



Kutadgubilig

FELSEFE – BİLİM ARAŞTIRMALARI

PHILOSOPHY – SCIENCE RESEARCH

43

Haziran 2021

ISSN: 1303-3387

KUTADGUBİLİĞ

Felsefe – Bilim Araştırmaları
Philosophy – Science Research
Sayı: 43, Haziran 2021
(Altı ayda bir yayımlanır.)
ISSN: 1303-3387

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

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

Yayın Yönetmeni / Editor in Chief

ŞABAN TEOMAN DURALI

Editör / Editor

AYHAN BIÇAK

Yayın Kurulu / Editorial Board

Abderezak Belagrouz (University of Sétif 2, Cezayir)	Sergey Malenko (Novgorod Devlet Üniversitesi, Rusya Federasyonu)
Ayhan Bıçak (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)	Nebi Mehdiyev (Trakya Üniversitesi, Türkiye)
Nihal Petek Boyacı Gülenç (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Türkiye)	Ferid Muhiç (Aziz Kril Metodi Üniversitesi, Makedonya)
Yaylagül Ceran (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Türkiye)	Andrey Nekita (Novgorod Devlet Üniversitesi, Rusya Federasyonu)
Cengiz Çakmak (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)	Erhard Oeser (Viyana Üniversitesi, Avusturya)
Emre Dağtaşoğlu (Trakya Üniversitesi, Türkiye)	Jose Carlos Brandao Tiago de Oliveria (Euora Üniversitesi, Portekiz)
Hans Daiber (Mainz Üniversitesi, Almanya)	Murad Omay (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Aysel Demir (Kırıkkale Üniversitesi, Türkiye)	Jamil Ragep (McGill Üniversitesi, Kanada)
Şaban Teoman Duralı (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)	Stanley Salthe (Binghamton Üniversitesi, ABD)
İhsan Fazlıoğlu (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Türkiye)	Cahid Şenel (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Özgüç Güven (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)	Oktay Taftalı (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Türkiye)
Arzu İbişi Temelli (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)	Ali Utku (Atatürk Üniversitesi, Türkiye)
İsmail Kara (Marmara Üniversitesi, Türkiye)	Saniye Vatansever (Bilkent Üniversitesi, Türkiye)
M.Cüneyt Kaya (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)	Ernest Wolf-Gazo (Amerikan Üniversitesi, Mısır)

Sahibi ve Yazı İşleri Müdürü

Dergâh Yayınları A.Ş. adına
Asım Onur ERVERDİ

Yazışma Adresi

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

Web Sayfası

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

Satış, Abone

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

Baskı

Ana Basım Yayın Gıda İnş. Tic. A.Ş.
Mahmutbey Mah. Devekaldırımı Cad.
2622 Sok. No: 6/13 Bağcılar/İstanbul
0212 446 05 99

Yurtiçi abonelik bedeli

Yıllık 2 sayı, 50 TL

Kurumlar için abonelik bedeli

Yıllık 2 sayı, 100 TL

Yurtdışı abonelik bedeli

Yıllık 2 sayı, 80 ABD Doları

Abonelik için hesap numaraları

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

Posta Çeki Hesabı: 6115869

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

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

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

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

Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları, 2002 yılından itibaren yayımlanmakta olan akademik ve hakemli bir felsefe dergisidir. 2002-2015 yılları arasında yılda iki defa yayımlanmış olan *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 2016-2018 yılları arasında Mart, Haziran, Eylül ve Aralık aylarında yılda dört sayı olacak şekilde yayımlanmıştır. 2018 yılından itibaren Mart ve Eylül aylarında olmak üzere yılda iki sayı yayımlanmaya devam eden *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 2021 yılından itibaren Haziran ve Aralık aylarında yayımlanacaktır.

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

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

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

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

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

Kutadgubilig Philosophy-Science Studies (the Blissful Wisdom) is an academic and refereed philosophy periodical being published since 2002. It was being published twice a year between 2002 and 2015; however from 2018 on, it has been published four times a year, on March, June, September, and December. Starting from 2018, *Kutadgubilig Journal of Philosophy-Science Research* was being published in March and September. In 2021, we will be publishing our issues in June and December.

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

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

FAHRİ ALPYÜRÜR

Clausewitz ve Hegel'in Savaş Düşünceleri Üzerine Bir İnceleme
A Study on Clausewitz and Hegel's Thoughts of War

11

HÜSEYİN AYDOĞAN

Epagoge'den Episteme'ye: Sezgisel Kavrayış
From Epagoge to Episteme: Intuitive Conception

35

MUZAFFER GÜL

Bilim ve İktidar İlişkisi: Manhattan Projesi Örneği
The Relationship Between Science and Power:
The Example of the Manhattan Project

53

PEYAMİ SAFA GÜLAY

Derrida'nın Hz. İbrahim Okuması: Derrida'nın Derridacı Bir Eleştirisi
Derrida's Reading of Hz. Ibrahim: A Derridean Critic of Derrida

81

DİLEK TIĞLIOĞLU KAPICI

Şeyh ve Feylesof: Modern Mistisizmin Erken Cumhuriyet Dönemindeki
Yansımaları ve Rıza Tevfik
Sheikh And Philosopher: Reflections of Modern Mysticism in the Early
Republican Period And Rıza Tevfik

95

SİBEL KİRAZ

Walter Benjamin'in Şiddet Sorununa Çözümü: *Yeni Tarih Anlayışı*
Walter Benjamin's Solution to Violence: *New Understanding of History*

115

FATMA ZEHRA PATTABANOĞLU - TUBA UYMAZ

Modern Bilimsel Metodolojinin Temellerini İbnü'l Heysem'de Aramak
Searching the Fundamentals of the Modern Scientific Methodology in
Ibn Al-Haytham

141

ABDULLAH ANIL YÜCESOY - HALİS ÖZERK

Yaşama Verilen Anlamlar Bağlamında Psikoterapi Kuram ve
Yaklaşımlarının Değerlendirilmesi
Evaluating the Theories and the Approaches of Psychotherapy Based on the
Meanings Given to Life

167

RESUL YÜKSEL
Wittgensteinci Din Dili Analizine D. Z. Phillips'in Ontolojik Tahlili
Ontological Analysis of D. Z. Phillips to Wittgensteinian
Analysis of Religious Language
193

HOCAYA VEFA OBITUARY

GÜNCEL ÖNKAL
Prof. Dr. A. Gülnihal Küken: Eğitimin Felsefesine Adanmış Bir Yaşam
223

KİTAPİYAT BOOK REVIEW

TUĞBA EKİNCİ
Kimlik, Tanınma Mücadelesi ve Şarkiyatçılık: Edward Said'in İzinde
231

SİNAN KILIÇ
Ulus ve Harabeleri: Yunanistan'da Antikite, Arkeoloji ve Ulusal İmgelem
237

ORKHAN VALİYEV
Bir Bilme Teorisi
243

MUSA YANIK
Bir Bilme Teorisi
247

Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi
Etik İlkeler ve Makale Formatı
251

EDİTÖR'ÜN NOTU

Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi'nin Haziran 2021 tarihli 43. sayısı, dördü kitabiyat, biri hocaya vefa bölümünde olmak üzere toplam on dört yazıdan oluşmaktadır.

Fahri Alpyürür, “*Clausewitz ve Hegel'in Savaş Düşünceleri Üzerine Bir İnceleme*” başlıklı makalesinde, Clausewitz'in neden bir politik düşünür olarak kabul edilmesi gerektiğini konu edinmekte, Clausewitz ile diğer politik düşünürler arasındaki düşünsel benzerliklerin üzerinde durmaktadır. Alpyürür'e göre Clausewitz, politik bir düşünür olarak savaş hakkında özgün fikirler öne sürmüştür.

Hüseyin Aydoğan, “*Epagoge'den Episteme'ye: Sezgisel Kavrayış*” adlı çalışmasında, Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'inden yola çıkan bir tartışma açmaktadır. Aydoğan, tartışmanın odağındaki kavrama sezgisel kavrayış karşılığını önererek yeni bir yorum getirmeye çalışmaktadır.

“*Bilim ve İktidar İlişkisi: Manhattan Projesi Örneği*” isimli makalesinde Muzafer Gül, bilgi ile güç, bilim ile iktidar arasındaki ilişkiyi ele almaktadır. Gül, bilim ve iktidar ilişkisini Manhattan Projesi üzerinden tartışmayı ve kapitalist üretim biçiminin oluşturduğu iktidar yapısının, bilimi kontrolü altına alarak onu hem toplumsal niteliklerinden sıyrılmış bir metaya hem de toplumları tehdit eden bir araca nasıl dönüştürdüğünü açıklamayı hedeflemektedir.

Peyami Safa Gülay, “*Derrida'nın Hz. İbrahim Okuması: Derrida'nın Derridacı Bir Eleştirisi*” adlı makalesinde, Derrida'nın Hz. İbrahim kıssasına yönelik görüşlerini irdelemiştir. Gülay, Derrida'nın kıssa yorumunda kendi düşüncesine has hassasiyetten taviz verdiği sonucuna ulaşmıştır.

“*Şeyh ve Feylesof: Modern Mistisizmin Erken Cumhuriyet Dönemindeki Yanlışları ve Rıza Tevfik*” makalesinde Dilek Tıglioğlu Kapıcı, Bergsonculuğun Türk düşüncesine girişinde Rıza Tevfik'in rolü üzerinde durmaktadır. Kapıcı'nın çalışmasında, Rıza Tevfik'in okuyucularına ansiklopedist bir anlayışla bilgi vermekten öte, felsefe tarihindeki temel ontolojik ve epistemolojik sorulara değindiği ve doğu ile batı felsefesini sentezleme çabasında olduğu iddia edilmektedir.

Sibel Kiraz, “*Walter Benjamin'in Şiddet Sorununa Çözümü: Yeni Tarih Anlayışı*” adlı makalesinde, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* ve *Tarih Kavramı Üzerine* metinlerini odağına alarak, Benjamin'in şiddet sorununa çözüm olarak sunduğu, geleneksel tarih anlayışını ters yüz eden tarih anlayışını sorgulamaktadır. Kiraz'a göre Benjamin, geleneksel tarih anlayışına alternatif, şiddet içermeyen bir tarih anlayışı yapılandırmış, tarih alanına metodoloji bakımından güçlü bir katkı sunmuştur.

Fatma Zehra Pattabanoğlu ve Tuba Uymaz'ın birlikte kaleme aldığı “*Modern Bilimsel Metodolojinin Temellerini İbnü'l Heysem'de Aramak*” adlı yazıda, İbnü'l Heysem'in bilimsel yaklaşımı gözlem, test etme, karşılaştırma, eleştirme, tümeva-

rım, tündengelim, öncülleri ve ilkeleri yeniden gözden geçirme, delile dayanma, sonuçları ön yargıdan uzak biçimde değerlendirme vb. metotlar çerçevesinde teorik ve pratik sonuçları bakımından tartışılmıştır. Yazarlar incelemeleri sonucunda, İbnü'l Heysem'in modern bilimsel yaklaşımın öncüsü olarak anılması gerektiğine hükmetmektedirler.

Abdullah Anıl Yücesoy ve Halis Özerk'in beraber yazdıkları “*Yaşama Verilen Anlamlar Bağlamında Psikoterapi Kuram ve Yaklaşımlarının Değerlendirilmesi*” makalesinde, psikoterapi kuram ve yaklaşımları belli bir açıdan incelenmektedir. Söz konusu kuramların yaşamın anlamına dair görüşleri yazarlar tarafından incelenerek özetlenmiştir.

“*Wittgensteinci Din Dili Analizine D. Z. Phillips'in Ontolojik Tahlili*” başlıklı makalede Resul Yüksel, Phillips'in dil oyunları teorisine yorumlarını incelemektedir. Din dilinin yapısını tartışan Yüksel, dini iddiaların doğruluğunun ve gerçekliğinin, metafiziksel analizle değil din dili oyununu paylaşan dindarların pratiklerinin analiz edilmesiyle ortaya çıkartılabileceğini düşünmekte ve kültürün belirleyiciliğine vurgu yapmaktadır.

Geçen sayımızdan itibaren açtığımız ‘Hocaya Vefa’ başlığında, 2020 yılının Haziran ayında vefat eden, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nün ve Eğitim Fakültesi'nin değerli hocası Prof. Dr. Gülnihal Küken'e yer verilmiştir. Küken'in öğrencilerinden Güncel Önkal, hocasının felsefe ve eğitim anlayışını çalışmalarının eşliğinde değerlendirdi.

Kitabiyat bölümümüzde dört eleştiri yazısı bulunmaktadır. Fırat Mollaer'in *Kimlik, Tanınma Mücadelesi ve Şarkiyatçılık: Edward Said'in İzinde* kitabını Tuğba Ekinci inceledi. Yannis Hamilakis'in *Ulus ve Harabeleri* başlıklı çalışmasına ise Sinan Kılıç eleştirel bir okuma getirdi. Bu sayımızda Nebi Mehdiyev'in çalışması *Bir Bilme Teorisi* üzerine iki değerlendirme bulunmaktadır. Aynı eseri iki farklı açıdan okumanın örnekleri olan bu değerlendirmeleri Orkhan Valiyev ve Musa Yanık kaleme aldı.

Yeni sayımızda yeni konularla buluşmak dileğiyle.

EDITORIAL NOTE

Kutadgubilig Journal of Philosophy-Science Research's issue 43 dated June 2021 consists of fourteen essays, four of which are book reviews and one of it is an obituary.

Fahri Alpyürür, in his essay titled “*A Study on Clausewitz and Hegel's Thoughts of War*” demonstrates why Clausewitz should be considered as a political thinker and to explain what are the intellectual similarities between Clausewitz and other political philosophers. According to Alpyürür Clausewitz, as an important political philosopher, put forward original thoughts about war.

Hüseyin Aydoğan, in his study named “*From Epagoge to Episteme: Intuitive Conception*” leads a discussion which sets out from Aristotle's *Posterior Analytics*. Aydoğan intends a new interpretation, proposing “intuitive conception” for the term at the center of the discussions.

The essay by Muzaffer Gül called “*The Relationship Between Science and Power: The Example of the Manhattan Project*” dicusses the relationship between knowledge and power, and between science and power. The article aims to discuss the relationship between science and power by the example of the Manhattan Project, and account how the power which was constituted by the capitalist mode of production brought science under its control and transformed it into a commodity, leaving its social qualities, and furthermore making it a tool of war threatening societies.

Peyami Safa Gülay, in his essay called “*Derrida's Reading of Hz. Ibrahim: A Derridean Critic of Derrida*” analyses Derrida's views on the parable of Hz. Ibrahim. Ultimately, he concludes that in his reading of this parable, Derrida compromises the particular sensitivity in his thought.

“*Sheikh And Philosopher: Reflections of Modern Mysticism in the Early Republican Period And Rıza Tevfik*” is the essay written by Dilek Tıǧlıoǧlu Kapıcı. In this article the role of Rıza Tevfik in the introduction of Bergsonism into Turkish intellectual life has been tried to be emphasized. In the work by Kapıcı, it is suggested that Rıza Tevfik touched on fundamental ontological and epistemological questions in the history of philosophy, rather than simply informing his reader with an “encylopedist” approach as supposed and an effort to synthesize eastern and western philosophy.

Sibel Kiraz, in her essay called “*Walter Benjamin's Solution to Violence: New Understanding of History*” questions Benjamin's two works proposed by him as a solution to violence, *Zur Kritik der Gewalt* and *Über den Begriff der Geschichte*, with an aim to analyze his understanding of history which turns the traditional history understanding upside down.

In the work written by Fatma Zehra Pattabanoğlu and Tuba Uymaz, “*Searching the Fundamentals of the Modern Scientific Methodology in Ibn Al-Haytham*”, the scientific approach of Ibn al-Haytham was discussed within the frame of methods such as, observation, testing, comparison, criticism, induction, deduction, reviewing premises and principles, relying on evidence, evaluating the results as prejudice-free etc. in terms of theoretical and practical results. Thus, it was concluded that Ibn al-Haytham deserves to be called the “pioneer of the modern scientific approach”.

“*Evaluating the Theories and the Approaches of Psychotherapy Based on the Meanings Given to Life*” is the essay written by Abdullah Anıl Yücesoy and Halis Özerk. It evaluates psychotherapy theories and approaches from a certain perspective. The authors analyze and summarize those theories in the context of the meanings given to life.

The essay titled “*Ontological Analysis of D. Z. Phillips to Wittgensteinian Analysis of Religious Language*” by Resul Yüksel, evaluates the comments of Phillips on the theory of language game. Yüksel, arguing on language of religion, thinks that the truth and authenticity of religious claims can be revealed not by metaphysical analysis, but by analyzing the practices of religious people who share religious language game and emphasizes the decisiveness of culture in this respect.

The “Obituary” title we opened in our last issue, presents the esteemed scholar of Istanbul University Philosophy Department and Faculty of Education, Prof. Dr. Gülnihal Küken, who passed away in June 2020. Güncel Önköl, a student of Küken evaluates her conception of philosophy and education in the light of her works.

Our Book Review section includes four reviews. Tuğba Ekinci reviewed Fırat Mollaer’s book *Kimlik, Tanınma Mücadelesi ve Şarkiyatçılık: Edward Said’in İzinde* Sinan Kılıç made a critical reading on *Ulus ve Harabeleri* by Yannis Hamilakis. This issue also contains two reviews on Nebi Mehdiyev’s work *Bir Bilme Teorisi*. The essays written by Orkhan Valiyev and Musa Yanık are examples of two different perspectives brought to a single work.

With the hope to meet in further issues.

CLAUSEWITZ VE HEGEL'İN SAVAŞ DÜŞÜNCELERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME*

Fahri Alpyürür**

A STUDY ON CLAUSEWITZ AND HEGEL'S THOUGHTS OF WAR

ÖZ

Bu makale, Prusyalı bir general ve düşünür olan Carl von Clausewitz'in savaş düşüncesini felsefî yönleriyle ele almayı amaçlamaktadır. Clausewitz, başarılı bir general olmasının yanı sıra, sahip olduğu savaş düşüncesiyle, politik felsefe açısından önemli bir düşünürdür. Özellikle, Clausewitz ve Hegel'in savaş düşünceleri arasındaki benzerlik dikkat çekicidir. Her iki düşünür de savaşı; devletler arasında, politik, sosyolojik ve psikolojik yönleri olan kaçınılmaz bir eylem olarak görmektedir. Clausewitz, bir asker olmasına rağmen, savaşı düşünürken yalnızca deneyimlerinden değil aynı zamanda farklı teorilerden de yararlanmaktadır. Çalışmamızın temel amacı, Clausewitz'in neden bir politik düşünür olarak kabul edilmesi gerektiğini ve Clausewitz ile diğer politik filozoflar arasındaki düşünsel benzerliklerin neler olduğunu açıklamaktır. Bu amaç doğrultusunda yaptığımız çalışmamız, Clausewitz'in önemli bir politik düşünür olarak savaşa ilişkin özgün fikirler ileri sürdüğünü göstermektedir. Aynı zamanda, bu çalışmamızdan hareketle, Clausewitz'in savaş düşüncesinin, Machiavelli ile başlayıp Hobbes ile şekillenen, sonrasında ise Rousseau ve Hegel ile hukukî dayanakları

* Bu makale, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı'nda, Doç. Dr. M. Ertan Kardeş danışmanlığında, 2020'de tamamlanan *Politik Felsefe Açısından Carl von Clausewitz'in Savaş Düşüncesi* başlıklı yüksek lisans tezinin ilgili bölümlerinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

** Doktora öğrencisi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, e-mail: falpyurur@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-0059-9135. Yazı Türü: Araştırma Makalesi. Yazı geliş tarihi: 26.03.2021; kabul tarihi: 29.04.2021.

oluşturulan politik-realist düşünce hattı üzerinde değerlendirilmesi gerektiği anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Politik Felsefe, Clausewitz, Hegel, Savaş.

ABSTRACT

This article aims to discuss a Prussian general and thinker Carl von Clausewitz's thought of war philosophically. Besides "being a successful general, Clausewitz is a significant thinker in terms of political philosophy with the war his thought of war. Specially, the similarity between Clausewitz and Hegel's thoughts of war is salient. Both thinkers consider war as an inevitable act between states which holds political, sociological, and psychological aspects. Although Clausewitz is a soldier when he thinks about war, he has been utilized different theories rather than only relying on his previous experiences. The primary purpose of our study is to demonstrate why Clausewitz should be considered as a political thinker and to explain what are the intellectual similarities between Clausewitz and other political philosophers. Our study for this purpose shows that Clausewitz, as an important political philosopher, put forward original thoughts about war. At the same time, based on our study, it is understood that Clausewitz's thought of war should be evaluated on the political-realist line of thought, which started with Machiavelli, shaped with Hobbes, and then formed legal bases with Rousseau and Hegel.

Keywords: Political Philosophy, Clausewitz, Hegel, War.

Giriş

Politik ve askerî açıdan Avrupa'nın en çalkantılı dönemlerinden biri olan XIX. yüzyılda yaşamış Prusyalı general ve düşünür Carl von Clausewitz (1780-1831), günümüzde yalnızca askerî araştırmaların değil, politik felsefenin de üzerinde durduğu önemli bir teorisyendir. Politik felsefe Clausewitz ile neden ilgilenmektedir? Clausewitz hangi sebeplerle bir düşünür olarak kabul edilmektedir? Clausewitz ve Hegel (1770-1831), savaş düşünceleri açısından nasıl benzerliklere ve farklılıklara sahiptir? Çalışmamız bu sorulara verilecek yanıtlar etrafında şekillenecektir.

Yaşadığı dönemde Prusya'nın belirli çevrelerinde entelektüel, disiplinli ve başarılı bir general olarak tanınan Clausewitz, yaşamının merkezinde bulunan savaşa dair felsefî bir soruşturmayı zorunlu görmüştür. Clausewitz, bu görüşü doğrultusunda etkin askerlik yaşamı boyunca birçok gözlemlerde bulunmuş, edindiği deneyimlerden ve çağının sunduğu düşünsel imkânlardan yola çıkarak savaşa ilişkin birçok yazı kaleme

almıştır. Clausewitz'in başyapıtı olan ve günümüzde savaş düşüncesinin kurucu metinleri arasında gösterilen *Savaş Üzerine (Vom Kriege, 1832)*, onun savaş düşüncesini tüm açıklığıyla ortaya koymaktadır.

