da ortaya koyduğu anlam kuramına hermenötiğin aşılandığı aşamadır; düşünümün doğasına çifte anlam mantığının ilkelerinin dahil edilerek mantıkçının tek anlamlı dili varsayarak ortaya koyduğu sahte kanıtların lağvedilişidir; formel mantığın deyim yerindeyse yerini aşkın bir mantığa, eleştirel, yaşamla bağ kurmuş, onun *Fereud and Philosophy*’deki ifadesiyle kendisini bir “akıl felsefesine” dönüştüreceği uğraktır.

Ricoeur’ün sembol hermenötiğinin kendine özgü özelliği, kendisinin de belirttiği gibi “eleştirel düşünce çizgisinde (Ricoeur, 1967: 350)” olmasıdır. Bu, onun semantik bir düzeyin yanında

ayrıca düşünömsel bir düzeyle de sahip olması gerektiğı anlamına gelir. Bununla birlikte semantik düzeyle sınırlı kalmak ontolojiyi dile hapsetmek anlamına da geleceğinden, Ricoeur Heidegger'in *Dasein* analizinin günümüz gereksinimlerine cevap veren şekli olarak düşündüğü ve anlama ontolojisini adlandırdığı yeni bir düşünceyi devreye sokar. Böylece, düşünüm düzeyi de anlama ontolojisi kapsamında, göstergelerin anlaşılmasıyla insanın kendini anlaması arasında bir aracılık görevi üstlenmesiyle sembol hermenötiğinin sınırlarına dahil edilmiş olur. Bu dahil edilış, Ricoeur'ün bilinçle anlamın örtüşmesi sorgulamasında cogito'nun kendisini tam olarak kavrayabileceğı yerin hermenötik olduğunu kavrayarak, bilincin bu öznesini doğru kavramak adına, bu yanlış bilinci yaşamla olan bir aradalığında düşünerek eleştirmek ve böylece de bilinç felsefesi yerine bir *düşünüm felsefesini* geçirmek gerektiğı kanaatine varmasıyla mümkün olmuş görünür. Ricoeur'ün bu bağlamda amacı, Descartes'ın cogito anlayışının tersine, düşünme eylemini epistemolojik düzeyin yanında aynı zamanda ontolojik düzeyde de iş gören bir terim (cogito brisé) olarak ele alabilmektir. Ricoeur'e göre, insanın kendini ve varlığı doğru anlamasının tek yolu bundan geçmektedir. Bu doğrultuda Ricoeur, cogito'ya dair yeni ve daha doğru bir anlam elde etme çabasında sembol hermenötiğine başvurarak onu, daha sonra zaten bunu kendisinin de teyit edeceği gibi, bir sembol olarak görmekle işe başlar. Cogito'nun bir sembol olarak görülmesi, onun göstergeler dünyasının tümü ve onların yorumuyla ilişkilendirilmeye açık hale geldiğı anlamına gelir; ki bu da şüphenin uzun ve dolambaçlı yoluna girilmesi gereksinimini doğurur.

Şüphe hermenötiğı dolayımında Ricoeur, cogito'yu yanlış bir bilinç haline getiren yanılsama ve önyargıları ortaya koymak

suretiyle bu dolaysız bilincin yanlışlığını açıkça sergiler. Ricoeur'ün şüphe hermenötiği adını verdiği bu uğrak, cogito'nun ve bu dolaysız bilincin kurduğu tüm anlamların bir yapısöküm aşamasıdır. Ancak Ricoeur'ün, hermenötiği felsefi bir etkinlik olarak kavradığı anımsandığında ve felsefeyi felsefe yapan etkinliğin, onun asıl meyvesinin, taşıdığı asıl değerin analizden sonra gelen bir sentez; yapısökümden sonra gelen eleştirel bir düşünüm olduğu da gözetildiğinde onun şüphe hermenötiğinin sonunda varılan noktaya dikkat kesilmek gerekir. Nitekim bu aşama, Davidson'ın (2013: 62) Gianni Vattimo'dan ödünç aldığı bir terim olan “nihilist mesleğinin”, yani gerçeğin maskesini düşürdükten sonra bilginin olanağını ve onları vareden anlamları yeniden kurma çabasının devreye girmesini beklediğimiz bir aşamadır. Dolayısıyla şüphesiz ki, aklın kendisinin göreve davet edildiği, eleştiriye açık olunması gereken de bir uğrağa karşılık gelmektedir. Ancak Ricoeur, şüphe hermenötiğinin sonunda hermenötik kavrayışı açısından elde ettiği bu yeni imkâna “inanç” hermenötiği olarak işaret ettiğinde, okuyucu bu yöndeki bir beklentinin karşılanmayacağı yönünde aceleci bir sonuçtan da kaçınmalıdır. Çünkü anlamı yeniden kurmakla mükellef kılınmış görünen bu inanç hermenötiğindeki “inanç”, eleştiriye açık, eleştiri sonrası bir inanç olmakla, yorum yoluyla elde edilmek istenen bir saflığa işaret etmesi açısından, tamamıyla “rasyonel” olan, aklın da sürekli onunla birlikte iş göreceği bir inançtır. Bu inanç, fenomenoloji ile birlikte çalışarak, aklın sembollerin gerçek anlamlarını yeniden kurma işlevinde onlara gereken önem ve değerin verilmesi hususunda bizi sürekli uyarmakla görevlidir. Anlamak için inanmayı, inanmak içinse anlamayı benimseyen Ricoeur böylece, sembollerden yola çıkarak, semantik düzey ile