Savaş Üzerine, Clausewitz'in sağlığında tamamlanamamış, onun yaşamını yitirmesinin ardından eşi Marie von Clausewitz [Brühl] (1779-1836) tarafından kısa bir önsöz eklenerek yayımlanmıştır. Clausewitz'in savaşa ilişkin düşünceleri, hem çalışmasını sağlığında tamamlayıp yayımlayamaması hem de çevresinde savaşa kendisi gibi bir "mesele" olarak yaklaşan ve savaş hakkında felsefi bir tartışma yürütebilecek kimse olmaması sebebiyle anlaşılamamıştır. Bu nedenle Clausewitz'e ilişkin yapılan ilk çalışmalar, onun askerî yönüne odaklanmaktadır. *Savaş Üzerine* ise yalnızca onun kişisel notlarından ibaret görülmüştür. Böylece Clausewitz'in düşünceleri, politik felsefe açısından oldukça geç bir dönemde incelenmeye başlanmıştır. Özellikle XX. yüzyılda Clausewitz'in düşünsel etkisi artmış ve yalnız Avrupa'da değil Asya ve Amerika'da da okunan ve üzerine tartışılan biri olmuştur. Clausewitz'in savaş düşüncesi, kendisine Almanya ve Fransa'dan, Rusya ve Çin'e kadar uzanan geniş bir etki alanı oluşturmuştur.

Politik felsefenin Clausewitz'e olan ilgisi birçok sebebe dayanmaktadır. Bu sebeplerden ilki, savaşın çağımızda yaşadığı değişimle birlikte büründüğü yeni hâldir. Bu değişim, savaşın tek başına anlaşılıp incelenmesini imkânsız kılmaktadır. Bilinen tanımından oldukça uzaklaşan ve sınırlarını genişleterek kendine yeni alanlar açan savaşın yeniden yorumlanması için, politik felsefenin de kendisine yeni dayanak noktaları bulması gerekmektedir. Bu nedenle Clausewitz, hem savaşla hem de diyalektik düşünceyle bağı bulunan bir teorisyen olarak, bize karşılaştığımız bu yeni tanımlama sorununun çözümüne ilişkin ipuçları vermektedir. İkincisi, Clausewitz'in politikayı önceleyen bir asker olmasıdır. Clausewitz, bu özelliğiyle yalnızca çağdaşlarından değil öncellerinden de ayrılmaktadır. Clausewitz'in savaşı, politikanın başka araçlarla devamı olarak görmesi onun savaş düşüncesini anlamak için önemli bir noktadır. Clausewitz, savaşı her zaman politikanın bir aracı olarak görmüş ancak hiçbir zaman onu hafife almamıştır. Clausewitz'in savaş düşüncesi her koşulda politikayı öncelemek üzerine kuruludur. Bu bakımdan Clausewitz, savaşın öncelendiği ve artık politikadan ayrı bir olgu olarak ele alınıp sürdürülmeye devam edildiği çağımızda, politik felsefenin savaş-felsefe ilişkisine dair araştırmaları içerisinde önemli bir uğraktır. Üçüncü ve son sebep ise doğrudan Clausewitz'in politik felsefeyle olan ilişkisidir. Clausewitz'in, yapıtında ortaya koyduğu düşünceleri, dönemindeki birçok Alman entelektüelinin sahip olduğu gibi Kantçı bir bakış açısıyla okumak güçtür. Onun argüman kurma biçimi ve görüşlerini oluşturduğu süreç, Hegel'in diyalektik süreciyle benzerlik göstermektedir. Çağdaş olmaları, akla Clausewitz'in Hegel'den etkilenme olasılığını getirir de elimizde görüştüklerine, mektuplaştıklarına ya da birbirlerini okuduklarına ilişkin bir bilgi bulunmamaktadır. Bu durum, politik felsefenin Clausewitz'e duyduğu ilgiyi artırmaktadır. Bir general olan Clausewitz'in aynı zamanda bir düşünür olarak tanımlanması da bu olguya dayanmaktadır.

A. Clausewitz ve Hegel Öncesinde Savaş: Machiavelli, Hobbes ve Rousseau

Savaş, ilk kez Niccolò Machiavelli (1469-1527) ile birlikte, teolojik paradigmanın dışında, entelektüel bir çerçeve içerisinde tartışılmaya başlanmış ve politik felsefenin bir sorunu olarak görülmüştür. Machiavelli'nin bu düşünsel hamlesi, savaşı yalnızca politik felsefenin içerisine dahil etmekle kalmamış, aynı zamanda politik felsefede de savaş-felsefe ilişkisine dair bir ilgi uyandırmıştır. Machiavelli'ye göre devlet, ancak savaşla var olur. Savaş hâli, olağan durumdur. İstisna olan barıştır. Bu nedenle hükümdar, hem savaş sanatına hâkim olmalı hem de barış hâlinde bile savaştan başka bir şey düşünmemeli ve yalnızca onunla ilgilenmelidir. Çünkü bir hükümdarın başarısı savaşlarda gösterdiği başarıyla ölçülmektedir.¹ Hükümdarın savaşta başarısız olması, iktidarını yitirmesine sebep olabilir. Machiavelli'ye göre savaş, politik bir eylem olup hükümdarın belirlediği sınırlar içerisinde gerçekleşmektedir. Machiavelli, savaşta zafer kazanabilmeyi genel olarak üç koşula bağlamaktadır. Koşullardan ilki ve en önemlisi, yurttaşlardan kurulu bir ordudur. Çünkü Machiavelli'ye göre yurttaş askerler, sahip oldukları yurtseverlikleri sayesinde, paralı askerlere kıyasla daha iyi savaşmaktadır.² İkincisi, yalnızca hükümdarın değil, emrindeki generallerin de savaş sanatını iyi bir şekilde bilmesi ve uygulamasıdır.³ Üçüncü koşul ise, ordunun niteliğidir. Piyade ağırlıklı bir ordu, hem yönetim kolaylığı hem de hızlı sevk kabiliyeti ile süvari ağırlıklı bir ordudan daha niteliklidir.⁴

Thomas Hobbes (1588-1679) ise Machiavelli'den farklı olarak, savaş düşüncesini daha geniş bir alan içerisinde değerlendirmekte ve doğa durumunu “herkesin herkese karşı savaşı” (bellum omnium contra omnes) olarak tanımlamaktadır. Üstelik Hobbes'a göre bir savaşın varlığından söz edebilmek için o savaşın olasılığı dahi yeterlidir.⁵ Böyle bir durumda, bu savaş hâlinin verdiği güvensizlikten kurtulmak isteyen insanlar bir araya gelerek devleti kurmuş ve savaş hakkının da içerisinde bulunduğu tüm haklarını, düzen ve adaleti sağlamakla sorumlu tuttıkları egemenin şahsında devlete devretmişlerdir. Hobbes'a göre egemen, savaşı hem içeriye hem de dışarıya karşı bir güç olarak kullanabilmektedir.⁶ Egemen, özellikle içeride görülen ve bir iç savaşa yol açabilecek tehlikelere hızla müdahale etmelidir. Çünkü Hobbes, bir iç savaşı dış savaştan daha tehlikeli bulmaktadır. Hobbes'a göre devletler her zaman doğa durumunda, yani savaş hâlinindedir. Ancak bir iç savaş, devletin tüm dengesini

¹ M. Ertan Kardeş, *Yönsüzleşmiş Savaşlar: Politik Felsefenin Bir Sınır Meselesi Olarak Savaş Dair*, İstanbul: Pinhan, 2019, s. 56-59.

² Niccolò Machiavelli, *Hükümdar*, çev. N. Adabağ, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür, 2015, s. 46-52.

³ Niccolò Machiavelli, *Hükümdar*, s. 56-59.

⁴ Niccolò Machiavelli, *Savaş Sanatı*, çev. A. Tolga, İstanbul: Say, 2018, s. 63-65.

⁵ Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. S. Lim, İstanbul: Yapı Kredi, 2016, s. 101.

⁶ Thomas Hobbes, *The Elements of Law: Natural and Politic*, Cambridge: Cambridge University, 1928, s. 62.

bozup medenileşme sürecinde elde edilen tüm kazanımların yitirilmesine ve insanların tekrar doğa durumuna dönmeye yol açabilir. Bu nedenle, egemenin başarısı, iç savaş olasılığını ortadan kaldırma becerisiyle ölçülmektedir.⁷

Jean-Jacques Rousseau'nun (1712-1778), savaş düşüncesi de hem Hobbes'un savaş anlayışına getirdiği eleştiri hem de kurduğu savaş-hukuk ilişkisi bakımından önemlidir. Rousseau, Hobbes'un savaş düşüncesini belirsiz ve anlaşılması güç olarak tanımlamaktadır. Herkesin herkese karşı savaş hâlinde olması Rousseau'ya göre kabul edilemeyecek kadar kötücül bir yaklaşımdır. Üstelik bu yaklaşım, devletin kuruluşu olgusuyla çelişmektedir. Rousseau, Hobbes'un bu yanılgısını savaşı gerçek ve metaforik anlamıyla kullanmasına karşın bu iki anlam arasında bir ayrıma gitmemesine bağlamaktadır. Bu karışıklığın giderilmesi Rousseau'ya göre; savaş, savaş hâli ve savaş hukukunun ayrı birer olgu olarak ele alınmasıyla mümkündür. Rousseau, ne Machiavelli gibi devletin varlığını savaşa bağlamakta ne de Hobbes gibi savaşı her zaman kullanılmaya hazır bir güç olarak elinde tutan bir egemenin varlığından söz etmektedir. Rousseau'ya göre savaş, insanlar arasında değil devletler arasında gerçekleşen ve düşmanı öldürme amacı güden politik bir eylemdir. Ancak unutulmaması gereken, savaşın da bir hukuku olduğu ve savaşta bu hukukun çizdiği sınırların dışına çıkılamayacağıdır. Çünkü savaş hâlinde de olsa devletler birbirlerini politik birer özne olarak tanımaktadır. Bu nedenle sebepsizce öldürme ya da köleleştirme, Rousseau tarafından kabul edilemez görülmektedir.⁸

Her biri kendi yüzyılı içerisindeki savaş düşüncesinin belirgin ve özgün yanlarını temsil eden Machiavelli, Hobbes ve Rousseau, aynı zamanda özellikle XIX. yüzyıldan itibaren şekillenen politik-realist düşünce hattı içerisinde değerlendirilmekte ve bu düşünce hattına kendilerinden sonra eklemenecek filozof ve teorisyenler için temel düşünce dayanaklarını oluşturmaktadır. Machiavelli'nin savaş düşüncesi, daha çok askerî alana odaklanırken, Hobbes ve Rousseau'nun savaş düşünceleri toplumsal ve hukukî alanlara yönelmektedir. Bu nedenle Clausewitz'in bu filozoflar içerisinde Machiavelli ile daha çok düşünsel yakınlık kurduğunu, Hegel'in ise, Machiavelli'den etkilenmekle birlikte, savaş düşüncesini oluştururken Hobbes ve Rousseau'nun hukukî düşüncelerinden yararlandığını söylemek mümkündür. Bununla birlikte, politik-realist düşünce hattına yapılan teorik katkılar da bulunmaktadır. Bu katkılar, Clausewitz'in savaş düşüncesini etkileyen temel düşünceler arasındadır.

⁷ Thomas Hobbes, *De Cive: Yurttaşlığın Felsefi Temelleri*, çev. D. Zarakolu, İstanbul: Belge, 2018. s. 200-201.

⁸ Jean-Jacques Rousseau, *"The State of War" [The Social Contract and Other Later Political Writings içinde]*, çev. V. Gourevitch, Cambridge: Cambridge University, 1997 s. 163-169.

B. Savaş Düşüncesine Teorik Bir Katkı: Sun Tzu ve Clausewitz

Savaş, felsefi bir sorun olarak ele alındığında değinilen teorisyenlerin başında Sun Tzu (M.Ö. 545-470) gelmektedir. Bu nedenle, Sun Tzu ile Clausewitz arasındaki ortak ve farklı yönleri ele almamız ve iki teorisyenin savaş düşüncelerini karşılıklı olarak incelememiz, Clausewitz'in düşünsel konumunu belirginleştirmemiz açısından önem taşımaktadır. Avrupa'da XVIII. yüzyılın sonlarına doğru tanınan Sun Tzu, savaş düşüncesi açısından oldukça önemli yapıtların verileceği XIX. yüzyıl öncesinde, Clausewitz'in bir askerî öğrenci olduğu yıllarda, Machiavelli ile birlikte kabul edilen en büyük iki askerî teorisyenden biridir. Clausewitz, tıpkı Machiavelli'den olduğu gibi Sun Tzu'dan da haberdar olan bir Prusya generali olarak yetişmiştir. Günümüzde birçok araştırmacı, Sun Tzu ile Clausewitz'i aralarında yüzyıllar olmasına rağmen birlikte okumakta ve bazı noktalarda ayrı fikirlerde olsalar da, genellikle birbirlerini tamamlayan teorisyenler olarak görmektedir.

Michael I. Handel, *Savaşın Ustaları: Klasik Stratejiler (Masters of War: Classical Strategic Thought, 1996)* kitabında, aralarında oldukça uzun bir süre olsa da Sun Tzu ile Clausewitz'in savaşa bakışları yönünden aralarında büyük bir farkın olmadığını savunmakta, bu iki teorisyenin düşünsel farklılıklarını yalnızca konuyu ele alış biçimlerinde görmektedir.⁹ Handel'e göre stratejik okumalarda genellikle Sun Tzu'nun tercih edilmesi, Clausewitz'in daha zor bir metodolojiye sahip olmasından kaynaklanmakta ve iki teorisyenin de kavramlara getirdikleri yorumlar farklı olduğundan yapıtları arasında yapılmak istenen kavram takipleri zorlaşmaktadır.¹⁰

İki teorisyen arasındaki en büyük benzerlik, Sun Tzu'nun savaşı başvurulacak hiçbir politik güç kalmadığında değerlendirilmesi gereken bir "son çare" olarak görmesi, Clausewitz'in ise savaşı politikadan ayrı bir güç olarak değil, politikanın başka araçlarla devamı olarak değerlendirmesidir.¹¹ Sun Tzu ile Clausewitz arasındaki en önemli ayrım ise, asimetrik güce ilişkin görüşlerinde belirlemektedir. Clausewitz'in savaş düşüncesi içerisinde bir asimetrik güç kavrayışı yer almazken, Sun Tzu her durumda stratejik üstünlüğü savunmuş ve bu üstünlükten emin olunmadan savaşa başlanmamasını söyleyerek¹² asimetrik gücün savaşın sonucunu belirleyecek düzeyde önemli olduğuna değinmiştir.¹³ Handel'e göre; Sun Tzu savaşı stratejik yönüyle ele alırken, Clausewitz savaşın doğasının soruşturulduğu ilk yapıtlardan

⁹ Michael I. Handel, *Savaşın Ustaları: Klasik Stratejiler*, çev. B. Kara, İstanbul: Doruk, 2004, s. 50.

¹⁰ Michael I. Handel, *Savaşın Ustaları: Klasik Stratejiler*, s. 51-52.

¹¹ Christopher Coker, *Waging War Without Warriors? The Changing Culture of Military Conflict*, Londra: Lynne Rienner, 2002, s. 125-126.

¹² Sun Tzu'nun, bu hususta "hiçbir hükümdarın zaferden emin olmadığı bir savaşa girmemesi gerektiğini" savunan Machiavelli'yle benzerlik gösterdiğini söylemek mümkündür, bkz. Niccolò Machiavelli, *Savaş Sanatı*, s. 141.

¹³ Carsten F. Roennfeldt, "Productive War: A Re-Conceptualisation of War", *Journal of Strategic Studies*, 2011, C. 34 s. 39.

birini vermiştir.¹⁴ Ayrıca Sun Tzu en büyük zaferi, savaşılmadan elde edilen zafer olarak görürken, başka bir deyişle savaşın “eyleme dökülmeden” kazanılmasını yeğlerken; Clausewitz, savaşı politik iradeyi düşmana en kısa sürede ve en etkili biçimde kabul ettirmek amacıyla başvurulmuş bir yol olarak görmüş ve savaşmadan kazanma anlayışını düşüncesinin dışında tutmuştur.¹⁵

Savaşın gerçekliğini kendine özgü üslubu ile ele alan Sun Tzu'nun, Clausewitz'in karmaşık metodolojisi karşısında, basit ve anlaşılır bir dil kullandığı söylenemez. Sun Tzu'nun yapıtı her ne kadar daha az hacme sahip olsa da anlamsal açıdan oldukça yoğun ve yorumlanmaya açık bir dile sahiptir. Aynı zamanda Sun Tzu ve Clausewitz, birer kriz dönemi teorisyenidir. Sun Tzu'nun yaşadığı dönem, Çin tarihinde “Savaşan Devletler Dönemi” olarak bilinirken¹⁶ Clausewitz'in dönemi ise tüm Avrupa'da Napolyon Bonapart'ın (1769-1821) yayılmacı politikasına karşı direnişin sürdüğü bir dönemdir. Bu nedenle her iki teorisyen de yalnızca teorilerinden değil deneyimlerinden de faydalanarak yapıtlarını kaleme almışlar ve ayrı oldukları birkaç konu dışında genel olarak aynı temele dayanmışlardır.

Sun Tzu ve Clausewitz'in önemli ortak noktalarından bir diğeri, ikisinin de savaşı bir bilim değil, bir sanat olarak görmesidir. Ayrıca her ikisi de zaferin ancak sezgileri ve yeteneği yüksek, yaratıcı ve cesur bir askerî liderle mümkün olduğunu savunmaktadır.¹⁷ Sun Tzu kendi savaş sanatı tanımını şu şekilde yapmaktadır:

“Sıkı askerlerinin üzerine yürüme, düşmanın yemini yutma, geri çekilenlere müdahale etme, düşmanı kuşattığında ona kaçabileceği bir alan bırak, köşeye sıkışmış düşmana baskı yapma. İşte bu savaş sanatıdır.”¹⁸

Clausewitz'in savaş sanatı tanımı ise şu şekildedir:

“Her düşünme bir sanattır. Sanat, mantığının çizgiyi çektiği yerde, algının sonucu olan büyük önerilerin bittiği, hükmün başladığı yerde başlar. (...) Amacın yaratmak, meydana getirmek olduğu yer sanatın alanıdır; araştırma ve bilginin hedef alındığı yerde bilim egemendir. Bütün bunlardan, savaş sanatı ifadesinin savaşa bilim denmesinden daha uygun olacağı ortaya çıkıyor.”¹⁹

¹⁴ Michael I. Handel, *Savaşın Ustaları: Klasik Stratejiler*, s. 52.

¹⁵ Michael I. Handel, *Savaşın Ustaları: Klasik Stratejiler*, s. 53.

¹⁶ Savaşan Devletler Dönemi'nin başlangıç tarihi tam olarak bilinmemektedir. Bu tarihsel dönemde Chu, Han, Qi, Qin, Wei, Yan ve Zhao olmak üzere toplamda yedi Çin hanedanlığı uzun bir süre savaş hâlinde olmuş, M.Ö. 221'de birleşerek Çin İmparatorluğu'nu kurmuşlardır. Sun Tzu bu dönemde yaşamıştır.

¹⁷ Michael I. Handel, *Savaşın Ustaları: Klasik Stratejiler*, s. 56.

¹⁸ Sun Tzu, *Savaş Sanatı*, çev. P. Otkan-G. Fidan, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür, 2015, s. 21.

¹⁹ Carl von Clausewitz, *Savaş Üzerine*, çev. H. Fahri Çeliker, İstanbul: Alfa, 2018, s. 125. (Çalışmamız boyunca Çeliker'in çevirisini Türkçe referans olarak kabul etsek de *Savaş Üzerine*'nin özgün dilindeki baskısından ve diğer çevirilerinden de yararlanacağız. Söz konusu diğer kaynaklar şunlardır: Carl von Clausewitz, *Vom Kriege*, Berlin: Ullstein, 1980.; Carl von Clausewitz, *On War*, çev. M. Howard-P. Paret, Princeton: Princeton University, 1989.; Carl von Clausewitz, *Savaş Üzerine*, çev. Ş. Yalçın, İstanbul: May, 1975.)

Ancak Clausewitz'in bu tanımın ardından, savaşı tamamen bir sanat olarak görmenin de mümkün olmadığını, dolayısıyla savaşı bilim ile sanat arasında, sanata daha yakın bir konumda değerlendirmenin daha doğru olacağını belirttiği de unutulmamalıdır.²⁰ Yine de, Sun Tzu ve Clausewitz'in savaşın kesinlikle bir bilim olmadığı fikrinde mutabık olduklarını ve savaşı büyük ölçüde sanat olarak değerlendirdiklerini söylemek mümkündür.²¹ Ayrıca, her iki teorisyen de pratikte ortaya çıkacak birçok gelişmenin savaşın seyrini değiştirebileceğini, dolayısıyla savaşın birçok değişkene bağlı olduğunu savunmaktadır.²²

Clausewitz'in, savaşı "politikanın başka araçlarla devamı" olarak görmesi, her ne kadar büyük farklılıklara sahip olsa da, onu Machiavelli ve Rousseau'nun bulunduğu politik-realist hat üzerinde konumlandırmaktadır. Clausewitz, savaşı tanımlarken "halk", "ordu" ve "hükûmet" üçlemesini kullanmakta ve değerlendirmesini bu üç olgu üzerinden yapmaktadır. Bu açıdan Clausewitz, "halk" ve "ordu" arasında kurduğu bağıntılarla Machiavelli'yi anımsatırken, hem "hükûmet" ile gönderimde bulunduğu politik kanat hem de savaşı "düşmanı irademizi yerine getirmeye zorlayan bir şiddet eylemi" olarak tanımlamasıyla Rousseau'ya yakın durmaktadır. Clausewitz ile birlikte yapacağımız Hegel okuması da, bu bağlamda Clausewitz'in savaş anlayışını bu hat üzerinde kavramamıza yardımcı olacaktır.

C. Clausewitz'in Savaş Düşüncesi

Clausewitz'in savaş düşüncesi, savaş politikası ve felsefe gibi birçok farklı disiplinle birlikte ele almakta ve savaşın doğasına ilişkin derinlikli bir sorgulamayı içerisinde barındırmaktadır. *Savaş Üzerine*'nin birinci baskısındaki *Önsöz* bölümünde yer verilen bir çalışma notunda Clausewitz, esas amacının "*deneyim, gözlem ve çözümlemele- rini bir bütün olarak değerlendirmek ve yüzyıllardır defalarca tekrar edilen alelade söylemlerden kaçınarak, özgün ve sıkça başvurulacak bir kitap yazmak*"²³ olduğunu söylemektedir. Clausewitz'in, kitabı için yazdığı kısa bir *Rapor* yazısı da bu baskıya eklenmiştir. Clausewitz, burada kitabının devlet adamları ve askerler için aydınlatıcı bilgilere sahip olsa bile, aynı zamanda birçok eleştiri alacağını da sezinlemektedir.²⁴

Clausewitz, *Savaş Üzerine*'yi bir "savaş sistemi" ya da "öğretiler kitabı" olarak değil, "üzerinde çalışılması gereken bir malzemeler bütünü" olarak görmektedir. Bu malzemeler, Clausewitz'in deneyimlerinden beslenmekte ve yine onun felsefî bakış

²⁰ Carl von Clausewitz, *Savaş Üzerine*, s. 126.

²¹ Savaşı, Machiavelli ve Sun Tzu "tamamen", Clausewitz ise "kısmen" bir sanat olarak görmektedir. Bu kavrayış yakınlığı, Clausewitz'in politik-realist hat üzerindeki konumunu sağlamlaştırmaktadır.

²² Michael I. Handel, *Savaşın Ustaları: Klasik Stratejiler*, s. 57-58.

²³ Carl von Clausewitz, *Savaş Üzerine*, s. 16-17.

²⁴ Carl von Clausewitz, *Savaş Üzerine*, s. 22.

açısıyla değerlendirilmektedir. Clausewitz'in deyimiyle *Savaş Üzerine*; araştırma, gözlem, felsefe ve deneyimin ortak bir ürünüdür.²⁵ *Savaş Üzerine*'de bir sistemin ya da kalıplaşmış öğretilerin varlığından söz etmek mümkün değilse de, yapıtın başından sonuna dek, ortaya atılan her savın gerekçelendirildiğini ve bu gerekçelerden yeni savların türetildiğini söylemek mümkündür. Böylelikle metin; bir generalin savaş hakkındaki düşüncelerini dolayimsız bir biçimde dile getirmesi olarak değil, bu düşüncelerin felsefî bir düzlemde ele alınıp geçerli ve tutarlı argümanlarla ifade edilmesi olarak belirmektedir.

1. Savaş-Felsefe İlişkisi

Clausewitz'in savaş düşüncesindeki ilk ve en önemli kavrayış, savaş-felsefe ilişkisidir. Clausewitz tarafından *Savaş Üzerine*'nin ilk iki kitabında ayrıntılı bir biçimde ele alınan bu ilişki, savaşın doğasının ve teorisinin, geçerli ve tutarlı argümanlarla sorgulanması temeline dayanmaktadır. Clausewitz'in savaş-felsefe ilişkisine dair görüşleri, belirli alt başlıklar altında incelenebilir. Clausewitz'in deyimiyle “basitten bileşiğe giden”²⁶ bu inceleme, böylelikle daha açık bir şekilde anlaşılabilecektir.

a. Savaşın Doğası, Tanımı ve Unsurları

Clausewitz'in savaşın doğasına dair yürüttüğü felsefî sorgulama, felsefenin anah-tar sorularından biri olan “nedir?” sorusuyla başlamaktadır. Savaş nedir? Clausewitz, bu soruya birbirini destekleyen ve açımlayan birçok yanıt vermektedir. Ancak Clausewitz'in yanıtlarından ilki “*Savaş, çok genişletilmiş bir düellodan başka bir şey değildir.*”²⁷ şeklindedir. Savaşta askerî birlikler, tıpkı düello yapan birer insan gibi, karşılarındaki düşmana kendi iradelerini kabul ettirmek ve onu mağlup ederek direncini kırmak için mücadele etmektedir. Bu gerekçeyle Clausewitz, ikinci ve daha kapsamlı bir tanım oluşturmaktadır: “*Savaş, düşmanı irademizi yerine getirmeye zorlayan bir şiddet eylemidir.*”²⁸

²⁵ Carl von Clausewitz, *Savaş Üzerine*, s. 25.

²⁶ Carl von Clausewitz, *Savaş Üzerine*, s. 29.

²⁷ Carl von Clausewitz, *Savaş Üzerine*, s. 29. (İtalyanca kökenli bir kelime olan “düello” iki kişinin aralarındaki bir onur sorununu çözmek için yaptığı silahlı vuruşmadır. Clausewitz'in bu tanımı aynı zamanda savaşın, onur sorununu çözen bir eylem olduğunu da kabul ettiği anlamına gelmektedir.)

²⁸ Özgün tanım “*Der Krieg ist also ein Akt der Gewalt, um den Gegner zur Erfüllung unseres Willens zu zwingen.*” şeklindedir. Clausewitz'in bu tanımda kullandığı *Gewalt* kelimesi, İngilizceye *force* ve *violence* tercihleriyle çevrilirken; Türkçede F. Çeliker *kuvvet* (s. 29), Ş. Yalçın ise *şiddet* (s. 14) kelimesini tercih etmektedir. Çalışmamız, Clausewitz'in bu kelimeyle kastettiği eylemin savaş esnasında tırmandırılabilceğini belirtmesi ve Clausewitz'in savaş düşüncesi içerisinde, “zor kullanma” eyleminin ayrı bir biçimde tanımlanmamış olması sebebiyle, Ş. Yalçın'ın çevirisini daha uygun bulmakta ve bu tanım için onu referans almaktadır.

Bu tanımla birlikte Clausewitz, savaşın hem bir şiddet eylemi olduğunu kabul etmekte hem de ona bir sınır çizmektedir. Buradan hareketle savaş, aynı zamanda “düşman irademizi yerine getirdiği anda son bulan bir şiddet eylemi” olarak tanımlanabilmekte ve kendine özgü hukukî sınırlara sahip olduğu anlaşılmaktadır. Clausewitz’e göre bu şiddet, düşmanı irademizi yerine getirmeye zorlama amacımızın bir aracıdır ve düşman ancak tamamen silahsız duruma getirilebilirse, şiddet amacına ulaşmış olur. Bu nedenle, savaşın temel hedefi düşmanı silahsızlandırmaktır.²⁹ Başka bir deyişle savaş, çok genişletilmiş bir düellodur ve tıpkı düellodaki gibi düşmanı irademizi yerine getirmeye zorlama amacı taşımaktadır. Şiddet, bu amaca hizmet eden bir araç olup düşmanı silahsız hâle getirmek için kullanılmaktadır. Savaş için şiddetin kaçınılmaz bir unsur olduğunu kabul eden Clausewitz, şiddeti dışlayan ve kullanılmasını önermeyen teorisyenleri de şu şekilde eleştirmektedir:

“Şimdi insancıl kimseler fazla kan dökmekten düşmanı silahtan arındırmanın ya yenmenin sanatkârane bir yolu olabileceğini ve harp sanatının gerçek eğiliminin de bu olduğunu kolayca hayal edebilirler. Ne kadar iyi izlenim bırakırsa bıraksın, bu yanlışlığın ortadan kaldırılması zorunludur; çünkü harp gibi çok tehlikeli şeylerde iyi niyetlilikten doğan yanlışlar, yanlışlığın en kötüsüdür.”³⁰

Clausewitz’in bu eleştirisi, onun başta Sun Tzu olmak üzere, stratejik ve moral üstünlük sağlayıp “savaşmadan kazanmak” fikrini benimseyen teorisyenlerden farklı bir konumda olduğunu kanıtlar niteliktedir. Çünkü Clausewitz, akli asla göz ardı etmemek koşuluyla, savaş boyunca şiddetin “acımadan ve kan dökmekten çekinmeden”³¹ kullanılması gerektiğini savunmaktadır. Ancak burada birbirleri karşısında birer “düşman” olarak duran iki ayrı ordunun var olduğu unutulmamalıdır. Bu sebeple savaş, her iki tarafın da şiddeti acımasızca ve çekinmeden kullanmak isteyeceği bir eyleme dönüşmektedir. Clausewitz bu durumu “savaşın aşırılığa tırmanması”³² olarak değerlendirmektedir. Üstelik bu tırmanma, savaşan devletlerin uygar ya da barbar olmasını gözetmemektedir. Her ne kadar uygar devletler aklın, barbar devletler duyguların emrettiği şekilde savaşsalar da, savaş anında her iki ordu da şiddeti aşırı uçlara tırmandırabilmektedir. Clausewitz’e göre savaşın duygusal bir yönü de içerisinde barındırdığı düşünüldüğünde³³, uygar devletler arasında olsa bile savaşın her zaman için akılcı ve hukuku gözeten sınırlar dahilinde kaldığını söylemek güçtür. Clausewitz’in, Napolyon karşısında uzun yıllar boyunca edindiği deneyimlerden beslenen bu görüşleri; hem savaşın doğasını, amaçlarını ve araçlarını ortaya koymakta hem de onun duygusal, dolayısıyla psikolojik yönüne vurgu yaparak, savaşan özneler her kim olursa olsun, savaşın aşırı uçlara kolaylıkla tırmanabileceğini savunmaktadır.

²⁹ Carl von Clausewitz, *Savaş Üzerine*, s. 30.

³⁰ Carl von Clausewitz, *Savaş Üzerine*, s. 30.

³¹ Carl von Clausewitz, *Savaş Üzerine*, s. 30.

³² Carl von Clausewitz, *Savaş Üzerine*, s. 30.

³³ Carl von Clausewitz, *Savaş Üzerine*, s. 31.

Savaşın bir devletin başına gelebilecek en talihsiz durum silahsız kalmaktır. Ancak bir ordunun diğerini tamamen silahtan arındırması güçtür. Bunun için yoğun ve uzun süreli bir çaba gerekmektedir. Bu süreç aynı zamanda, ordunun devlet üzerindeki ekonomik, psikolojik ve sosyolojik baskısının da her geçen gün artması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla düşmanı irademizi yerine getirmeye zorlamanın, onu tamamen silahsızlandırmanın dışında, bir yolu daha olmalıdır. Üstelik bu yol, savaşı kazanmak amacıyla sürekli tırmandırılan şiddetin de kontrol altına alınabilmesini sağlamalıdır. Clausewitz, bu durumda savaş düşüncesini yeni bir argüman ile desteklemektedir. Clausewitz'e göre, düşman yalnızca tamamen silahsızlandırıldığında değil, savaşın sonunda bundan başka bir olasılık göremediğinde de irademizi yerine getirmeyi kabul edecektir.³⁴ Karşısında kararlı, ısrarcı ve zorlayıcı bir ordunun varlığını gören düşman, daha talihsiz bir duruma düşmemek adına, silahlarını bırakacaktır. Bunun tek koşulu, ordunun düşmana karşı koyma hususunda yüksek gayret göstermesidir.³⁵

Bir diğer yandan savaş, Clausewitz'e göre hiçbir zaman soyut bir biçimde anlaşılamaz. Savaş, tarafların birbirlerini somut birer özne olarak algılama düzeylerinin en yüksek seviyede olduğu eylemdir ve soyut bir varlık gibi birdenbire oluşup kuşatıcı bir hâl almaz.³⁶ Her savaş, arkasında amaçlar, içerisinde araçlar barındırmaktadır. Dolayısıyla bir savaşı kazanmak için soyut düşünce gücü yeterli değildir. Bunun kapsayıcı bir şiddetle desteklenmesi gerekmektedir. Savaşın sahip olduğu bilinmezlik, düşmanın öngörülemez oluşundan beslenmektedir. Bu nedenle savaş, tek bir karar alma anıyla değil, birçok karar alma süreciyle incelenebilir.³⁷ Savaşta şiddetin tırmanmasını engelleyebilecek olan da bu süreçtir.

Devlet, tüm varlığıyla savaşa girmez. Savaşın ilerleyişi ve şiddetin tırmanma hızı, devletin sahip olduğu varlıkları belirli bir sırayla çağırır. Bir devletin birincil savaş unsuru silahlı kuvvetleridir. Sonrasında sırayla ülke toprakları, nüfus ve müttefikler savaşa dahil olur.³⁸ Ülke toprakları, gerekli görülen durumlarda savaşı daha geniş bir sahaya yayarak düşmanın gücünü bölmeye ve bu sayede şiddetin tırmanmasını engellemeye yarar. Ayrıca nüfus silah altına alınarak orduya destek sağlanabilir veya müttefikler savaşa dahil olarak dengeleri değiştirebilir. İki ordu arasında gerçekleşmesi gereken savaşın, bu denli kapsayıcı olması Clausewitz'in savaşı politikayla ilişkilendirmesine ve buradan hareketle savaşa ilişkin yeni bir tanım yapmasına imkân sağlamaktadır.

Clausewitz'e göre her savaş bir politik niyet taşımaktadır.³⁹ Devletler, bu politik niyet doğrultusunda birbirleriyle savaşmakta ve kazanan taraf düşmanına iradesiyle

³⁴ Carl von Clausewitz, *Savaş Üzerine*, s. 32.

³⁵ Carl von Clausewitz, *Savaş Üzerine*, s. 32.

³⁶ Carl von Clausewitz, *Savaş Üzerine*, s. 34.

³⁷ Carl von Clausewitz, *Savaş Üzerine*, s. 35.

³⁸ Carl von Clausewitz, *Savaş Üzerine*, s. 35.

³⁹ Carl von Clausewitz, *Savaş Üzerine*, s. 36.

birlikte bu politik niyeti de dayatmaktadır. Devletlerin savaş içerisinde gösterdikleri çaba ve mücadeleden vazgeçme eşikleri, politik niyetlerinin büyüklüğüyle doğru orantılıdır. Bu doğrultuda savaşan iki ordu, strateji ve istihbarat gibi etkilerinin somut bir biçimde görüldüğü olgulara ihtiyaç duyduğu kadar; talih, tesadüf ve cesaret gibi soyut etkilere sahip olan olguların varlığına da ihtiyaç duymaktadır. Clausewitz'e göre, bu yönüyle savaş, kumarı andırmaktadır.⁴⁰ Savaş teorisi de, ancak bu soyut etkileri hesaba kattığında geçerlilik kazanır. Çünkü savaşta daima var olan belirsizlik, aynı zamanda talihin, tesadüfün ve cesaretin alanıdır. Savaş anında alınan küçük bir inisiyatif dahi, tüm dengeleri değiştirebilmekte ve savaşın seyrini başka bir boyuta taşıyabilmektedir. Ancak bu durum, savaşın yalnızca şansa ve cesarete bağlı olduğu anlamına gelmemektedir. Savaş her ne kadar talihten, tesadüflerden ve diğer soyut olgulardan pay alsa da, ciddi bir amaca ulaşmak için kullanılan çok yönlü bir araçtır ve politik bir eylemdir⁴¹ ve Clausewitz'in, bu çıkarımlardan hareketle yaptığı, en çok bilinen ve alıntılanan tanımıyla "*Savaş, politikanın başka araçlarla devamından başka bir şey değildir.*"⁴² Politika, amacı doğrultusunda savaşı kullanmakta ve amacına ulaştığında savaşı sonlandırmaktadır. Savaşın sonlanmadığı ya da politikaya rağmen şiddetini artırmaya devam ettiği durumlar, Clausewitz'e göre, savaşın yanlış bir şekilde politikadan ayrı bir olgu olarak değerlendirilmesinin sonucudur.⁴³

Clausewitz'in savaşın doğasına ilişkin yürüttüğü bu felsefi soruşturmadan çıkardığı sonuç, her yeni durumda doğasını değiştirebilmesi bakımından, savaşın bir bukalemuna benzediğidir.⁴⁴ Bu benzetmeyle birlikte Clausewitz, savaş düşüncesinde önemli bir yere sahip olan üçlemesini şu şekilde yapmaktadır:

"Savaş, (...) belirgin eğilimleri bulunan üç yanlı şaşırtıcı bir olaydır: Bir yanda doğasının özünü teşkil eden *şiddet*, doğal ve kör bir içgüdü sayılması gereken *kin ve nefret*; öte yanda savaşı, bağımsız bir ruhsal faaliyet haline getiren *ihtimal hesapları ve tesadüfler*; son olarak da savaşı tamamen akla bağlayan *politik araç niteliği*."⁴⁵

"Clausewitz üçlemesi" olarak da bilinen bu tanımdaki her unsur, savaşın başka bir kanadını belirtmektedir. Clausewitz'e göre savaşın şiddet, kin ve nefret kanadı *halkı*, ihtimal hesapları ve tesadüfler kanadı *orduyu*, politik araç niteliği ise *hükûmeti* işaret etmektedir. Savaş için gerekli olan güçlü istek yurttaşlar tarafından sağlanırken, belirli hesaplamalar ve stratejilerle düşmana karşı zafer kazanma görevi ordunundur. Hükûmetin görevi ise savaşı, politikanın sınırları içerisinde idare etmek ve politik niyetin savaş sonucuna yansıtılmasını sağlamaktır. Clausewitz'e göre savaşın bu üç

⁴⁰ Carl von Clausewitz, *Savaş Üzerine*, s. 42-43.

⁴¹ Carl von Clausewitz, *Savaş Üzerine*, s. 44.

⁴² Carl von Clausewitz, *Savaş Üzerine*, s. 45.

⁴³ Carl von Clausewitz, *Savaş Üzerine*, s. 46.

⁴⁴ Carl von Clausewitz, *Savaş Üzerine*, s. 47.

⁴⁵ Carl von Clausewitz, *Savaş Üzerine*, s. 47. Alıntının hemen altındaki paragrafta üzerinde durulan konunun önemine dikkat çekmek adına italik vurgu tarafımızdan eklenmiştir.

kanadı birbirlerine öylesine yakındır ki, bunlardan birini bile ihmal eden bir savaş teorisi gerçekte olan bağı yitirir ve değersiz bir konuma düşer.⁴⁶ Clausewitz için en gerçekçi ve değerli savaş teorisi, savaşı bu üçüyle birlikte ele alandır.

Clausewitz'e göre halkın sahip olduğu dolayimsız şiddet, kin ve nefret; orduya doğrudan etki ettiği gibi, hükûmet üzerinden dolaylı olarak da etki etmektedir. Aynı zamanda hükûmet de halkın bu etkisini doğrudan hissetmektedir. Kaynağını halktan alan bu duygular, savaşın devam edebilmesi için ihtiyaç duyulan itici gücü sağlamaktadır. Burada hükûmete düşen görev, politik niyete uygunluğu gözeterek, savaşa aklın ışığında yön vermektir. Ordu ise, hükûmetin akılsal yönlendirmelerini ve halkın savaşın sürmesine imkân sağlayan duygularını; savaş alanındaki ihtimal hesaplarına, askerî stratejilere ve tesadüfleri değerlendirmeye dayanarak doğru bir şekilde kullanan ve bu sayede düşmanı yenilgiye zorlayan savaş kanadıdır.

b. Askerî Dehanın Önemi

Clausewitz, bir "tehlike alanı" olarak tarif ettiği savaşta, düşman ordular arasındaki dengeyi değiştirebilecek ve üstünlüğü bir tarafa geçirecek iki olguya dikkat çekmektedir. Bunlardan ilki cesarettir. Clausewitz'e göre cesaret, dayanıklılık ile birlikte bir komutanın sahip olabileceği en yüksek iki nitelikten biridir.⁴⁷ Ancak bu cesaret, dolayimsız duyguların değil, tamamen aklın güdümünde olmalıdır. Akıl ve cesaret arasındaki bu ilişki, komutan tarafından, söz konusu olguların ikincisi olan sezgiyle desteklenmelidir. Sezgi, önemli kararlar vermek için fazla zamanın olmadığı bir savaş alanında, komutanın zafere ulaşmasını sağlayacaktır. Clausewitz tüm bu olguları bir bütün olarak *coup d'œil*⁴⁸ deyimiyile açıklamaktadır.

Coup d'œil, fiziksel anlamda bir görme eyleminden çok; aklın, zekanın ve deneyimlerin ışığında olup bitenlerin kısa bir süre içerisinde değerlendirildiği manevî bir gözlem yeteneğini işaret etmektedir.⁴⁹ Bu yeteneğe sahip olan bir komutan, diğer insanlara nazaran, olayları daha hızlı bir şekilde çözümleyebilmektedir. *Coup d'œil*, içerisinde barındığı cesaret yönüyle komutanın yalnızca bedensel cesaretini değil, aynı zamanda *courage d'esprit* yönünü de ortaya çıkarmaktadır.⁵⁰ Böylelikle komutan, bedeniyle olduğu kadar, ruhuyla da savaşın içinde olup olayların seyrine etki edebilmektedir. Clausewitz'e göre bir komutanın asıl amacı da bu olmalıdır. Çünkü savaşta hiçbir duygu "şan ve şerefe susamışlık"⁵¹ kadar güçlü değildir.

⁴⁶ Carl von Clausewitz, *Savaş Üzerine*, s. 49.

⁴⁷ Carl von Clausewitz, *Savaş Üzerine*, s. 66.

⁴⁸ Fransızca bir deyim olan *coup d'œil*, "olup bitenleri bir bakışta kavrayabilme yeteneği" anlamına gelmekte ve bazı kaynaklarda Türkçeye "feraset" olarak çevrilmiştir.

⁴⁹ Carl von Clausewitz, *Savaş Üzerine*, s. 67.

⁵⁰ Carl von Clausewitz, *Savaş Üzerine*, s. 68. Fransızca bir deyim olan *courage d'esprit*, ruhsal yetkinliği de işaret ettiği unutulmamak koşuluyla, "medenî cesaret" olarak çevrilebilir.

⁵¹ Carl von Clausewitz, *Savaş Üzerine*, s. 72. Clausewitz'e göre bu durum, genel kanının aksine küçük

c. Sürtünme

İnsan yaşamındaki hiçbir deneyim savaş kadar şaşırtıcı ve alışılması güç değildir. Bu nedenle Clausewitz, savaşın kendisine özgü bir doğası olduğu kadar, onu kâğıt üzerindeki hesaplamalardan ve masa başında hazırlanmış planlardan ayıran farklı, hesaba gelmeyen ve tanımlanamayan bir yönüyle daha değerlendirmektedir. Clausewitz'in "sürtünme"⁵² olarak adlandırdığı bu yön, savaşın karakterine içkindir.⁵³ Clausewitz, "*Savaşta Tehlike*"⁵⁴ alt başlığını taşıyan bölümde, savaş alanını deneyimli bir askerden çok, bir edebiyatçı gibi tasvir etmektedir. Oldukça güçlü bir anlatıma sahip olan bu bölümde savaş; tüm ayrıntıları, karmaşası ve korkutuculuğuyla gözler önüne serilmektedir. Özellikle deneyimsiz askerlerin savaş alanındaki kurşun ve top seslerinden, yaralanıp düşenlerin çığlıklarından ve birkaç saniye önce konuştukları arkadaşlarının yanı başlarında ölmelerinden nasıl etkilendikleri anlatılmakta, tüm bu durum karşısında dahi karar verme yeteneğini yitirmeyen birinin gerçekten dayanıklı ve cesur bir asker olduğu vurgulanmaktadır. Clausewitz'e göre savaşın bu bölümde tasvir edilen görünüşü, ona her zaman hesap dışında kalan, bilinmeyen ve öngörüle-meyen bir "sürtünme" alanı kazandırmaktadır.