düşünümsel düzeyi eleştirel bir düzlemde bir araya getirmek suretiyle, hermenötik bir döngü yaratmayı mümkün kılmıştır.

İşte bu hermenötik döngünün merkezinde duran “sembol”, yaptığı yorum çağrısıyla bir yandan anlamlandırma teorisinin çerçevesini genişletmekte ve bir dil felsefesine vardırmakta, öte yandan da bu yolla, felsefi bir düşünmeye çağrıda bulunarak, şüpheyile yola koyulan ve oradan inanca ulaşan ama asla aklın ve eleştirel çizginin düzleminden ayrılmayan, özünde kendini anlamayı amaçlayan felsefi bir girişime yol açmaktadır. Ricoeur’de onun bu işlevselliğini bizce de dil felsefesinin “dil yoluyla felsefe yapmanın” önünü açması olarak okumak gerekir. Bu husustaysa dikkat edilmesi gereken, bu felsefenin inancı pekiştirmek gibi bir art alana sahip olsa da spekülâtif değil, aksine “rasyonel”, “akılsal” bir çizgide olduğudur.

Kaynaklar

Abel, O. & Pore , J. (2011). *Ricoeur S zli  *. ( ev. Atakan Altınörs). İstanbul: Say Yayınları.

Davidson, S. (2013). Ricoeur’s Later Thought, From Hermeneutics to Translation and Back Again. *Philosophy Today*. 57 (1), 61-71.

Gemuhluoğlu, Z. (2008). Metaforların Kognitif  zeriklerinin Felsefe ve  iir Açısından  ncelenmesi. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 34 (1), 121-144.

Grondin, J. (2015). Ricoeur’s Long Way of Hermeneutics. *The Routledge Companion to Philosophical Hermeneutics*. (Ed. H. H. Gander & J. Malpas. London & New York: Routledge.

Ihde, D. (1974). Introduction to Ricoeur. *The Conflict of Interpretations: Essay in Hermeneutics*. (Ed. Don Ihde). Evanston: Northwestern University Press.

Itao, A. D. S. (2010). Paul Ricoeur’s Hermeneutics of Symbols: A Critical Dialectic of Suspicion and Faith. *Kritike An Online Journal of Philosophy*. 4 (2), December, 1-17.

Jervolino, D. (2004). La question de l’unité de l’oeuvre de Ricoeur a la lumière de ses derniers développements, Le paradigme de la traduction. *Archives de Philosophie*. 4 (67), 659-668.

Lakoff, G. & Johnson M. (2010). *Metaforlar Hayat, Anlam ve Dil*. ( ev. Gökhan Yavuz Demir). İstanbul: Paradigma.

R zvano lu, E. (2019). Paul Ricoeur. *Felsefe Tarihi III, XX. Yüzyıl Filozofları*. (Ed. Kadir    en). Bursa: Sentez Yayıncılık, 442-465.

Ricoeur, P. (1967). *The Symbolism of Evil*. (Trans. Emerson Buchanan). Baston: Beacon Press.

Ricoeur, P. (1970). *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretations*. (Trans. Denis Savage). New Haven: Yale University Press.

Ricoeur, P. (1974). *The Conflict of Interpretations: Essay in Hermeneutics*. (Ed. Don Ihde). Evanston: Northwestern University Press.

Ricoeur, P. (1980). *Existence and Hermeneutics, Contemporary Hermeneutics as a Method, Philosophy, and Critique*. (Trans. K. MacLaughlin). (Ed. J. Bleicher). London: Routledge & Kegan Paul.

Ricoeur, P. (2009) *Yorumların Çatışması, Hermenoytik Üzerine Denemeler, Birinci Cilt*. (Çev. Hüsamattin Arslan). İstanbul: Paradigma.

Ricoeur, P. (2020). *Yorum Teorisi, Söylem ve Artı Anlam*. (Çev. Gökhan Yavuz Demir). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Simms, K. (2003). *Paul Ricoeur*. London & New York: Routledge.

Varlık, S. (2020). *Paul Ricoeur'de Temellük ve Tahayyül*. İstanbul: Alfa.