Sürtünme, savaşın en gerçekçi yüzüdür ve deneyimlenmeden algılanması im-kânsızdır. Sürtünme, savaştaki tüm güçlükleri birbiri üzerine yığar ve bazen en basit şeyler bile savaşta yapılamaz hâle gelir.⁵⁵ Teoride işleyen planlar, sürtünmenin engeline takılabilir. Clausewitz'e göre sürtünme, tamamen kavranıp anlaşılamasa bile, ona aşına olunabilmektedir. Bunun tek yolu ise, ordunun savaş alışkanlığıdır. Başka bir deyişle, bir komutan ve ordu ne kadar çok savaşa girer ve savaş alanında ne kadar fazla deneyim kazanırsa, sürtünmeye o kadar aşına olmakta ve onun ortaya çıktığı her yeni durumda, daha temkinli ve güçlü kalabilmektedir. Ancak bu aşinalık, yalnızca gerçek savaş deneyimiyle kazanılır. Hiçbir eğitim ya da tatbikat, gerçek savaş deneyiminin kazandıracağı alışkanlığı veremez.⁵⁶

düşürücü bir istek değildir. Çünkü şan ve şerefe sahip olmak, insan doğası içerisindeki en asil duygudur.

⁵² Özgün adlandırma *Friktion*'dur. İngilizce çevirilerde *friction* kelimesi tercih edilmektedir. Clausewitz'in bu adlandırması fiziksel bir gönderim taşımaktadır. Savaşın bir makineye benzetilerek "*Aca-ba bu sürtünmeyi yumuşatacak bir yağ yok mudur?*" (*Savaş Üzerine*, s. 93) şeklinde sorulan soru bunu kanıtlar niteliktedir.

⁵³ Carl von Clausewitz, *Savaş Üzerine*, s. 85.

⁵⁴ Carl von Clausewitz, *Savaş Üzerine*, s. 84-85.

⁵⁵ Carl von Clausewitz, *Savaş Üzerine*, s. 90.

⁵⁶ Carl von Clausewitz, *Savaş Üzerine*, s. 93.

d. Savaşın Teorisi

Clausewitz; savaşın doğasına, tanımına ve unsurlarına dair görüşlerini, birbirlerini destekleyen argümanlarla ifade ettikten sonra, savaş esnasında askerî dehanın önemine değinmekte ve savaşın hesap dışı alanı olarak tanımladığı sürtünmeyi açıklamaktadır. Tüm bunlar, Clausewitz için var olan savaş teorilerine bir eleştiri getirmeyi ve yeni bir savaş teorisi ortaya koymayı zorunlu kılmaktadır.⁵⁷ Clausewitz'e göre savaşın tarih boyunca geçirdiği dönüşümler, ilk önce savaş taktiklerinin sonrasında ise savaş teorilerinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Ancak bu savaş teorileri, sürtünmeyi göz ardı ettikleri için gerçeklikle sürekli çelişmiş ve basmakalıp öğretiler olmaktan öteye gidememiştir.⁵⁸ Sayıca üstün olmayı, zafere ulaşmak için zorunlu gören bu savaş teorileri, sürtünmenin yanı sıra cesaret ve ileri görüşlülük gibi birçok soyut gücü de savaş tanımlarından dışlamışlardır. Savaşın yalnızca geometrik hesaplar üzerine kurulu olduğunu savunan savaş teorileri ise, her ne kadar muharebe esaslı çalışmalar yürütse de, onlar da soyut güçleri hesaba katmadıkları için gerçeklikten uzaklaşmış ve tutarlı bir savaş kavrayışı geliştirememişlerdir.⁵⁹ Clausewitz'e göre gerçek bir savaş teorisi, öğretilere değil gözlemlere dayanmalıdır.

e. Bir Sanat ya da Bilim Olarak Savaş

Savaş düşüncesi içerisinde uzun bir geçmişe sahip olan sorunsallardan biri de savaşın bir sanat mı yoksa bir bilim mi olduğudur. Clausewitz bu hususta ortak bir yargıya varılamadığını söylemekle birlikte, savaşın sanat ile bilim arasında ancak sanata daha yakın bir konumda durduğunu savunmaktadır.⁶⁰ Bunun yanı sıra Clausewitz, savaşın bu tartışmadaki konumunu şu şekilde açıklamaktadır:

“Yani biz diyoruz ki, savaş ne sanattır ne bilimdir; toplumsal yaşamın bir bölümüdür. Büyük çıkarların kanla çözümlenen bir çatışmasıdır ve sadece bu yönüyle diğer çatışmalardan ayrılır. Savaşı herhangi bir sanatla mukayese etmektense ticaretle mukayese etmek daha iyi olur; çünkü ticaret de insanlar arasında bir çıkar ve faaliyet çatışmasıdır. Fakat savaş politikayla çok daha yakındır.”⁶¹

⁵⁷ *Teori* kelimesi için önerilen *Kuram* karşılığı, kelimenin içerdiği anlamdan ve yaptığı gönderimden uzaktır. Grekçe *thea* (görünüş, manzara) ve *horao* (izleme, anlama) kelimelerinin birleşimiyle oluşan *theoria*, Batı dillerine *theorie* ve *theory* şeklinde geçmiştir. *Theoria*, Grekçede *theos* (tanrı) kelimesiyle de ilintili olduğundan, “bir manzarayı tanrısal gözle izlemek” anlamına gelmektedir. Ancak *Kuram*, Türkçe *kur* kökünden türetilmiş bir kelime olup bir gözlemden çok fikirsel bir süreci ifade etmektedir. Arapça kökenli *Nazariyat* kelimesi gözleme yaptığı vurguyla *Teoriye* yaklaşıp da, tanrısal gözlemin “geniş ve tarafsız bir bakış açısıyla yorumlama” gönderimini karşılamamaktadır. Bu sebeplerden dolayı çalışmamız *Savaş Teorisi* kullanımını tercih etmektedir.

⁵⁸ Carl von Clausewitz, *Savaş Üzerine*, s. 105-107.

⁵⁹ Carl von Clausewitz, *Savaş Üzerine*, s. 108.

⁶⁰ Carl von Clausewitz, *Savaş Üzerine*, s. 125.

⁶¹ Carl von Clausewitz, *Savaş Üzerine*, s. 126.

Görüldüğü üzere Clausewitz, savaşı bir sanat ya da bilim olmaktan çok tıpkı ticaret gibi insanlar arasındaki bir eylem olarak görmekte ancak yine de onu politikaya daha yakın bir konumda değerlendirmektedir. Ancak bu tespitlerine rağmen, Clausewitz de *Savaş Üzerine*'nin birçok yerinde “savaş sanatı” ifadesini kullanmakta ve bu konu hakkında şöyle bir yorum yapmaktadır:

“Özel anlamda savaş sanatı, mevcut vasıtaları muharebede kullanma sanatı oluyor ki, biz buna ‘savaşın sevk ve idaresi’nden daha iyi bir isim veremeyiz. Fakat buna karşın geniş anlamda savaş sanatına asker alma, silahlanma, donanım, eğitim gibi savaşa yüzünden ortaya çıkan ve silahlı kuvvetleri yaratan faaliyetlerin tümü de dahildir.”⁶²

Buradan Clausewitz’in kullandığı “savaş sanatı” ifadesinin, kapsayıcı bir anlamı sahip olduğu sonucu çıkmaktadır. Önceki “savaş sanatı” tanımlarını, yukarıdaki alıntıyı göz önünde bulundurarak değerlendirdiğimizde, Machiavelli ve Sun Tzu gibi teorisyenlerin “savaş sanatı” anlayışı, Clausewitz’in özel anlam içerisinde kullandığı tanımla uyuşmamakta ve yalnızca muharebe anını işaret etmektedir. Oysa Clausewitz’in “savaş sanatı” ifadesi; asker alma, silahlanma, donanım ve eğitim gibi savaşa ilişkin birçok faaliyet kapsayan geniş bir anlama sahiptir.

2. Savaş-Politika İlişkisi

Savaş-politika ilişkisi üzerinde yoğun bir şekilde duran ve savaşın sadece politika-nın başka araçlarla devam etmesinden ibaret bir eylem olduğunu söyleyen Clausewitz bu iki olgu arasındaki ilişkiyi şu şekilde yorumlamaktadır: “*Politika, savaşın içinde geliştiği bir ana rahmidir. Canlı varlıkların niteliklerinin embriyoda saklı olması gibi savaşın ana hatları da politikanın rahminde saklıdır.*”⁶³ Clausewitz, yaptığı bu benzetmeyle savaş ve politikanın yalnızca bir ilişki içerisinde olduğunu değil, aynı zamanda savaşın politikadan “doğduğunu” dile getirmektedir. Başka bir deyişle Clausewitz için savaş, hem politikanın bir aracı hem de onun bir ürünüdür. Clausewitz’in savaş düşüncesi, ilk olarak savaş ve politika arasındaki bu ayrılmaz bağı kabul etmektedir. Clausewitz’i diğer savaş teorisyenlerinden ayıran en temel nokta da budur. Clausewitz’e göre savaş, politikadan bağımsız bir şekilde ele alınamaz ve düşünülemez. Böyle bir girişimde ortaya yalnızca mantıktan, anlamdan ve gerçeklikten uzak bir eylem çıkar.⁶⁴ Çünkü savaş; *Hükûmet, Ordu ve Halk* olmak üzere üç farklı unsurdan oluşmaktadır. Bu üç unsurdan biri doğrudan, diğer ikisi ise dolaylı olarak politikayla ilişkiliyken, savaşın politikadan ayrı bir eylem olarak düşünülmesi nasıl mümkün olabilir? O ancak bir bütünün parçasıdır, o bütün de politikanın kendisinden başka bir şey değildir.⁶⁵ Çoğu zaman politikanın savaşın şiddetini artırdığı ve onu dolaylı bir şiddetin aracı hâline

⁶² Carl von Clausewitz, *Savaş Üzerine*, s. 97.

⁶³ Carl von Clausewitz, *Savaş Üzerine*, s. 125.

⁶⁴ Carl von Clausewitz, *Savaş Üzerine*, s. 705.

⁶⁵ Carl von Clausewitz, *Savaş Üzerine*, s. 705.

getirdiği söylenmektedir. Clausewitz bu savın karşısında durmakta ve politikanın savaş üzerindeki etkisini şu şekilde açıklamaktadır:

“Politika, savaşın bütün üstün unsurlarından basit bir alet meydana getirmiş olur; tek bir darbe indirmek için insanın iki eliyle birden ve bütün gücüyle kaldırması gereken o korkunç savaş kılıcını, hafif ve kullanışlı bir eskrim epesine, hatta çoğu kez bir flöreye dönüştürür; kâh sahici, kâh şaşırtmaca vuruşlar yapar, kâh rakibinin vuruşlarını savuşturur.”⁶⁶

Clausewitz bu benzetmeyle, politikanın “korkunç” olarak nitelendirilen savaş kılıcını, daha zararsız hâle getirdiğini savunmaktadır. Başka bir deyişle politika, savaşın şiddetini artırmanın aksine, onu dizginlemekte ve kontrolü altına alarak aşırılığa tırmanmasını önlemektedir. Politikadan “doğan” savaş, karakter olarak da politikaya benzemekte ve gücü politikayla doğru orantılı olarak belirlenmektedir. Güçlü bir politik unsur, savaş daha kısa süre içerisinde daha etkili biçimde kullanabilmektedir. Ancak politika ve savaş arasındaki bu ilişki, ikisinin de aynı doğayı paylaştığı anlamına gelmemektedir. Clausewitz’e göre politika ve savaş birbirlerinden farklı doğalara sahiptir. Her ne kadar, politika savaş bir ürün olarak ortaya çıkarıp ardından bir araç olarak kullansa da, savaş kendisine özgü bir doğaya ve işleyişe sahiptir. Politika, savaş hareketine geçirdiği anda, savaş kendi doğasına uygun bir işleyiş sürecini başlatmaktadır.

Nasıl ki politikanın amaçları varsa, savaşın da hedefleri vardır. Politika, savaş aracılığıyla amacına ulaşmak istiyorsa, bu politik amaç [*Zweck*] ilk olarak savaşın hedefleri [*Ziel, Ende*] üzerinden geçmelidir. Başka bir deyişle, bir devlet karşısındaki düşman devlete politik iradesini diplomasi yoluyla kabul ettiremediyse, savaşa başvurmaktadır. Bu andan itibaren görevi devralan savaş, şiddet yoluyla, düşmanı irademizi yerine getirmeye zorlayan eylemler gerçekleştirmektedir. Savaşın hedefi, bu eylemlerin sonuçlarını işaret etmektedir. Savaş hedeflerine ulaştığı anda, örneğin düşman devletin başkentini kuşatıp ordusunu silahsızlandığında, politika da amacına ulaşmış olmaktadır. Düşman devletin kendisine dayatılan iradeyi yerine getirmekten başka çaresi kalmamaktadır. Savaşın hedefleri, politik amaçlardan bağımsızdır ancak yine ona hizmet eder. Savaş, özgün işleyişiyle politikaya içkindir. Clausewitz’in deyiimiyle “savaş sanatı, en yüksek noktada politikaya dönüşür.”⁶⁷ Politika, savaşa amaçlarını aktarmakta, savaş ise kendi yöntemleriyle bu amaca ulaşmak için harekete geçmektedir.

Clausewitz, gerek içerisinde bulunduğu çağın gerekse düşüncelerini geliştirdiği entelektüel ortamın ruhuna uygun olarak her zaman politikayı incelemekte ve onu devletin tüm kurumlarını kapsayan bir denge unsuru olarak görmektedir. Bu nedenle *Savaş Üzerine*, ele alınan tüm olguların diyalektik düzlemle incelenmesi bakımından felsefî, savaş politikasının bir aracı olarak görmesi bakımından ise politik özellikler gösteren, çok yönlü bir yapıttır.⁶⁸

⁶⁶ Carl von Clausewitz, *Savaş Üzerine*, s. 705. Epe, eskrimde kullanılan ve yaralayıcı özelliği bulunmayan bir spor kılıcıdır. Flöre ise eskrim karşılaşmalarına hazırlanmak için yapılan antrenmanlarda kullanılan daha ince yapılı ve zararsız bir kılıçtır.

⁶⁷ Carl von Clausewitz, *Savaş Üzerine*, s. 707.

⁶⁸ H. Fahri Çeliker, *Carl von Clausewitz'in Yaşamı, Yapıtı ve Yankıları*, Ankara: Genelkurmay, 1980, s. 17.

D. Hegel'in Düşüncesinde Devlet ve Savaş

Hegel'e göre devletin kurulması insanın tarihsel varlığını oluşturan en önemli adımlardan biri olarak belirmektedir. Çünkü *Geist*, tarih ve devlet sayesinde kendini gerçekleştirebilecektir. Bu durum aynı zamanda tarihsel sürece Hegel'in anlayışını doğrulayacak biçimde bir katkı sağlayacaktır. Devletin kurulması, insanlığın daha düzenli, örgütlü ve güvenli bir yaşama kavuşmasını sağlamakta ve bu yönüyle onun gelişim sürecini hızlandırarak *Geist*'in kendini gerçekleştirmesine yardımcı olmaktadır. Bu nedenle, Hegel'in politik felsefesinde merkezî bir konumda olan devlet, aile ve sivil toplum ile birlikte ele alınmaktadır. Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Prensipleri* (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1820) adlı yapıtında, aile ve sivil toplumu, devletten önce ele alması da bu görüşü destekler niteliktedir.

Hegel'e göre birey, ailesinde daima bir fedakârlık hâli içerisindeydir. Kendini değil, ailenin diğer bireylerini dikkate almakta ve onların rahatı, mutluluğu ve huzuru için çalışmaktadır. Bireyi böyle davranmaya iten şey, aile bağlarıdır. Ancak bu bağ, oldukça sınırlı insanlar arasındadır. Başka bir deyişle birey, yalnızca belirli insanlar için fedakârlık yapmaktadır. Bu nedenle, ortaya çıkan fedakârlık, kısıtlı bir insan topluluğu arasında kalmaktadır. Bir diğer yandan, sivil toplumda durum bundan biraz daha kapsayıcıdır. Sivil toplumda bireyler, evrensel bir bakış açısına sahiptir ve diğer bireylere karşı daha açık davranmaktadır. Burada bireyler, kendi istek ve ihtiyaçları için, diğer bireylerin istek ve ihtiyaçlarını karşılamaktadır. Bu gerçeklik, kendini ekonomik yaşam içerisinde belirgin bir şekilde göstermektedir. Ticaret yapan herkes, başkalarının ihtiyaçlarını karşılariken elde ettiği kazançla kendi ihtiyaçlarını karşılamaya yönelmektedir. Birey hem kendini gerçekleştirmekte hem de toplumun ihtiyaçlarını karşılamaktadır.⁶⁹

Devlet ise, bu olgulardan farklı olarak evrensel bir fedakârlığa işaret etmektedir. Devlet içerisinde bireyler, çok daha geniş bir insan topluluğuyla, bilinçli bir bağlılığa sahip olmakla birlikte, artık birer yurttaş olmaktadır. Artık bu yurttaşların yapacağı her fedakârlık, aileleri ya da kendi sivil toplumları için değil, devletin diğer yurttaşları için yapılmış olmaktadır. Yurttaşlar arasındaki bu dayanışma devletin varlığını korumakta, devletin varlığı ise *Geist*'in nihai amacı olan "kendini gerçekleştirme" eylemine hizmet etmektedir. Başka bir deyişle, devlet, Hegel'in felsefesinde tarih ile yakın bir ilişki içerisinde olup *Geist*'in söz konusu bu amacına ulaşmak için kullandığı önemli bir olgudur.

Hegel'e göre devlet, bireylerin yaşamını kısıtlamanın aksine, onların, anlamını kavrayarak istediği ve içerisinde özgürlüklerini yaşadıkları durumdur. Özgürlük, yalnızca devletin varlığıyla gerçekleşmektedir. Ancak devlet, bireylerin sahip olduğu

⁶⁹ Can Karaböcek, *Hegel'de Devlet ve Akıl İlişkisi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2004, s. 60-62.

özgürlükleri, hukukî gerekçelere dayanarak, birbirlerinin hak ve sınırlarına karışmayacak şekilde düzenlemektedir. Yani devlet, hukukla var olan ve bireylerin özgürlüklerini sağlayan bir varlık olup *Geist*'in özgürleşmesine de imkân sağlamaktadır. Hegel, devletin doğuşunu şu şekilde tanımlamaktadır:

“Edimsel bir Devlet ve edimsel bir Hükümet ancak daha şimdiden Sınıfların bir ayrımı bulunuyorsa, varsılık ve yoksulluk çok büyümüşse, ve büyük çoğunluğun gereksinimlerini bundan böyle almış olduğu yolda karşılamadığı bir durum ortaya çıkarsa doğar.”⁷⁰

Hegel'e göre devlet, akılsal ve nesnel olarak bilen ve kendi için var olan bir özgürlük durumudur. Çünkü devleti oluşturan etmenler ideal ve özgündür. Bu nedenle *Geist* da kendini gerçekleştirmek için devleti işlevsel bir olgu olarak kullanabilmektedir. Dünya tarihinde yer alan tüm uluslar, ancak bir devlet aracılığıyla kendilerini gerçekleştirebilir.⁷¹ Devletin varlığıyla birlikte felsefe de kendi gelişimi için bir imkâna sahip olacak ve kendini devlet yaşamında gösterecektir. Çünkü devlet yaşamı, tüm sanatların gelişimine imkân sağlayacağı gibi, Hegel'in *düşünmenin düşünülmesi* olarak tanımladığı felsefeye de kendini açma imkânını tanıyacaktır.⁷² Bunun sebebi, devletin varlığı ve devamlılığıyla birlikte insanların artık önceki duruma nazaran temel istek ve ihtiyaçlarını daha kolay ve sistemli bir biçimde karşılayabilmesi, böylelikle de gerek toplum gerekse devlet alanında felsefî düşünceye alan açılabilmesidir.

Hegel'in düşüncesinde, kendine bağlı ve dolaysız bir varlığa sahip olan devlet, aynı zamanda politik bir organizma olarak diğer devletlerle kurduğu ilişkilerle var olur. Devletin, dolayısıyla *Geist*'in, gelişebilmesi için bu ilişkiler üzerinden kendini sürekli olarak kurması zorunludur.⁷³ Hegel'in felsefesinde savaş, devletler arasında karşılıklılık ilkesine bağlı olarak ortaya çıkan bir olgu olarak belirlemektedir. Ancak savaş, başvurulacak başka hiçbir yol kalmadığında değerlendirilmesi gereken bir son çaredir. Çünkü, savaşa başvurulmazsa devletin varlığı tehlikeye girecek ve *Geist*'in gelişim süreci aksayacaktır. Bu nedenle Hegel, savaşı politikayla birlikte ele alıp onu devletlerarası bir hukuk durumu olarak değerlendirmektedir. Savaşın gerçekliği içerisinde yer alan tüm devletler, halklarının etkisiyle, birer özne olarak kendilerini sunmakta ve birbirlerini tanımaktadır. Bu da Hegel'e göre, savaşın, hukukî bir durum olduğu kadar devletler için önemli bir egemenlik unsuru olduğunu da göstermektedir. Savaş, Hegel için mutlak bir kötülük değil, devletin varlığını devam ettirmek adına uygulaması gereken bir eylemdir. Bu sebeple savaş, aynı zamanda yazgının bir zorunluluğudur.⁷⁴

Hegel, savaş içerisinde şiddet sürekli tırmansa da devletlerin savaş etrafında birbirleriyle hâlâ hukukî bir ilişki içerisinde olduğunu belirtmektedir. Savaşa dahil olan tüm

⁷⁰ G. W. F. Hegel, *Tarih Felsefesi*, çev. A. Yardımlı, İstanbul: İdea, 2006, s. 70.

⁷¹ G. W. F. Hegel, *Tarih Felsefesi*, s. 42.

⁷² G. W. F. Hegel, *Tarih Felsefesi*, s. 58.

⁷³ G. W. F. Hegel, *Tarihte Akıl*, çev. Ö. Sözer, İstanbul: Kalcı, 2014, s. 259.

⁷⁴ G. W. F. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. C. Karakaya, İstanbul: Sosyal, 1991, s. 258.

devletler ve bireyler, savaşın geçici bir durum olduğunun bilincindedir. Çünkü savaş, her zaman için bir barış imkânını içerisinde taşımaktadır. Savaş boyunca sivillere zarar verilmemesi için hukukî şartlar koyulması veya düşman elçilerine zarar verilmemesi gibi etkenler, savaş içerisindeki barış imkânına işaret etmektedir.⁷⁵ Hegel'e göre, savaşı etik açıdan ele alma girişimleri yanlış sonuçlara varılmasına sebep olmaktadır. Çünkü savaş, kendi içerisinde bir etik barındırsa da, temelde akla dayanmaktadır.

Devletin kendi haklarını, özgürlüğünü ve iradesini savunmak amacıyla savaşı aracı kılması, aklın getirdiği bir zorunluluktur. Devlet, kendi varlığını devam ettirmek için başka bir yol kalmadığında savaşa başvurur. Halk ise, böyle bir durumda savaşa karşı olma ya da savaştan kaçınma hakkına sahip değildir. Çünkü Hegel, bireylerin sahip oldukları her şeye devlet sayesinde ulaştıklarını, dolayısıyla varlıklarını da devlete borçlu olduklarını savunmaktadır.⁷⁶ Bu nedenle, hiç kimse, kendi varlığını borçlu olduğu devletin, varlığını devam ettirmek için zorunlu olan bir savaşta kendisine ihtiyaç duyduğu durumda, savaştan kaçınma ya da savaştan kaçamaz. Devletin ve halkın sıhhati, ancak böyle zorunlu bir savaşta gösterilecek başarıyla ölçülebilir.⁷⁷

Efendi-köle diyalektiğinden de hatırlanacağı gibi, savaş aynı zamanda iki öznenin karşı karşıya gelmesi ve birbirleri üzerinde bir üstünlük kurma çabasına girişmesidir. Burada diğerinden daha cesur davranan ve yok olmayı daha fazla göze alabilen devlet, diğeri üzerinde mutlak üstünlüğünü kuracak ve karşısındaki devlete yok olmamak için kendisiyle uzlaşmayı dayatacaktır. Buradan anlaşılan, Hegel'in savaşa ilişkin görüşlerinin doğrudan doğruya devlet düşüncesiyle yakın bir ilişki içerisinde olduğudur. Savaş, devlet olmanın ve o hâlde kalmanın bir gerekliliğidir. Savaş, devletler arası hukuk içerisinde doğal ve politik bir durum olarak var olduğundan, savaşı ortadan kaldırmak Hegel için boşa sürdürülmüş bir çaba olacaktır. Çünkü savaş, devletler var oldukça varlığını koruyacak ve devletler arasındaki politik durumun önemli belirleyicilerinden biri olacaktır.

Sonuç

Clausewitz ve Hegel arasındaki düşünsel bağ, onların görüşlerini ifade ettikleri diyalektik yöntemin benzerliği üzerinden kurulmaktadır. Aynı dönemde yetişmiş iki entelektüel olarak Clausewitz ve Hegel'in yollarının hiç kesişmemiş olması⁷⁸, ça-

⁷⁵ G. W. F. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, s. 265.

⁷⁶ G. W. F. Hegel, *Tarihte Akıl*, s. 191.

⁷⁷ G. W. F. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, s. 259-260.

⁷⁸ İki düşünürün hiç karşılaşmamış olması oldukça dikkat çekicidir. Clausewitz'in Fransız ordusu tarafından esir alındığı Jena Muharebesi esnasında Hegel, Jena Üniversitesi'nde felsefe profesörü olarak görev yapmakta, hatta Schelling'e yazdığı bir mektupta, ilk kitabı olan *Geist'in Fenomenolojisi*'ni "Jena Muharebesi'nden bir gece önce" bitirdiğini söylemektedir. Clausewitz Fransa'dan dönüp Berlin'deki Prusya Harp Akademisi'nin komutanlığına atandığında ise Hegel, olgunluk yıllarını yaşayan bir filozof olarak Berlin Üniversitesi'nde görev yapmakta ve düşünsel etkisi Berlin'in tüm entelektüel

lışmamızda daha önce de belirttiğimiz gibi birbirleriyle iletişime geçtiklerine ya da birbirlerini okuduklarına dair elimizde hiçbir kanıtın olmaması ve Clausewitz'in bir asker olmasına karşın, savaşı politik felsefenin sorgulayıcı merceği altına başarıyla almış olması, Clausewitz ve Hegel'in düşünsel benzerliğine ilişkin bir soruşturmayı çalışmamızın odak noktası hâline getirmektedir.

Hegel'in savaşı, hem devletin varlığı ve devamlılığı için bir zorunluluk hem de halkın karşı çıkamayacağı tarihsel bir dönüm noktası olarak görmesi, Hegel'i devlet merkezli bir savaş düşüncesine sahip oluşu bakımından Clausewitz'e yaklaştırmaktadır. Çünkü Clausewitz de savaşı, devletler arasında gerçekleşen politik bir eylem olarak kabul etmektedir. Bu nedenle her iki filozofun savaş düşüncesi de politik-realist hat üzerinde, hukukla ilişkili bir konumdadır. Savaşı, Clausewitz "düşmanı irademizi yerine getirmeye zorlayan bir şiddet eylemi", Hegel ise "devletin egemenliğini en somut biçimde ortaya koyma hâli" olarak tanımlamaktadır. Bu iki tanım üzerinden kurulacak ilişki, Clausewitz ve Hegel arasındaki düşünsel bağı daha iyi anlamak açısından yararlı olacaktır. Devletler, bir özne olarak belirli haklara ve iradeye sahiptir. Hakların paylaşılması hususunda çıkan bir sorunun çözümü ise önce politikada, ardından savaşta aranmaktadır. Bu nedenle savaş, Clausewitz'in diğer tanımları anımsandığında, hem politikanın başka araçlarla devamı hem de devletin iradesinin tanınması için kullanılan bir şiddet eylemi olarak belirlemektedir. Hegel'in savaşı, devletin egemenliğini en somut biçimde yansıtmaya hâli olarak görmesi, onu Clausewitz'in görüşleriyle aynı doğrultuda okumamızı sağlamaktadır. Başka bir deyişle, her iki düşünürün savaş kavrayışları ortak bir şekilde incelendiğinde, savaş bir devletin egemenliğini sağlamlaştırdığı, düşmanını iradesini yerine getirmeye zorladığı ve bu amaçlar doğrultusunda şiddete başvurmadan kaçınmadığı politik bir eylem olarak belirlemektedir.

Politik felsefenin, savaş-felsefe ilişkisi içerisindeki sorunsallarından biri de savaşın, kullanım amacı belirtilmeden hem gerçek hem de metaforik anlamda kullanılmasıdır. Hobbes ile başlayan bu durum, kavramsal bir karmaşa yol açmaktadır. Rousseau'nun Hobbes'a getirdiği en temel eleştirilerden biri de bu kavram karmaşasına yöneliktir. Rousseau, politik felsefenin savaşın gerçek anlamıyla, hukuk bağlamında ilgilendiğini savunmaktadır. Hegel ve Clausewitz de büyük ölçüde bu görüşü paylaşmaktadır. Savaş, iki düşman unsur arasında gerçekleşen politik ve hukukî bir eylem olmakla birlikte, Hegel'e göre Geist'in ilerlemesi için yazgının dayattığı bir zorunluluktur. Tarafların birer düşman olarak savaşın içerisinde gösterdiği varlık, aynı zamanda savaşın en az iki politik özneye var olabilen bir olgu olduğu gerçeğini işaret etmektedir. Clausewitz de Hegel gibi bu tanınma eylemine gönderimde bulunmakta ve savaşın yalnızca karşılıklı olarak yapılabileceğini savunmaktadır.

çevrelerinde hissedilmektedir. Nitekim, iki düşünürün ölüm sebebi de o yıllarda baş gösteren kolera salgınıdır. İki gün arayla Hegel Berlin'de, Clausewitz ise tefiş için bulunduğu Breslau'da (şimdiki adıyla Wrocław) yaşamını yitirmiştir.

Her iki düşünürde de savaş, politik iradenin gerçekleşmesini sağlayabilecek bir eylem olarak belirse de Hegel, hem savaşa tarih içerisinde atfettiği devindirici konumla hem de savaşı birey-toplum-devlet üçgeni içerisinde bir sorunsal olarak değerlendirmesiyle, Clausewitz'ten ayrılmaktadır. Clausewitz ise, Hegel'den farklı olarak savaşa tarihsel bir anlam yüklememekte; savaşı yalnızca doğasıyla, tanımıyla ve unsurlarıyla bir bütün olarak ele almaktadır. Bu sorgulama süreci esnasında Clausewitz, benimsediği yöntemlerle politik felsefeye yaklaşmakta ancak teorisyenliğini daima korumaktadır.

Hegel'in düşünce sistemi içerisinde diyalektiğin, tez olarak ele alınan bir kavramı antiteziyle bir araya getirip ortaya yeni bir sentez çıkardığı ve ardından bu sentezin yeni bir tez olarak ele aldığı düşünüldüğünde, bu döngüsel sürecin tüm karşılıkları ve çözümleri içerisinde barındıran bir sonuca ermeden sonlanmayacağı anlaşılmaktadır. Clausewitz'in savaş düşüncesi, her ne kadar kavramlardan yeni sentezler oluşturmada da, kurulan argümanlardan yapılan çıkarımlar yoluyla yeni argümanların kurulduğu ve böylelikle ele alınan soruna yeni çözümlerin getirildiği bir yapıya sahiptir. Bir diğer yandan, Clausewitz'in de diyalektiği böyle bir bağlam içerisinde kullanma kaygısı da yoktur. Çünkü Clausewitz, yapıtı boyunca her ne kadar politik felsefeyi savaşın belirli açmazlarını çözmek için kullansa da hiçbir zaman bir filozof gibi hareket etmemektedir. Bu nedenle diyalektik, Clausewitz'in savaşa dair yürüttüğü felsefi soruşturma içerisinde ayrı, Hegel'in düşünsel sistemi içerisinde ayrı bir anlama sahiptir. Clausewitz'in metodolojisinde diyalektik, argümanlar üzerinden kurulacak yeni çıkarımları işaret ederken, Hegel'de diyalektik geniş kapsamlı bir felsefi sistemin yapıtaşıdır.

Clausewitz, ilk bakışta, eğitimi ve mesleği sebebiyle felsefe-dışı bir konumda durmaktadır. Ancak, savaşı ele aldığı yönler ve savunduğu argümanlar politik felsefe açısından incelendiğinde, Clausewitz'in politik-realist düşünce hattı üzerinde değerlendirilmesi gereken bir savaş düşünürü olduğu anlaşılmaktadır. Clausewitz'in savaş düşüncesi, teorik açıdan Machiavelli ve Sun Tzu'nun savaş düşüncelerinden beslense de, onlardan daha farklı, kapsamlı ve özgün bir savaş düşüncesidir. Bir diğer yandan, belirli ortak ve farklı yönler olmakla birlikte, savunduğu düşünceler ve bu düşünceleri ileri sürerken kullandığı argüman kurma biçimi, Clausewitz'in savaş düşüncesini, Hegel'in düşünce sistemi içerisindeki savaş anlayışına yakınlaştırmakta, bu da Clausewitz'i politik felsefe için önemli kılmaktadır.

KAYNAKLAR

- Clausewitz, Carl von; *Savaş Üzerine*, çev. Şiar Yalçın, İstanbul: May, 1975.
 —; *Vom Kriege*, Berlin: Ullstein, 1980.
 —; *On War*, çev. M. Howard-P. Paret, Princeton: Princeton University, 1989.
 —; *Savaş Üzerine*, çev. H. Fahri Çeliker, İstanbul: Alfa, 2018.
 Coker, Christopher; *Waging War Without Warriors? The Changing Culture of Military Conflict*, Londra: Lynne Rienner, 2002.
 Çeliker, Hasan Fahri; *Carl von Clausewitz'in Yaşamı, Yapıtı ve Yankıları*, Ankara: Genelkurmay, 1980.

- Handel, Michael I.; *Savaşın Ustaları: Klasik Stratejiler*, çev. Berna Kara, İstanbul: Doruk, 2004.
- Hegel, G. W. F.; *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal, 1991.
- ; *Tarih Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 2006.
- ; *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer, İstanbul: Kabalcı, 2014.
- Hobbes, Thomas; *The Elements of Law: Natural and Politic*, Cambridge: Cambridge University, 1928.
- ; *Leviathan*, çev. Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi, 2016.
- ; *De Cive: Yurttaşlığın Felsefi Temelleri*, çev. Deniz Zarakolu, İstanbul: Belge, 2018.
- Karaböcek, Can; *Hegel'de Devlet ve Akıl İlişkisi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Kardeş, M. Ertan; *Yönsüzleşmiş Savaşlar: Politik Felsefenin Bir Sınır Meselesi Olarak Savaş Dair*, İstanbul: Pinhan, 2019.
- Machiavelli, Niccolò; *Hükümdar*, çev. Necdet Adabağ, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür, 2015.
- ; *Savaş Sanatı*, çev. Alev Tolga, İstanbul: Say, 2018.
- Rousseau, Jean-Jacques; *The Social Contract and Other Later Political Writings*, çev. Victor Gourevitch, Cambridge: Cambridge University, 1997.
- Roennfeldt, Carsten F.; “Productive War: A Re-Conceptualisation of War”, *Journal of Strategic Studies*, 2011, C. 34, 2011.
- Sun Tzu; *Savaş Sanatı*, çev. Pulat Otkan-Giray Fidan, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür, 2015.

EPAGOGGE'DEN EPISTEME'YE: SEZGİSEL KAVRAYIŞ

Hüseyin Aydoğan*

FROM EPAGOGGE TO EPISTEME: INTUITIVE CONCEPTION

ÖZ

Aristoteles'in İkinci Analitikler eseri epistemoloji tarihinde önemli bir yere sahiptir. Düşünür, bu eserinde bilginin elde edilmesi ve bilginin değeri tartışmasını yürütür. Bu noktada tartışmanın bir tarafını, zorunlu ve kesin önermelerden çıkarım yoluyla mutlak bilgi üretmek meselesi oluşturur [episteme apodeiksis]. Diğer tarafta ise bahse konu bu önermelerin nasıl elde edileceği meselesi vardır. Burada çözüm olarak sunulan ise tümevarım yöntemidir [epagoge]. Tümevarım yönteminde özellikle ilk ilkelerin bilgisinin elde edilmesi, tartışmalı bir literatüre kaynaklık etmiştir. Buradaki dikkat çekici husus, kendisinden daha önce gelen başka bir önermeden çıkarılamayan başlangıç ilkeleridir. *Nous* ile ilişkilendirilen bu başlangıç ilkeleri üzerine felsefe tarihi içerisinde farklı yorumlar ortaya çıkmıştır. Bu yorumlarda temelde rasyonalizm ve empirizm olarak iki yorumun sivrildiği görülmektedir. Muhtemelen bunda *nous* sözcüğünün çok katmanlı anlamlılığı da etkindir. Kimi zaman sezgi, us, derin anlama gibi kavramlarla karşılanan bu sözcük, aynı zamanda zihin durumu ve zihni yetkinlik olarak da anlaşılabilmiştir. Bu makale, sözü edilen yorumlar ışığında ona sezgisel kavrayış karşılığı önererek yeni bir yorum getirmeyi hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Aristoteles, İkinci Analitikler, Epistemoloji, İlk İlkeler, *Nous*, Sezgisel Bilgi, Tümevarım.

* Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Mantık Anabilim Dalı. e-mail: haydogan@sakarya.edu.tr, ORCID ID: 0000-0001-9125-5663. Yazı Türü: Araştırma Makalesi. Yazı geliş tarihi: 01.12.2020; kabul tarihi: 11.01.2021.

ABSTRACT

Aristotle's Posterior Analytics has a principal place in the history of epistemology. The philosopher leads the argument on the acquisition of information and the value of information in this work. In this context, on one side of the argument, there is the product of an absolute knowledge derived from constant and necessary premises [episteme apodeiksis]. On the other side, there is the problem of how to gain these premises. Here the inductive method is presented as a solution [epagoge]. It deals with many controversial texts that address the fundamental importance of gaining knowledge of the first principles in the inductive method. Here the first initial principles are emphasized, which may not be concluded before from any premise. In the history of philosophy, many dissimilar interpretations have been made about the first principles based on *Nous*. Essentially, rationalism and empiricism seem to stand out in these interpretations. Probably, in this case, the multi-layered meaning of *Nous* plays an important role. This word, at times translated as intuition or intellect or mind, could at times be understood as the state of mind or intellectual capacity. This paper intends a new interpretation in the light of the *above mentioned* terms by proposing for *Nous* "intuitive conception".

Keywords: Aristotle, Posterior Analytics, Epistemology, First Principles, *Nous*, Intuitive Knowledge, Induction.

Giriş

Bilgi üretmenin insana özgü bir etkinlik olduğu fikri, felsefe tarihinin en az kendisi kadar geçmişi olan ve sürekli soruşturmalara konu edilmiş bir tartışma odağıdır. Değişmez ve kalıcı olanın aranması ihtiyacı, bu uzun yolda muhtemelen en temel saik olmuştur. Her ne kadar bilim kavramı, tarihi seyri içerisinde tüm ihtiva ve imalarıyla birlikte düşünüldüğünde arınmış ve pak olmasa da sözünü ettiğimiz kalıcı ve kesin olana yönelme iddiasıyla geçerliliğini sürdürmektedir. Bu noktada bilimsel bilgi tanımının, en azından muhtelif sınanma ve yanlışlanma süreçlerinden sonra dahi yürürlüğünü koruyabilen bir bilgi türü olmaya delalet ettiğini söyleyebiliriz.

Aristoteles'in niteleştirici kavram kurma ve niteleyici fiziği temel alan öğretileri,¹ günümüzde aksi ispatlandığı için pek çok sahada kullanımdan kalkmış gibi görünmektedir. Ancak büyük düşünürün kesin ve kalıcı bilgi edinmeye dair söyledikleri hala dikkate değer sayılabilir. Kesin bilgiye ulaşmak için öncelikle gözlemlerden açıklayıcı genel ilkelere ulaşma ve bunu müteakiben gözlemlere geri dönerek ilkeleri

¹ Ernst von Aster, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, çev. Macit Gökberk, 3. bs., İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1994, s. 90-91.

içeren öncülleri muhtelif tekil durumlara tatbik etmek şeklindeki formülasyonu açık ve özlü ifadeler olarak günümüzde de geçerliliğini korumaktadır.² Yani, metodolojik olarak tümdengelim-çıkarım [*deduktion-syllogismos*] ve kendisine başvurmada tü-melleri görmenin imkânsız olduğunu söylediği tümevarım [*induktion*].³ Bunlardan tümdengelim, her zorunlu-kesin bilginin elde edilmesinde kullanılan yöntem olmakla [burhan-tanıtlama-*demonstration*]⁴ ayrıca önemlidir. Aristoteles'in bu sözünü ettiğim tümdengelimim en üstün formu için kullandığı orijinal sözcük *episteme apodeiktike*, tümevarım için de *epagoge*dir.

I.

Meta-bilgi kuramı üzerine yazılmış ilk eser olarak kabul edilen *II. Analitikler*'de,⁵ akıl yürütmeler ve bilgi-nesne mütakabiliyeti [*adaquatio*] üzerine dikkate değer so-ruşturmalar yürütmektedir. Bunlardan bir tanesi de özellikle eserin son paragrafını oluşturan kısmıdır. Öyle ki, düşünürün tüm eser boyunca etüt etmiş olduğu ilk ilkelerin bilgisi meselesi, ikircikli bir yere bağlanır. Nitekim burada kullanılan bir kavramla birlikte, düşünürün ampirist mi yoksa rasyonalist mi olduğu tartışıla gelmiştir.⁶ Çünkü en başta gelen temel önermelerin ilkesi, deneyim yani yukarda üzerinde durduğumuz gözlemden varılan tümevarım yoluyla değil, *nous* ile gerçekleşmektedir. Bunun sebebi ise açıktır ki, düşünüre göre *ilk*ler olmadan sonra gelenler, önce gelenlerden hareketle bilinemez. Aksi halde bir ilkenin daha kablî-*a priori* bir başka ilkeden çıkması şeklindeki gerileyiş sonsuza kadar sürüp gidecektir. Kaldı ki zihnin vardı/ var saydığı bu türden kablî ilkeler, çıkarımdan yoksun olduğu için zaten bilinemezler- doğrulanamazlar;

² Hüseyin Gazi Topdemir, "Aristoteles'in Bilim Anlayışı", *Felsefe Dünyası*, S. 32, 2000/2, s. 25.

³ Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary, bs.1, İstanbul: YKY, 2005, s. 33-bölüm 18; ve Aristoteles, *Organon* içinde *İkinci Analitikler*, çev. H. R. Atademir, İstanbul: MEB, 1951, s. 38.

⁴ *Demonstration* sözcüğünü *kanıtlama* yerine *tanıtlama* olarak çevirmek salt mantık açısından daha doğrudur. Buna dair yerinde bir açıklama için bkz: Doğan Özlem, *Mantık*, bs.17, İstanbul: Notos Kitap, 2017, s. 174 ve 175. Ancak ben, bu sözcüğün kanıtlama ile çağrışımsal karıştırılmasının önüne geçmek için, -alıntılar dışında- *ispat-ispatlama* karşılıklarıyla devam edeceğim. Bu arada her zorunlu-kesin bilgi/burhan, dedüksiyon ile elde edilir; ama her dedüksiyon zorunlu-kesin bilgi vermez. Yine tümdengelimim, dedüksiyonu da kısmen karşıladığını belirtmek uygun düşer. Çünkü her dedüksiyon bir tümdengelim değildir. Bkz: Özlem, *Mantık*, s. 40, 41.

⁵ Höffe'nin tanımı için bkz. Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, Saffet Babür tarafından yazılan Önsöz.

⁶ Bu meselenin tartışıldığı bir çalışma için bkz. Mehmet Ali Sarı, "Aristoteles'de İlk İlkelerin Bilgisi ve Nous Üzerine", *Kaygı Felsefe Dergisi*, S. 16, 2011, ss. 123-131. Yazarın gayet yerinde işaret ettiği üzere bu tartışma şöyle bir mevziden yürütülmektedir: "Geleneksel-Ortodoks yoruma göre *nous*, ilk ilkeleri elde eden sezgisel bir yetidir. Bu yoruma karşıt olarak kabul edilen diğer görüş ise *nous* ve *epagoge* arasındaki ilişkiyi vurgulayarak *nous*'un içsel bir biçimde yanılmazlığı sağlama rolüne itiraz eden ampirist bakış açısıdır." Buna benzer daha kapsamlı bir çalışmada da benzer karşıtlığa yer verilmiştir. Bkz. Hakan Coşar, Hasan Akkanat, "İlk İlkelerin Kaynağı Nedir? İkinci Analitikler II-19 Çerçevesinde Bir İnceleme", *Felsefe Dünyası*, S. 66, 2017/2, ss. 20-57.

sylogismos-dedüksiyona konu edinilemezler. Çünkü onlar *dolaysız* bilinirler.⁷ Zira onlar tecrübeye istinat etmeyen fikirlerdir. Öyleyse söz konusu bu kabli-a priori ilkeler, bizi kesin ve kalıcı bilgiye götürecek ispatlamalara kökensel bir başlangıç yaptırıcaksa nasıl elde edilir? Ross çevirisinde şöyle demektedir düşünür:

“O halde sayesinde hakikati kavradığımız düşünsel konumlardan bazıları (bilim ve sezgisel akıl) her zaman doğrudur; diğer bazıları (örneğin sanı ve hesaplama) ise yalnızca izin verir; lakin sezgisel akıl [*intuitive reason*]⁸ dışında hiçbir konum yoktur ki bilime galebe çalsın. İlk ilkeler kendisinden türetilen istidlallerden daha iyi bilinirdir; ve bilimin tamamı istidlaller silsilesini kapsar. İlk ilkeleri kavrayan bilim ise bundan müstesna; o halde bunu icra edenin sezgisel akıl olması gerektiği sonucu anlaşılır.

Bu yadsınmaz gerçekten şöyle bir sonuç çıkar ki, ispatlama, ispatlamanın kaynağı olamaz; ve bundan ötürüdür ki bilim, bilimin kaynağı olamaz. Nitekim sezgisel akıl, bilim dışında yegane zorunlu doğrunun konumu ise o halde bilimin de kaynağı bu olmalıdır. Zira o, ilk ilkeyi kavrar; bilim ise bir bütünlük içerisinde soruşturma konusu edilen tüm şeyleri.”⁹

Pek çok Aristoteles araştırmacısı tarafından ele alınan, muhtelif problematiklere konu edilen *nous – noetik / sezgisel kavrayış* meselesini, Sarı’ya dayanarak şu şekilde toparlayabiliriz: İlk ilkelerin bilgisi doğrudan, sezgisel, ani bir kavrayış ile gerçekleşir; dolayısıyla *nous* zihinsel bir durum değil; aksine delillendiren, temellendiren bir kaynak, bir yeti olarak görülmelidir. Ya da David Ross’un daha yerinde bir deyişle bahsi geçen bu *noetik kavrayış*, modern mantıkçıların *sezgisel tümevarım* dedikleri şeydir.¹⁰ Aristoteles’i bu şekilde rasyonalist bir çizgiye yerleştiren Ross, Taylor, Irwin gibi yorumcuların karşısında¹¹ ise Leshner ve Barnes’in da içinde bulunduğu, düşünürü

⁷ Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, 72b, s. 12.

⁸ Vurgu bana ait.

⁹ W. D. Ross, *Aristotle’s Prior and Posterior Analytics*, Oxford University Press (gözden geçirilmiş baskı), 1957, s. 675.

Barnes, yukarıdaki alıntıdaki vurguladığım sözcüğü *comprehension* olarak ifade etmiştir. Bkz. Aristotele, *Posterior Analytics*, çev. Jonathan Barnes, bs. 2, Oxford University Press, 1993, s.74.

MEB, Atademir çevirisinde ise şu şekilde: “[...] bunun aksine olarak, ilim (*episteme*) ve sezgi (*nous*) her zaman doğrudur ve mademki, sezgi müstesna, hiçbir bilgi cinsi ilimden daha doğru değildir, ilkeler ise ispatlardan daha bilinebilirler ve her ilim istidlalle olur: bundan ilkelerin ilmi olmayacağı sonucu çıkar. Mademki sezgi müstesna, hiçbir bilgi cinsi ilimden daha doğru olamaz, o halde ilkeleri elde edecek olan bir sezgidir. Bu, sadece yukarıda geçen düşüncelerden değil, ispatın ilkesinin kendisinin de ne bir ispat ne de bunun sonucu olan bir ilim ilmi olmamasından da çıkar. Şu halde biz ilmin dışında başka hiçbir doğru bilgi cinsine sahip değilsek ilmin ilkesi ancak sezgi olabilir. Sezgi de ilkenin kendisinin ilkesidir ve bütün ilmin durumu nesnelerin bütünü karşısında, sezginin ilkeler karşısındaki durumu gibidir. Aristoteles, *Organon* içinde *İkinci Analitikler*, s: 95.

Türkçedeki ikinci bir Ali Houshiary çevirisinde *nous* için tercih edilen karşılığın *us* olduğuna işaret etmekle birlikte oldukça hatalı dahası anlaşılır olmaktan uzak görüp katılmadığımı da belirtmeliyim. Kimi yerlerde ve önemli terimlerde Barnes çevirisiyle benzerlik taşıyan bu eser için bkz. Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, 100b, s. 77.

¹⁰ Krş. Sarı, “Aristoteles’de İlk İlkelerin Bilgisi ve Nous Üzerine”, s. 126

¹¹ Aristoteles’in İkinci Analitikler’deki *Nous* sözcüğünü sezgiyle irtibatlı olarak [*intuitive intellect*, *intuitive reason*, *intellectual intuition*] veya sadece sezgi [*intuition*] olarak çevirerek geleneksel rasyonal çizgide yorumlayan Aristoteles uzmanlarından bazıları: G. Grote, *Aristotle*, vol 2, (London: John

ampirist bir zaviyeden yorumlayanlar da hiç azımsanacak gibi değildir. Onlara göre *nous*; *epagoge*-tümevarım şeklindeki düşünüşten sonra zihnin içinde bulunduğu bilgi durumudur ve ampirik temeller üzerine yükselir. Yani *nous*, yeti olarak yorumlanışının aksine *dolaylı* bir akıl yürütmeden bağımsız olamaz.¹²

Bu noktada, çalışmamın kavramsal bütünlüğünü kurmak adına *nous*, *intuition*, *noetik anlama*, *sezgisel kavrayış* terimlerini sarahate kavuşturmak istiyorum. Bu nedenle Barnes'in daha önce dipnotta değinmiş olduğum eserinin şerh kısmında önemli gördüğüm açıklamalarına yer vereceğim. Barnes *II. An. 100b-5*'in şerhine şu şekilde başlar: “İlkeleri elde eden konum yahut *hexis* nedir? Aristoteles bunu *nous* yahut derin kavrama, idrak [*comprehension*] ile cevaplar. [...] Şarihler, *nous*'u sezgi [*intuition*] ile karşılamaktadırlar. Sezgi [*intuition*] terim olarak belirli bir duyuya işaret etliğinde; bir tür zihni görüş [*mental vision*], zihni bakış [*mental sight*] anlamlarını kapsamaktadır. Sezgisel olarak kavranan hakikatler ancak doğru olarak anılabilir.”¹³ Barnes, bu açıklamaların ardından *nous*'u, *sezgi* olarak karşılamının ancak geleneksel rasyonalist çizgide yapılabileceğini söyleyerek buna katılmadığını belirtir. Çünkü *nous*'un Aristoteles'te bu şekilde anlaşılabilmesi ancak *Nikomakhos'a Etik VI. Kitap 1143b* kısmında mümkündür. Mamafih yazar, konu edindiğim problematik için önemli gördüğüm bir açıklamayı, daha ileride ilgili pasajın ortodoks yorumu kapsamında şu şekilde sunar: “Tümevarım [*induction*], *II. An. B 19*'a göre, kendinden yola çıkmak suretiyle bize ilkeleri veremez; ortada tümevarım ile kapanamayacak bir gedik vardır; o gediği ancak sezgiye yaslanarak aşabiliriz. Ezcümle ilkeler, endüksiyon artı sezgi ile [*induction plus intuition*] yani sezgisel tümevarım ile [*intuitive induction*] ele geçirilir.”¹⁴ Barnes buradaki problemiği iki soru halinde sorup onlara ayrı cevaplar vermek yoluyla açıklamaya gitmektedir. Çünkü burada ona göre cevaplanması gereken iki soru vardır. Sorulardan birincisi, ilk ilkelerin bilgisini elde etmeyi sağlayan yöntemin ne olduğuna yöneliktir. Ona göre bu sorunun cevabı tümevarım yöntemidir. İkinci soru ise *nous*'u hedef almaktadır. Düşünüre göre *nous*, hal yahut meyil [*disposition*] olarak, endüksiyon karşısında ne ise anlayış-idrak, ispatlama karşısında odur. Anlayış-idrak, nasıl bilginin elde edilmesinde bir vasıta değilse, *nous* da öyledir.¹⁵

Murray, Albemarle Street. 1872); H. D. P. Lee, “Geometrical Method and Aristotle's Account of First Principles,” *Classical Quarterly* 29 (1935): 113-24; J. M. Le Blond, *Logique et Methode chez Aristote* (Paris: J. Vrin, 1939); W. D. Ross, *Aristotle*, (London: Methuen, 1945) ve *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, (Oxford: Clarendon Press, 1965); A. E. Taylor, *Aristotle* (New York: Dover, 1955); M. G. Grene, *A Portrait of Aristotle* (Chicago: Chicago University Press, 1963) ve Irwin, *Aristotle's First Principles and "Aristotle's Discovery of Metaphysics"*. Aktaran kaynak için Bkz: Murat Aydede, “Aristotle on Episteme and Nous: The Posterior Analytics”, *The Southern Journal of Philosophy*, c. 36, 1998, ss.15-46, tam yeri için s. 40.

¹² Krş. Sarı, “Aristoteles'de İlk İlkelerin Bilgisi ve Nous Üzerine”, s. 127.

¹³ Aristotle, *Posterior Analytics*, s. 267.

¹⁴ Aristotle, *Posterior Analytics*, s. 268.

¹⁵ Aristotle, *Posterior Analytics*, s. 268.

Barnes’a göre sezgi, bilginin elde edilmesinde bir vasıta yahut bir meleke olduğu için, *nousu* sezgi ile karşılamamak gerekmektedir. Bundan ötürü o, bu sözcüğe karşılık olarak *kavramayı* [*comprehension*] önermektedir. Burada bu ifadeye katılmadığımı belirtmeliyim. Çünkü Barnes burada sezgiye [*intuition*] müstakil bir meleke payesi verilmesine karşı çıkmaktadır. Oysa buradaki temel nüans, sezginin anlamaya yardımcı olan bir sıfat olarak telakki edilmesi gerektiğidir. Yani sıfat olarak *sezgisel*; mevsuf olarak da *anlama-kavrayış*: sezgisel kavrayış. Dolayısıyla sezgisel kavrayış, tümevarımın ilk ilkelerle karşılaştığında ona yardımcı olan tamamlayıcısıdır. Yani şunu demek istiyorum: tümevarım artı sezgi değil; tümevarım artı *sezgisel kavrayış*. Kastetmek istediğim, Ross çevirisine yakın bir manada “*intuitive intellect*” sözcüğüne yakın olarak anlaşılmalıdır. Farkına varılmasını istediğim husus şudur: Ross, bunu *intuitive reason* olarak karşılamaktadır. Böyle olduğunda *nousa* müstakil bir meleke payesi verilmiş olmakta ve haklı itirazlara hedef olmaktadır. Oysa ben burada *sezgisel kavrayış* yorumuyla birlikte ona, an-lık, zamansal bir belirleniş sunmak istiyorum.

II.

İşte bu çalışmada ben, özellikle *nous* ve *noetik kavrayış* üzerinde durarak *sezgisel kavrayışın* ne olduğuna Aristoteles’in *İkinci Analitikler* eseri üzerinden yaklaşmaya çalışacağım. Fakat şunu belirtmeliyim: Bu konunun, en temelde tartışılmaya başlanacağı alan Aristoteles’in *nous* görüşüdür. Lakin bu kendi başına ele alınması gereken daha kapsamlı bir konudur ve şimdiye kadarki çalışmalarda tam olarak bir sarahate kavuşturulduğu dahi söylenemez. Kaldı ki *Metafizik*’in farklı bölümlerinde, *Nikomakhos’a Etik*’te,¹⁶ hatta *Ruh Üzerine*’nin farklı bölümlerinde dahi *nous poietikos* ve *nous pathetikos* ayrımlarından kaynaklı olarak felsefe tarihi içerisinde muhtelif yorumların ortaya çıktığı rahatlıkla izlenebilir.¹⁷ Dolayısıyla sözünü ettiğim konuya, bu eserler özelinde yaklaşmak çalışmamın dışında tutulacaktır. Burada daha çok bilginin oluşumundaki nesne ile zihnin arasındaki uygunluk (*adaquatio*) ve çıkarımsal olmayan ilk ilkelerin kavranmasına dair bir tartışma yürütülecektir. Bu çerçevede kalmak üzere, başlangıç

¹⁶ Özellikle 6. Kitap 12. Bölüm. Aristoteles burada, en yüksek-soyut kavramlar ile en alt seviyedeki tekil örneklerin sezgisel kavrayış konusu olduğunu ve bunların dedüktif yani çıkarımsal olarak anlaşılmayacağını söyler. Yine düşünürün *Metafizik* adlı eserindeki özellikle 1051b ve 1052a arasında kalan pasajlardan hareketle Aristoteles’in *a priori* bilgi görüşüne dair son derece önemli vurgular olduğunu belirten Walter Hess, bunlardan hareketle düşünürün geç döneminde bir *noetik* [Noetiker] olduğundan kuşku duyulamayacağını; ancak bu pasajlar dikkate alınmadığı takdirde, onun tam bir ampirik [Empiriker] olduğunun tartışma götürmeyeceğini söyler. Walter Hess, “Erfahrung und Intuition bei Aristoteles”, *Phronesis*, c. 15, 1970, s. 81.

¹⁷ Örneğin bu meselenin özlü bir takibi için şu çalışmaya bakılabilir: H. Nur Erkızan, “Aristoteles’ten Düşünmenin İki Boyutu: Tanrı ve İnsan”, *Felsefe Tartışmaları*, S. 27, 2000, ss. 98-106.

noktamı tümevarım ve daha ileride tümevarımdaki sezgisel kavrayış kavramları oluşturacaktır. Elbette sezgisel tümevarım kavramını kabul etmekle de, *nous* görüşümü, klasik-rasyonalist yorumcuların çizgisinde konumlandığımdan bilinmesini isterim.¹⁸

Tümevarım, akıl yürütme meselesine dair oluşmuş literatür içerisinde belki de en çok itiraza uğramış olan düşünüş biçimidir. Bunlara yer vermek başlıca bir çalışma konusu olduğundan kısaca şunlara temas etmekle yetinmeliyim: a) Zihnin tikellerden tümele/türden cinse geçerken yapmış olduğu *kaplamsal genelleme*nin her zaman mümkün olamaması; tam tümevarımın ancak kaplama giren tüm tikelleri saymakla mümkün olmasından ötürü yeni bir bilgi vermemesi (en temelde Sextus Empiricus'un tümel önermenin nasıl elde edileceği savı);¹⁹ b) tümevarımın ancak alışkanlık mahsulü ve doğanın tekdüzeliliğinin gerekçelendirilmesine bağlı oluşuna dayanarak ona itiraz getirilmesi (Hume);²⁰ c) tümevarımın daha en başında yanlışlanabilirlik ilkesini ihlal ederek kurulmasından ötürü aslında bir tür metafizik önermeden başka bir şey olmadığı ve bundan ötürü hiçbir şekilde bilime temel kılınamayacağı itirazı (Popper);²¹ d) hatta Popper'in tümevarımı optik illüzyona benzer bir yanılgı mesabesinde görmesi;²² d) son olarak da tümevarıma bir takım *iyileştirmeler-ilaveler* yapmakla tek doğru akıl yürütme payesi veren Mill'in savı.²³

Sezgisel tümevarımı²⁴ ise en basit haliyle bir fenomen içerisinde örneklenmiş, genel ilkelerin doğrudan sezilmesi olarak tanımlayabiliriz.²⁵ Bu problematiğin özünü, Aristoteles'in *II. An.*'de muhtelif yerlerde değinerek geçtiği ispatlamaya konu olmayan ilk ilkelerin elde edilmesi meselesi oluşturmaktadır.²⁶ Ross da "bilimin ilk ilkeleri;

¹⁸ C.H. Kahn, *nousu*, apaçık hakikatlerin kesin-mutlak sezgisi olarak göstermekle birlikte Aristoteles'in tüm ampirik bilgi kuramını bırakıp rasyonalistler lehine bir son dakika *satışı* [a last-minute betrayal, a sellout to the rationalists] gerçekleştirdiğini söyler. Aktaran için Aydede, "Aristotle on Episteme and Nous: The Posterior Analytics", s. 5

¹⁹ Nazım Hasırcı, "İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi", *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, ed. Murat Demirkol - Enes Kala, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2010.

²⁰ Nurten Öztanrıkulu Özel, "Tümevarıma Karşı Epistemolojik Bir İtiraz", *Felsefi Düşün*, S. 7, 2016, ss. 235-250.

²¹ Kemal Batak, "Bilim Tümevarım Kaynaklı mıdır ya da Tümevarım Diye Bir Şey Var mıdır? Karl Popper'in Tümevarım Eleştirisi", *MÜİFD*, S. 34, 2008, ss. 237-246.

²² Cemal Yıldırım, "Bilimsel Düşünmede İndüksiyonun Yeri", *Felsefe Tartışmaları*, S. 12, 1992, ss. 31-36.

²³ Cemal Yıldırım, "Bilimsel Yönteme Hayır mı?", *Felsefe Tartışmaları*, S. 7, 1990, ss. 71-78.

²⁴ Bazı modern epistemoloji kaynaklarında tümevarımın üç ana türünden (genellemeli, en iyi açıklamaya indirgemeli "abdüktif" ve analojik) bahsedilirken sezgisel tümevarıma neredeyse değinilmez. Bkz. Robert Audi, *Epistemoloji – Bilgi Teorisine Çağdaş Bir Giriş*, çev. Melis Tuncel, Ankara: Nobel Yayıncılık, 2018, s. 187. Ancak aynı kitapta dipnot düzeyinde sezgisel tümevarımdan şu şekilde bahsedilir: "W. D. Ross, Aristotelesçi sezgisel tümevarımın a priori bilgiye nasıl varabileceğini açıklıyor: Bu kibrit çöpü çifti ile şu kibrit çöpü çiftinin dört kibrit çöpü ettiğini deneyimle keşfederiz... ve bunlara ve benzer keşiflere refleksiyon yaparak iki artı ikinin doğası gereği dört ettiğini görmeye başlarız." Bkz. Audi, *Epistemoloji – Bilgi Teorisine Çağdaş Bir Giriş*, s. 126.

²⁵ Topdemir, "Aristoteles'in Bilim Anlayışı", s. 27

²⁶ Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, I-33-89a. Yine us da (us dediğim bilginin ilkesi, kaynağı [yani

aksiyomlar, tanımlar ve hipotezler veya bilimin birincil nesnelerinin varlığına ilişkin varsayımlardır”²⁷ diyerek bunları kavramanın ancak *sezgisel akıl* ile olabileceğini belirtir. Bilindiği üzere ispatlama-*demonstration* öncüller arasında orta terim-dolayım yoluyla yapılan bir akıl yürütme biçimidir ve sonuç önermesi zorunlu-kesin bilgi verir. Bu nedenle *episteme apodeiktikos* adıyla anılmaktadır. Fakat Aristoteles *episteme anapodeiktikos* dediği bir kavrama biçiminden daha bahseder ki, bu doğrudan-dolayım-sız öncülün bilgisine işaret eder.²⁸ Yine mezkur eserinin bir başka yerinde (72b) bu doğrudan öncülün, ilk ilkelerin bilgisi olduğunu söyler; çünkü bunları ilk ilke kılan, ispatlamadan berî olmalarının *zorunluluğudur*. Yani kestirmeden bir çıkarımla şunu söyleyebilirim: *episteme apodeiktikos*’a varan zincirleme sürecin başındaki en temel-ispatlanamaz öncül, *episteme anapodeiktikos*’dur. Çünkü mantıki olarak ispatlamanın ilkesi ispatlama olmamalıdır. Tam bu noktada *episteme anapodeiktikos*’un ilkesi [*arkhe*] de tüm diyalektik akıl yürütmelerinden korunmuş olan *nous* olmaktadır.²⁹ Zira düşünürün 88b ve 89a’da öne sürdüğü ve daha sonra 100b’de kesin olarak sonuca bağladığı *nous* kavramı da bu hususu destekler niteliktedir.

O halde yukarıdaki paragrafta ispatlamaya başlangıç görevi görecektir dolayım-sız/doğrudan öncülün elde edilmesine kaynaklık eden *yetinin*, [*nous*’un yeti değil ancak bilişsel statü olabileceğine dair geliştirilmiş iddiaları da hesaba katarak]³⁰ *nous* ile ilişkilendirilmesi dışında başka bir şey olamaz. Yani *nous* ve ispattan çıkarılmayan bilgi müteradif kavramlar mıdır?³¹ Perelmutter, konuya dair çalışmasında şöyle bir açıklama getirir: “Dolayım-sız/doğrudan önerme eğer ispatlanabilir olursa, onun, bir

nous)), tanıtlanamaz bilgi de (*doğrudan öncülün kabulüdür bu*) bunlarla ilgili olamaz. / Biz ise her bilginin tanıtlanabilir olduğunu söylemiyoruz, ‘doğrudan’ olanların bilgisinin tanıtlanamaz olduğunu söylüyoruz. [...] Ayrıca yalnız bilginin var olduğunu değil, tanımları bilmemizi sağlayan ‘bilgi ilkesi’ diye bir şeyin de var olduğunu söylüyoruz. I-3, 72b. / İlk öncüller sonuca uygun ilkelerdir; nitekim ‘ilk’ ile ‘ilke’den kastettiğim aynı şey. Tanıtlanmanın başlangıcı ‘doğrudan öncül’dür; kendisinden önce bir başkası bulunmayan öncül ‘doğrudan, dolaysız’. I-2, 72a. / İlkeler iki türdür: tanıtlamayı oluşturanlar ve tanıtlanmanın konusu olanlar; tanıtlamayı oluşturan ilkeler ortak, tanıtlanmanın konusu olanlar ise özgü ilkeler, sözgelişi sayı ve büyüklük. Bkz. Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, 88b.

²⁷ W. D. Ross, *Aristoteles*, çev: A. Arslan vd, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2002, s. 75.

²⁸ Z. Perelmutter, “Nous and Two Kinds of Episteme in Aristotle’s Posterior Analytics”, *Phronesis*, S. 55, 2010, ss. 228-254, tam yeri için bkz. s. 237.

²⁹ Perelmutter, “Nous and Two Kinds of Episteme in Aristotle’s Posterior Analytics”, s. 252.

³⁰ Geleneksel araştırmacıların çoğu *nous*u bir meleke veya yeterlilik olarak yorumlamaktadır. Aydede’nin çalışmasına göre bu büyük oranda *De Anima* ve diğer epistemolojik metinleri için doğru olabilir. İkinci Analitikler’de *nous* daha çok, bir kuvvenin gerçekleşmesiyle erişilen veya zihni bir sürecin sonunda varılan bir *hexis*, bir *mental durum* olarak sunulmuştur. Aydede, “Aristotle on Episteme and Nous: The Posterior Analytics”, s. 40.

³¹ Perelmutter, “Nous and Two Kinds of Episteme in Aristotle’s Posterior Analytics”, s. 239. Bu makalede yazar, Grekçe *οὔτε...οὔτε*, yani *neither ... nor*, [*ne ... ne de*] kalıbıyla kurulan cümleden düşünürün, bunların sinonim sözcükler olarak anlaşılmasına müsaade ettiğini belirtir. Hatta –her ne kadar kendi katılması da– bu görüşü, Ross ve Barnes gibi uzmanların da aynı kanaatte oldukları açıklamasıyla destekler.

ispatlamadaki sonuç önermesinin ilkesi olma imkanı kalmaz. Bu, ispatlamanın neden bir ispatlama ilkesi olamayacağını da göstergesidir aynı zamanda.”³²

Kaldı ki Aristoteles düşüncesinde duyumla elde edilen, tekilin bilgisidir. Tekillerden cinslere yükseldikçe duyumun faaliyet sahasından da giderek uzaklaşmaktadır; en nihayetinde bu mesele Kant'ın numenindeki gibi zaman-içre olmayanın, yine zaman-içre olmayan yani zaman dışı biçimde, doğrudan ve bütünüyle kavranmasına gelip dayanmaktadır. Yani duyuların tekileri kavraması gibi, akli özelliğe sahip tümeli anında kavrayan sezgisel akıl-*noesis*.³³ Burada önemli bir parantez açıp *nous* sözcüğünün, Grek düşüncesinde gidimli düşünme-*dianoia*dan farkına da değinmek gerekmektedir. Platon'un bölünmüş çizgi analojisindeki, derece olarak *noesis*'in altında yer alan *dianoia*, mantıksal çıkarımlar yapma ve hesaplama düzeyindeki bilişleri kapsamaktadır. *Noesis* ise düşünceyle görme, doğrudan kavrama türündeki bilişleri kapsayan ve aslında ideaları hedef alan bir konumdur. İşte bu sözcükteki düşünceyle görme-kavrama vurgusu, Aristoteles'in “sezgisel kavrama”sı için bize anlamayı kolaylaştırıcı bir zaviye kazandırmaktadır.³⁴ Buna dair verilecek bir başka örnek de *nous/noein* sözcüklerinin Grek dilinde, düşünsel olmaktan çok iradi unsurlar taşıyan “dostça bir görünüşün arkasında kötü bir niyetin olduğunu aniden fark etmek”³⁵ türünden sezgisel içerikteki anlamıdır. Elbette bu örneklerle, Aristoteles'e modern anlamda sezgici ve/veya rasyo-

³² Perelmutter, “Nous and Two Kinds of Episteme in Aristotle's Posterior Analytics”, s. 252.

³³ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi c.III – Aristoteles*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007, s. 99, 100 ve 198.

³⁴ Bu noktada Aristoteles'i, Platon'la yakınlaştırmaya çalışmadığının bilinmesini isterim. Çünkü Platon'da *idea* zaten görünür dünyanın ötesinde yer alır.

³⁵ Aylin Çankaya, *Aristoteles'de Nous (Akıl) Kavramı*, Doktora Tezi, Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012, s. 14. Aynı nüansa Kurt von Fritz'in çalışmasına dayanarak dikkat çeken bir başka çalışma için bkz: Esmâ Kayar, *Aristoteles'de İlke Sorunu*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011, s. 125.

Nous ve *noein* sözcüklerine dair bu açıklamalar, Aristoteles'in *II. An. 89b*'nin son kısmında yer verdiği “iki uç arasındaki orta terime bir bakışta aniden isabet ettirmek” ibaresiyle de uyumludur. Zira bu, *deduktif* mantık terminolojisiyle söyleyecek olursak büyük öncül ile küçük öncül arasındaki orta terimi bir çırpıda kavrayıvermek demektir. Aristoteles'in bahsedilen pasajdaki “iki kişiyi dost kılan ortak düşman”, “zengin-borç isteyen” örnekleri bu manada gayet açıklayıcıdır. O halde, metin içinde sözünü ettiğim ispatlamaya başlangıç görevi görecektir dolayısıyla/doğrudan öncülün elde edilmesi ile iki uç arasındaki orta terimi bir bakışta kavrayıvermeye kaynaklık eden, Ross çevirisinde *quick wit*, Barnes çevirisinde *acumen* ile karşılanan bu yeti [grekçe *agchinoia* yani *fetanel*] dolayısıyla kavrayışa işaret etmekle *nous-noein* ile ilişkili olmalıdır. Bundan ötürüdür ki, grekçe *agchinoia* sözcüğünün *quickness of nous* ile karşılandığı çeviriler görülmektedir. Bkz. Robert Bolton, “Science and Scientific Inquiry in Aristotle: A Platonic Provenance”, *The Oxford Handbook of Aristotle*, ed. Christopher Shields, Oxford University Press, 2012, s. 58.

Bolton, Ross'un da içinde olduğu klasik-rasyonalist *nous* yorumu, onların “cömertlik ilkesine” [*argument from charity*] dayanarak böyle bir yorum getirdikleri fikri etrafında kaleme aldığı bir başka makalesinde bu çevirilere örnek olarak Aristoteles'in *Rhetoric* eserinin [1362b-24] Oxford çevirisini gösterir. Bkz. Robert Bolton, “Intuition in Aristotle”, L. Osbeck & B. Held (Eds.), *Rational Intuition: Philosophical Roots, Scientific Investigations*, Cambridge: Cambridge University Press, ss. 39-54, tam yeri için s. 50-51.

nalist bir düşünür imasında bulunmak, bu çalışmada iddia etmek isteyeceğim en son şeydir. Maksadım, Hegelce söyleyecek olursam o dönemin tinsel bakiyesi hakkında doğrudan bilgi verebilecek Grek dili ve kültüründeki *nous*'un kavramsal *implikation*/tazammunlarına işaret etmektir. Yoksa Aristoteles'in bilgi edinme sürecinin tekillerin izlenmesi dolayısıyla *aisthesis* ile başladığını hiçbir şekilde göz ardı etmiyorum. Sadece burada bahse konu ettiğim sezgisel kavrama, duyulurlarla ilgili değil daha çok aksiyomlar, hipotezler ve onlardaki ilk ilkelerin edinilmesi sahasına dairdir. H. D. P. Lee de Aristoteles'in ilk ilkeleri üzerine kaleme aldığı ünlü makalesinde bu noktayı daha da vurgulayarak öne çıkarmaktadır: “Sayesinde ilk ilkelere ulaşmamızı sağlayan kuvve olarak *nous*, sayesinde çıkarımda bulunduğumuz kuvve olarak *episteme* ile karşıtlık taşır.”³⁶ Lee, aynı çalışmasında bu bulgusunu, *Nikomakhos'a Etik 6. Kitap*'tan alıntılarla da destekler ve şöyle bir noktaya varır: “*Nous* ilk ilkeleri kavrar ve onun yöntemi sezgisel [*intuitive*]dir.”³⁷ Neredeyse aynı noktaya işaret eden Irwin de şöyle demektedir: “İlk ilkeleri kavrayabileceğimiz bilişsel konum, sezgisel akıldır [*intuitive intellect*]. [...] Peki biz bu konuma nasıl erişiriz? Sıradan tümevarım metotlarıyla ona ancak yaklaşabiliriz ama erişemeyiz. Gözlemler sadece kanırları verir. [...] İlk ilke, tümevarımdan varılacak sonuç olduğu müddet içerisinde sezgisel akıl tarafından kavranamaz. Peki o halde neye gerek vardır? İşte bu *nous*'tur.”³⁸ Bahsi geçen her iki şârihin *nous* ile ilgili tespitlerine, Barnes'ın ampirik *nous* yorumuna katılmadığımı ve daha önce de söylediğim üzere kendi görüşümü klasik rasyonalist çizgide berkitmek üzere yer veriyorum. Ancak bu görüşten ayrıldığım nokta ise *nous*'un meleke olarak algılanışdır. O nedenle ben buraya an-lık, zamansal bir belirlenim eklenmesi gerektiği kanaatindeyim.

Pekâlâ; o halde nedir bu *nous*'un an-lık, zamansal belirlenimi? İlk olarak *epagoge*/tümevarım ile ilgili oldukça önemli olduğunu düşündüğüm ve sezgisel kavrayışa dair bu temel iddiamı güçlendirecek bir anekdota yer vererek başlamalıyım. *Epagoge*'nin Aristoteles'de iki formu vardır: ilki en bilindiği haliyle, genelleştirme [*generalisierend*] formu, yani bilindik tikel durumlardan [*Einzelfall*] yola çıkarak genellik kazanma; diğeri ise tekil [*singulär*] formu, yani algılanan tekil bir durumu bilinen tümel [*allgemein*] bir yasaya uygun olma hali içerisinde *dolaysız* kavrayabilme hali.³⁹ Bu ikinci forma verilebilecek örnek *II. An. 71a* pasajının son kısmında değinilen üçgen örneğidir. Tekil bir üçgene yaklaştığımda⁴⁰ onun üçgen olduğunu ancak, algıladığım şeyi belirli *türde*

³⁶ H.D.P. Lee, “Geometrical Method and Aristotle's Account of First Principles”, *The Classical Quarterly*, c. 29/02, 1935, ss. 113 – 124.

³⁷ Lee, “Geometrical Method and Aristotle's Account of First Principles”, s. 120

³⁸ Irwin'den aktaran için bkz: Aydede, “Aristotle on Episteme and Nous: The Posterior Analytics”, *The Southern Journal of Philosophy*, c. 36, 1998, s. 41.

³⁹ Michael-Thomas Liske, “Gebrauchte Aristoteles ‚epagōgē‘ als *terminus technicus* für eine wissenschaftliche Methode?”, *Archiv für Begriffsgeschichte*, c. 37, Felix Meiner Verlag, 1994, ss. 127-151, tam yeri için s.132.

⁴⁰ Bu fiil özellikle seçilmiştir; çünkü *epagoge* Grekçe yaklaştırmak, götürmek, yanaştırmak anlamına gelmektedir.

bir nesne yani mevcut üçgen olarak kavrarsam bilebilirim.⁴¹ Çünkü Aristoteles burada bir üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açıya eşit olduğu şeklindeki önceden bilinen tümel bir kaideyi, hemen oradaki yarım çember içine çizilmiş yani algıya sunulmuş olan tekil bir üçgene uygulamaktadır. Liske, hayli önemli bir noktanın altını çizer: Ona göre, Aristoteles burada *epagein*, *epagoge* sözcüğü ile aynı kökten gelen *epagesthai* fiilini [yani *epagein* fiilinin edilgen 'passiv' çatısını] kullanmaktadır. Yazara göre *II. An. 71a 17-30* pasajlarında Aristoteles'in kullandığı bu fiil, tikellerin bilinmesiyle tümele ulaştırılan akıl yürütme metoduyla tam bir karşıtlık içerisinde bulunmaktadır.⁴² Çünkü burada tümel kaideden tekil örneğe inilmektedir! Yazar açıklamasını şöyle sürdürür: “*epagesthai* bağlam dahilinde tam olarak şu demektir: belirli tekil bir örneğe yaklaşmak, onunla *aracısız, doğrudan*⁴³ yüz yüze gelmek.” Aristoteles'in mezkur pasajda şu şekilde bir cümle kurması da o nedenle boşuna değildir: “Bazı şeylerde öğrenme bu şekilde olur; tekiler yani özeller ve kaplamı daha geniş olanla yüklenmeyenler bir orta terim vasıtasıyla bilinmez.”⁴⁴ Burası oldukça önemli görünmektedir. Çünkü tümel kaide ancak türlere yüklenebilir, tekillere değil! Yani üçgenin iç açılarının toplamı tümel önermesi, *dedüktif/syllogistisch* olarak tekil üçgene kullanılamaz, sadece üçgen türüne kullanılabilir; zira tekil üçgen, tekil olarak bilinmeden önce bir *tür* kavramı altında anlaşılması mecburiyeti vardır. Kısaca tekil bir nesneye yaklaştığımda onu bilmem dedüksiyon yoluyla değil, o nesneyi anlamaya yönelik kurduğum ilk duysal tanıma anında, onu algılamam ve o her ne ise altında yer aldığı *türden* taşıdığı özellikleri kavramam yoluyla olur. İşte bu an, *epagoge* momentidir.⁴⁵

Burayı destekleyecek bir kanıt olarak David Charles'dan da bahsedebiliriz. Ona göre *nous*'un bu türden ilkeleri kavrayışı, geçmişteki endüktif süreçten bağımsız olamaz.⁴⁶ Yani örneğin insan gibi bir tür tümelini; algı, bellek ve tecrübe gibi ona özünden bağlı olan yöntemlerden muaf olarak kavrayamayız.⁴⁷ Charles'a dayanarak açıklanacak olursa insan tümelini, hayvanın belirli bir türü olarak kavramamızın yolu, ancak ve ancak hayvanı ve hatta onun bağlı olduğu cinsin tüm üyelerini kavramaktan geçmektedir. Dolayısıyla başlangıç kavramlarımız, yani ilkeler, ait oldukları bilgi ağının içerisindeki diğer fertlerle bağlılık/ilişkisellik içerisinde elde edilir.

⁴¹ Liske, “Gebrauchte Aristoteles ‚epagōgē‘ als *terminus technicus* für eine wissenschaftliche Methode?”, s. 129.

⁴² Liske, “Gebrauchte Aristoteles ‚epagōgē‘ als *terminus technicus* für eine wissenschaftliche Methode?”, s. 129.

⁴³ Vurgu bana ait.

⁴⁴ Aristotle, *Posterior Analytics*, Book Alpha, s. 1.

⁴⁵ Liske, “Gebrauchte Aristoteles ‚epagōgē‘ als *terminus technicus* für eine wissenschaftliche Methode?”, s. 131.

⁴⁶ David Charles, “Nous and First Principles in Posterior Analytics B. 19”, *Aristotle on Meaning and Essence*, Oxford Aristotle Studies (içinde), ed. Julia Annas, Lindsay Judson, Oxford: Clarendon Press, 2000, s. 271.

⁴⁷ Charles, “Nous and First Principles in Posterior Analytics B. 19”, s. 267.

Fakat Charles, sözünü ettiğim bu süreci, *Interdependence/Karşılıklı Bağımlılık* argümanı olarak adlandırdığı bağlam dahilinde, *nous*'un ilk ilkeleri kavrayışını, her ne kadar kendisi diskursif/gidimli düşünüşten muaf olsa da vardığı sonuçların ancak diskursif düşünüşte izlenebileceğini ifade ederek açıklar. *Nous*, o nedenle endüksiyon sonrasında elde edilen sonuçları, ancak tanım ve açıklamalardan kurulu bir düzen silsilesi içinde tanır/görür. Çünkü bu işlem, insan türünü hayvan cinsinden ayıran zati özelliklerin/faşlın, özsel/*essence* olarak tespit edilmesi yoluyla tanım ve açıklamalar ile mümkün olur [hadd-i tam]. Bundan ötürü Charles'a göre, *nous*'a epistemolojik olarak kurucu bir rol atfedilemez. Zira o, bu sözünü ettiğim diğer süreçlerle bir bağlılık/ilişkisellik içerisinde iş görebilir.

Burada *Interdependence/Karşılıklı Bağımlılık* argümanını biraz daha açıklamak istiyorum. Haddizatında, çağdaş epistemoloji içerisinde epistemik geri gidiş [*epistemic regress problem*] bağlamı dahilinde Aristoteles'de epistemik gerekçelendirme [*justification*] ve temelcilik [*foundationalism*] başlığı altında tartışılması gereken bu argüman, *II. An. 100b*'ye dair daha çağdaş bir yorum olarak göze çarpmaktadır. Bu yorum, sözünü ettiğim tartışma odağında daha kapsamlı ve spesifik bir çalışmanın konusu olduğundan sadece birkaç temsilcisine dikkat çekmekle yetineceğim. En temelde bu yorumcuların başat özelliği, tüm argümanlarını, *II. An. B. 19*'u *non-Platonist* [Platon karşıtı] okumaya ve Aristoteles'i her türden epistemik temelcilikten deyiş yerindeyse arındırmaya hasretmeleridir.

Örneğin *Accuracy Claim* [doğruluk iddiası] adı ile tezini ortaya koyan Breno Zuppolini, öncelikle düşünürün *II. An. 100b5-14* arasındaki *nous*'un, istidlali bilgi de dahil olmak üzere tüm bilişsel konumlardan daha *doğru* olduğu ibaresine yoğunlaşmaktadır.⁴⁸ Yukarıda değindiğim Charles'ın *nous*'u neredeyse tamamen silikleştirdiği argümanlarının yanında daha uzlaşmacı bir yol olarak kendisini gösteren bu tezin, *Interdependence/Karşılıklı Bağlılık-İlişkisellik* bağlamında aynı temelde buluştukları ileri sürülebilir. Zuppolini'ye göre, ilk ilkelerin, istidlali-çıkarımlı bilgilerden daha iyi bilindiği ifadesi, *nous*'u bu manada ilk ilkeleri kavrama ilişkisi içerisinde bir adım öne çıkarmaktadır. Zorunlu bilgi, çıkarımlı düşünüşten elde edilmeyen bir süreç olarak görülecek olursa *nous*'un kendi kanıtını kendinde taşıyan/kendinde kanıt bir sezgi olacağına dikkat çeken Zuppolini, böyle olduğunda *nous*'un bilgi ağındaki diğer önermelerle olan bağlılığının-ilişkiselliğinin kalmayacağını ifade etmektedir.⁴⁹ Yazar en açık sonuca şu ifadesi ile varmaktadır: Sayesinde çıkarımlı bilgi sahibi olduğumuz teoremin kanıtları; sayesinde noetik bilgi sahibi olduğumuz ilkenin kanıtlarına bağ(ım) lıdır; ama tam tersi (*not vice versa*) dile getirilemez [*Dependence/Interrelational*]

⁴⁸ Breno Zuppolini, "Comprehension, Demonstration, and Accuracy in Aristotle", *Journal of the History of Philosophy*, C. 58, S. 1, 2020, 29–48, tam yeri için s. 30.

⁴⁹ Zuppolini, "Comprehension, Demonstration, and Accuracy in Aristotle", s. 31. Bununla elbette rasyonalist yorumları kastetmektedir.

Account].⁵⁰ Dolayısıyla yazarın doğruluk iddiası dediği tez, noetik bilgi ile istidlali bilgi arasındaki asimetrik dizgi, yani birincinin ikinciye bağımlılığı ile çözümlenmeye çalışılır. Bu, aynı zamanda epistemik geri gidiş dizgesini niçin *noetik bilginin* durduramayacağına dair bir kanıt olarak da ileri sürülmektedir. Çünkü ilkelerin kendisi, haddizatında çıkarımlı bilgiden bağımsız olamaz.

Benzer bir nokta, başka bir araştırmacı Miira Tuominen tarafından da ele alınmaktadır. Yazar, *nous*'un, ancak türler ve onlarda taşınan özelliklerin soruşturularak yeterli açıklamalar elde edilmesiyle işlev göreceğini söylemektedir.⁵¹ Makalesinde, Aristoteles'in *II. An. B. 19*'un Platoncu yorumlanışının önüne geçmeye çalışan yazar, Pseudo-Philoponus gibi şarihlerin, makulatin düzeninin ruhta bulunduğu iddiasını çürütmekte; ve onların Aristoteles'e uygun olarak doğrudan doğanın kendisinde bulunacağını söylemektedir. Bu vurgu, *nous*'un, ruhta önceden var olan tümeller bilgisini kavradığı tezinin Aristoteles'a atfedilemeyeceğini öne çıkartmaya yöneliktir.⁵² Çünkü Tuominen de, *nous*'un kendisini besleyen diğer önermelere ve hali hazırda mevcut fenomenler arası bilgi ağına ihtiyaç duyduğunu öne sürmektedir.

Başta vurguladığım üzere *Interdependence/Karşılıklı Bağımlılık* argümanının epistemik geri gidiş ve temelcilik bağlamı dahilinde ele alınması gerekmektedir. Çünkü tüm argümanlar, mezkur metnin Platoncu yorumlanışlarını engellemeye dairdir. Zira aksi halde *nous*'un böyle bir temel olarak görülmesi, Platoncu ve klasik rasyonalist yorumları destekleyecektir. Bundan ötürüdür ki, tüm bu sözünü ettiğim çağdaş araştırmacılar *nous*'u, ampirik geleneğe bağlı olarak *comprehension* sözcüğü ile karşılamaktadırlar. Fakat daha önce de dile getirdiğim üzere *nous*'a bu karşılığın uygun düşmediği kanaatindeyim. O nedenle Ross'un, *intuitive intellect* karşılığını öne çıkarıyorum. Fakat bunu Ross'dan ayrılarak bir yeti-meleke olarak değil zihnin ilk ilkelerle karşılaştığında onda zamansal olarak gerçekleşen bir parlama-kavrayış anı olarak algılıyorum. Hal böyle olduğunda *nous*'a herhangi bir temelci rol atfettiğim söylenemez. Kaldı ki, onun endüksiyona eşlik eden ve endüktif süreçten bağımsız olamayacağı da aşıkardır. Vurgulamaya çalıştığım özel nokta, Aristotelesçe söyleyecek olursak bir koşucunun, bir tarafı endüksiyon ve diğer tarafı dedüksiyon olan "n" şeklindeki bir pisti koşmaya başladığında her iki tarafın bulunduğu ve dönüşün birazdan başlayacak olduğu zirve [*peak*] noktasındaki ânıdır.

Bu bilgilerden hareketle daha önce değinmiş olduğum *II. An. 100b*'de Aristoteles'in ilk ilkelerin anlaşılmasındaki *nous* kavramıyla, yukarıda ayrıntılarını vermiş olduğum tekil örneğin ait olduğu tür altında belirginleştirilmesiyle özelliklerinin bir çırpıda, ansızın kavranması [*epagesthai*] hadisesini *sezgisel kavrayış* parantezi içine

⁵⁰ Zuppolini, "Comprehension, Demonstration, and Accuracy in Aristotle", s. 32.

⁵¹ Miira Tuominen, "Back to Posterior Analytics II 19: Aristotle on the Knowledge of Principles", *Apeiron*, C. 43, S. 2-3, 2010, ss. 115-144. Tam yeri için bkz. 141.

⁵² Tuominen, "Back to Posterior Analytics II 19: Aristotle on the Knowledge of Principles", s.136.

alabiliriz. Yani *nous*, böylelikle *epagoge*ye yardım edici onu tamamlayıcı karşılıklı bağlılığa dayalı bir işlev kazanmış olmaktadır. Bu noktada sözünü ettiğim işlevin mümeyyiz vasfı *dolayımsız-doğrudan* oluşudur. Ayrıca her ikisinin gidimli-çıkarımlı düşünce sürecinden muaf olduğunu yeniden belirtmeye gerek görmüyorum. Aksi halde *dolayımsız-doğrudan* oluşları tehlikeye düşecektir.

Son olarak bu tespiti haklı çıkarabileceğini düşündüğüm bir çalışmadan daha söz etmek isterim: *Sezgisel Bilgi* kavramı odağında kapsamlı bir epistemoloji tarihi kaleme almış olan Renate Huber, eserinin Aristoteles ile ilgili kısmında şöyle demektedir: “Aristotelesçi doğa felsefesinin karakteristik özellikleri şunlardır: a) *Dedüktif* mantık, doğa bilgisinin temel enstrümanıdır ve aksiyomatik olarak inşa edilir ve bu aksiyomları *sezgide* kurulur [*ihre Axiome sind in der Intuition begründet*]. *Endüktif* mantık ise *dedüktif* mantığı öncelemek zorundadır; çünkü ancak böylelikle ilk önermelerin elde edilmesi mümkün olabilir. (...) Aristoteles, *dedüktif* mantığa temel teşkil eden aksiyomları açıkça ifade etmiştir. Bu aksiyomlar, *sezgisel olarak kavranan*⁵³ ifadelerdir. Yani onlar her türlü mantıki şüpheden arındırılmış ve böylelikle katı anlamda itimada şayan – inanılırdırlar.”⁵⁴ Huber’in bu hususta söyledikleri, çıkarıma mesnet teşkil edecek ilk önermelerin çıkarımdan elde edilecek olamayışını vurgulamaktadır. Bu noktada sezgisel kavrayış ile elde edilen söz konusu ilkeler, inanma konusu olabilmektedir [*glaubhaft*]. Buradaki –dini bağlamını dışarıda tutmak kaydıyla– inanma ile ilgili nüans, sezgisel kavrayışın bir anlık, zamansal momentine dair tezimizi güçlendirebilir.

İmdi daha önce yukarıda işaret ettiğim Aristoteles’in “zorunlu bilgi ve nesnesi” bahsini, *sezgisel kavrayış* argümanımı güçlendirmek için kullanabilirim. Düşünür, *II. An. 88-b 35 ile 89a 7-9* pasajları arasında zorunlu bilgi ve sanı ile bunların nesneleri arasında önemli bir ayrımı vurgular. Ona göre, bazı nesneler vardır ki bunlar evrensel ve zorunlu olan bilginin dışında yer alırlar. Kanı [*doksa-opinion*] adını verdiği bu şeyler, hem doğru hem de olumsal [*contingent*] olmakla zorunlu bilgidan ayrılırlar. Ardından şunu ekler: “zihin durumumuz bu nesnelerle ilişkisi içerisinde ne zorunlu bilgidir; ne *noustur* (*nous*la zorunlu bilginin çıkış noktasını kastediyorum); ne de ispattan çıkarılmamış bilgidir [*episteme anapodeiktikos*] (ispattan çıkarılmamış bilgiyle, *dolayımsız-doğrudan* öncülün kavranmasını kastediyorum).”⁵⁵ Ross, metnin şerhinde, bu satırların, Aristoteles’in *nous*’a atfettiği temel karakterin, yani onun *dolayımsız-doğrudan* olmakla kesin bilginin ilkelerini verme işlevinin en iyi gözlemleneceği yerlerden

⁵³ Vurgu bana ait.

⁵⁴ Renate Huber, *Intuitive Erkenntnis und exakte Wissenschaften*, Habilitationsschrift, Technische Universität Dortmund, Institut für Philosophie und Politikwissenschaft, 2013, s. 252

⁵⁵ Ross, *Aristotle’s Prior and Posterior Analytics*, s. 605. Bu çeviride benim bahusus *nous* olarak bıraktığım kelimeyi Ross *intuition* ile; parantez içerisindeki yeri ise *the starting-point of knowledge* olarak karşılamıştır.

Buna mukabil aynı sözcüğü Barnes, kendi çevirisinde *comprehension* ile; parantez içerisindeki yeri ise *a principle of understanding* olarak karşılamıştır. Bunun için bkz. Barnes, Aristotle, *Posterior Analytics*, s. 45.

biri olduğunu söyler.⁵⁶ Ross'a katılmamak elde değil; zira Aristoteles burada kanıyla ilişkilendirilemeyecek üç zihin durumundan bahsetmektedir. İlki kesin-zorunlu bilgi durumudur. İkincisi ise *noustur*. Üçüncüsü de ispattan çıkarılmamış bilgidir. Yani kanı, bunlardan hiçbirisiyle ilişkilendirilememektedir. Çünkü onun mümeyyiz vasfı, olguya bağlı olumsal oluşu, kesinlik taşımayışıdır. Yani modal olarak imkansızlık diyebilir ve her zaman karşınının mümkün olabileceğini söyleyebiliriz.

Demek ki zihnimiz, kalıcı-kesin olana yönelirken üç hal üzere olmaktadır ve kanı, yukarıda zikrettiğim özelliğinden ötürü bunların dışında kalmaktadır. Şimdi anlaşılan o ki, Aristoteles *nous*'u, ispattan çıkartılan kesin bilgiden [*episteme apodeiktikos*] ayrı tutmaktadır. Eğer öyle olmasaydı zikredilen her iki durum birbirinin tekrarı olur ve totolojiye düşülmüş olurdu. Halbuki Aristoteles bunları iki ayrı zihin durumu olarak tespit etmektedir. O halde bunlardan ilki dedüksiyon-ispatlamaya işaret ediyorsa, demek ki *nous* endüksiyona-tümevarıma işaret ediyor. Elbette doğrudan onu kapsamak yoluyla değil bu çalışmamda ısrarla üzerinde durduğum tamamlayıcı bir işlev yoluyla: endüksiyonun nihai sürecinde ilk ilkelerle karşılaşma momentindeki *sezgisel kavrayış*.

Geriye son bir soru kalıyor: Aristoteles'in sözünü ettiği üçüncü zihin durumu neye işaret ediyor? O, ispattan çıkarılmamış bilgi [*episteme anapodeiktikos*] yani dolaylımsız-doğrudan öncülün kavranması olarak yine *nous*'a yakınsayan bir anlam ifade etmiyor mu?⁵⁷ İlginçtir ki, bu soruya evet cevabı vermeliyim. Çünkü zihin, bu durumda da *nous*'ta olduğu gibi doğrudan, orta terime [*terminus medius*] ihtiyaç duymadan bilgiyi elde etmektedir. Üstelik bu ulaştığı bilgi, Aristoteles'e göre kanı olamayacak kadar da sağlamlık taşımaktadır. Bundan ötürüdür ki, Aristoteles, *II. An. 89a*'nın başında *episteme anapodeiktikosa*; *episteme*, *nous* ve *doksanın* yanında ayrıca bir yer tahsis etmemiştir. Çünkü Ross'a göre o, aslında *nous*'un başka bir adla tarifinden başkası değildir!⁵⁸ İşte bu, daha önce yukarıda ayrıntılarıyla soruşturduğum Liske'nin *epogogenin singulär* formu dediği yere yani tekilerin ve kaplamı daha geniş olanla yüklenmeyenlerin bir orta terim vasıtasıyla bilinmediği izahına götürmektedir bizi. Çünkü onlar da doğrudan, orta terime [*terminus medius*] ihtiyaç duymadan kavranmaktadır. Algılanan tekil bir durum, bilinen tümel bir yasaya uygun olma hali içerisinde mesela *tür* tümeli altında *dolaysız* olarak kavranabilmektedir. Görüldüğü üzere *nous* ile ilişkilendirilen her iki durum, *epagoge*-tümevarıma eşlik eden, onu tamamlayan bir sezgisel kavrayışa-doğrudanlığa işaret etmektedir.

⁵⁶ Ross, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, s. 606.

⁵⁷ Bu çalışmada bkz. 28, 29 ve 35 no'lu dipnot ve metin açıklaması. Özellikle *agchinoia* kelimesi ile ilgili açıklamama bakılabilir.

⁵⁸ Ross, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, s. 607.

Sonuç

Aristoteles'in II. Analitikler eseri çerçevesinde soruşturmaya konu edindiğim *nous* meselesi oldukça zengin bir literatüre kaynaklık etmiştir. Bilhassa bu sözcüğe yüklenen anlam dolayısıyla büyük düşünüre, yeniçağ felsefesi ile birlikte ampirik yahut rasyonalist sınırlar çizilmiştir. Burada tartışmanın odağındaki temel mesele *nous*'un bir meleke mi yahut bir durum mu olduğudur. Tümevarım ile ilişkisi içerisinde *nous* bir meleke olarak görüldüğünde (Ross'un tezi) onun anlama becerisinden bağımsızlığı söz konusu olmaktadır. Özellikle kesin bilginin ilkelerinin elde edilmesi söz konusu olduğunda, tümevarımla birlikte onun bir aşama ilerisi *nousun* etkinliğinin başladığı anlaşılabilmektedir. Halbuki *nous*'un etkinlik alanı burayla sınırlı değildir. Tekil örnek ile karşılaşıldığında, onun, ait olduğu tür altında *doğrudan* bilinmesinde de karşımıza çıkmaktadır. O halde *nous*'u bir meleke olarak değil bir zihin durumu olarak anlamak (Barnes'in tezi) gerekmektedir. Fakat böyle olduğunda da *nous*'un *epagoge*'deki kendine özgü anlamı, onu biricik-*unique* kılan niteliği kaybolmaktadır. Çünkü her iki halde de zihin belirli-özel bir durumla karşı karşıya gelmekte ve bir işlem yürütmektedir.

Endüksiyonun nihai sürecinde ilk ilkelerle karşılaşıldığındaki *sezgisel kavrayış*, eğer an-lık, zamansal bir belirlenim dahilinde anlaşılmayacak olursa iki eleştirdiğim durumla sonuçlanması kaçınılmazdır. Özellikle metin içinde tartıştığım üzere Barnes'ın iki gibi ampirik olarak yorumlanacak olursa, "*nous*, endüksiyon sonucunda varılan zihin durumudur" ve/veya "ilk ilkeler, *nous*'tur" demeye varır ki, bu, *nous*'un Aristoteles'in II.An. 'deki serimlenişine uygun düşmeyecektir. Bu tezin kendi içinde dikkatli bakılacak olursa zayıf yanı vardır. Bu teze şu soru yöneltilecek olursa: "*nous*, eğer bir zihin durumuysa eylemi ne olmaktadır?", verilecek cevap, zorunlu olarak *noetik kavrayış* olacaktır. Bu, zaten benim sezgisel kavrayışın an-lık, zamansal belirlenimi dediğim çözümlmeye götürecektir bizi. Diğer taraftan, *nous*'un rasyonalist çizgide Ross'unki gibi müstakil bir meleke olarak yorumlanması ise, bizi, onun sadece endüksiyon sonucunda aktif olan, diğer zihni süreçlerde mesela tüm dengelimde tamamen pasif bulunan bir yeti olduğuna vardiyecektir. Fakat rasyonalist çizgideki özellikle *sezgi* vurgusu benim de katıldığım bir yorum türüdür. Bu yoruma itirazım, yukarıda söylediğim gibi onun bağımsız bir meleke olamayacağına dairdir. O nedenle *nous* 'un, zihnin ilk ilkelerle karşılaştığında *sezgisel kavrayış* halinde ansızın beliren bir momenti olarak kavranmasının daha uygun olacağı kanaatine varıyorum. Çünkü zihin akıl yürütürken birden çok önermeyi bir araya getirip onları birbirleriyle bağlayarak, aralarında farklı bağıntılar kurarak çalışmaktadır. Bu, çoğu zaman daha uzun soluklu bir süreç olarak karşımıza çıkar. Mamafih ilk ilkeler söz konusu olduğunda zihin bunları, tarifi kabil olmayan bir hızda ve dolayısıyla izi sürülebilir bir sürece konu olmaksızın ansızın kavramaktadır.

Peki o halde zihnin böyle bir durumda *sezgi* ile kuşandığını mı söylememiz gerekiyor? Burada sezgi kavramı, Aristoteles'in tüm sistemi göz önünde bulundurulduğunda tezat teşkil etmesi kaçınılmaz olan –hads, tahaddüs, keşf vb. gibi– *çağrışımlara*

gebedir. Kaldı ki böyle denildiğinde sezgi de akıldan bağımsız bir meleke olarak kendisini gösterecektir. O nedenle çalışmamda da ayrıntılarıyla sunduğum üzere ona zihnin, doğrudan kavrama ve aracıya başvurmaksızın ilkelere intikal etme momenti-anı yani ânî bir sezgisel kavrayış saptamasında bulundum. O kavrayış ânî öyle bir an ki, sadece ilk ilkelerin elde edilmesinde bir anlama durağı olarak kendini göstermemekte, *epagogenin* tekillerle ilgili çıkarsama yapma anında da tezahür etmekte ve zihin, en yüksek *tekemmül* halinde oradaki bilgiyi adeta kucaklamakta, bağrına basmaktadır. Çünkü bu noktada, zihin ve yönelmiş olduğu bilgi nesnesi mütakabiliyeti, en yüksek ve soyut düzeyde aracısız-doğrudan gerçekleşmekte ve aralarında bir uyuygunluk sağlanmaktadır. Dolayısıyla onu, bütüncül olarak aklın sözünü ettiğim durumlarla karşılaştığındaki müstesna ve özel bir faaliyet ânî olarak anlamak gerekiyor.

KAYNAKLAR

- Aristotle; *Posterior Analytics*, çev. Jonathan Barnes, Bs. 2, Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Aristoteles; *İkinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary, Bs.1, İstanbul: YKY, 2005.
- ; *Organon içinde İkinci Analitikler*, çev. H. R. Atademir, İstanbul: MEB, 1951.
- Arslan, Ahmet; *İlkçağ Felsefe Tarihi III – Aristoteles*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.
- Aster, von Ernst; *Bilgi Teorisi ve Mantık*, çev. Macit Gökberk, Bs. 3, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1994.
- Audi, Robert; *Epistemoloji – Bilgi Teorisine Çağdaş Bir Giriş*, çev. Melis Tuncel, Ankara: Nobel Yayıncılık, 2018.
- Aydede, Murat; “Aristotle on Episteme and Nous: The Posterior Analytics”, *The Southern Journal of Philosophy*, C. 36, 1998, ss.15-46.
- Batak, Kemal; “Bilim Tümevarım Kaynaklı mıdır ya da Tümevarım Diye Bir Şey Var mıdır? Karl Popper’in Tümevarım Eleştirisi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 34, 2008, ss. 237-246.
- Bolton, Robert; “Science and Scientific Inquiry in Aristotle: A Platonic Provenance”, *The Oxford Handbook of Aristotle*, ed. Christopher Shields, Oxford: Oxford University Press, 2012.
- ; “Intuition in Aristotle”, *Rational Intuition: Philosophical Roots, Scientific Investigations*, Ed. L. Osbeck & B. Held, Cambridge: Cambridge University Press, ss. 39-54.
- Charles, David; “Nous and First Principles in Posterior Analytics B. 19”, *Aristotle on Meaning and Essence*, Oxford Aristotle Studies (içinde), ed. Julia Annas, Lindsay Judson, Oxford: Clarendon Press, 2000.
- Coşar, Hakan ve Hasan Akkanat; “İlk İlkelerin Kaynağı Nedir? İkinci Analitikler II-19 Çerçevesinde Bir İnceleme”, *Felsefe Dünyası*, S. 66, 2017/2, ss. 20-57.
- Çankaya, Aylin; “Aristoteles’de Nous (Akıl) Kavramı”, *Doktora Tezi*, Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.
- Erkızan, H. Nur; “Aristoteles’te Düşünmenin İki Boyutu: Tanrı ve İnsan”, *Felsefe Tartışmaları*, S. 27, 2000, ss. 98-106.
- Hasırcı, Nazım; “İbn Teymiyye’nin Mantık Eleştirisi”, *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, ed. Murat Demirkol-Enes Kala, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2010.
- Hess, Walter; “Erfahrung und Intuition bei Aristoteles”, *Phronesis*, c. 15, 1970.

- Huber, Renate; Intuitive Erkenntnis und exakte Wissenschaften, *Habilitationsschrift*, Technische Universität Dortmund, Institut für Philosophie und Politikwissenschaft, 2013.
- Kayar, Esma; “Aristoteles’de İlke Sorunu”, *Yüksek Lisans Tezi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.
- Lee, Henry Desmond Pritchard; “Geometrical Method and Aristotle’s Account of First Principles”, *The Classical Quarterly*, c. 29/02, 1935, ss. 113 – 124.
- Liske, Michael-Thomas; “Gebrauchte Aristoteles ,epagōgē‘ als terminus technicus für eine wissenschaftliche Methode?”, *Archiv für Begriffsgeschichte*, c. 37, Felix Meiner Verlag: 1994, ss. 127-151.
- Özel, Nurten Öztanrıkulu; “Tümevarıma Karşı Epistemolojik Bir İtiraz”, *Felsefi Düşün*, S. 7, 2016, ss. 235-250.
- Özlem, Doğan; *Mantık*, bs. 17, İstanbul: Notos Kitap, 2017.
- Perelmuter, Zeev; “Nous and Two Kinds of Episteme in Aristotle’s Posterior Analytics”, *Phronesis*, S. 55, 2010, ss. 228-254.
- Ross, William David; *Aristotle’s Prior and Posterior Analytics*, (gözden geçirilmiş baskı), Oxford: Oxford University Press, 1957.
- ; *Aristoteles*, çev: A. Arslan vd. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2002.
- Sarı, Mehmet Ali; “Aristoteles’de İlk İlkelerin Bilgisi ve Nous Üzerine”, *Kaygı Felsefe Dergisi*, S. 16, 2011, ss. 123-131.
- Topdemir, Hüseyin Gazi; “Aristoteles’in Bilim Anlayışı”, *Felsefe Dünyası*, S. 32, 2000/2.
- Yıldırım, Cemal; “Bilimsel Düşünmede İndüksiyonun Yeri”, *Felsefe Tartışmaları*, S. 12, 1992, ss. 31-36.
- ; “Bilimsel Yönteme Hayır mı?”, *Felsefe Tartışmaları*, S. 7, 1990, ss. 71-78.
- Tuominen, Miira; “Back to Posterior Analytics II 19: Aristotle on the Knowledge of Principles”, *Apeiron*. C. 43, S. 2-3, 2010, ss. 115-144.
- Zuppolini, Breno; “Comprehension, Demonstration, and Accuracy in Aristotle”, *Journal of the History of Philosophy*, C. 58, S. 1, 2020, ss. 29-48.

BİLİM VE İKTİDAR İLİŞKİSİ: MANHATTAN PROJESİ ÖRNEĞİ*

Muzaffer Gül**

THE RELATIONSHIP BETWEEN SCIENCE AND POWER: THE EXAMPLE OF THE MANHATTAN PROJECT

ÖZ

Bilgi ve güç arasındaki ilişkinin insanlık tarihi boyunca farklı toplum ve dönemlerde birbirinden farklı düzey ve şekillerde var olduğu söylenebilir. Kapitalist üretim biçiminde, modern bilimin gelişimiyle birlikte bu ilişkiyi, bilim ve iktidar ilişkisi olarak ifade edebiliriz. On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda Sanayi Devrimi sürecinde üretimde bilimin etkinliğinin artması, bilim ve iktidar ilişkisine ivme kazandıran bir gelişme olarak görülebilir. İkinci Dünya Savaşı yıllarında yürütülen Manhattan Projesi, kapitalizmin emperyalist aşamasında, bu ilişkinin başka bir görünümünü örneklendirir. Bu projede üretilen atom bombaları, en az 350 bin insanın hayatına mal olmuş, çok daha fazlasını olumsuz etkilemiştir. Böylesi bir sonucun ortaya çıkmasındaki rollerinden dolayı, projede yer alan bilim insanları birçok eleştirinin odak noktasında yer almışlardır. Benzer bir şekilde Manhattan Projesi'nin yürütülmesinde ve bombaların kullanılmasındaki iradeleri sebebiyle ABD yöneticileri hakkında çeşitli tartışmalar yürütülmüştür. Buna karşın, yürütülen bu tartışmalarda, bir üretim biçimi olarak iktidarın konuya ilişkin sorumluluğunun göz ardı edildiği söylenebilir. Bu makale, bilim ve iktidar ilişkisini Manhattan Projesi üzerinden tartışmayı ve kapitalist üretim biçiminin oluşturduğu iktidar yapısının, bilimi kontrolü altına alarak onu hem toplumsal niteliklerinden sıyrılmış bir metaya hem de toplumları tehdit eden bir araca nasıl dönüştürdüğünü açıklamayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Bilim, İktidar, Kapitalizm, Manhattan Projesi, Atom Bombası, Emperyalizm.

* Bu çalışma, İstanbul Medeniyet Üniversitesi Bilim Tarihi ve Felsefesi Anabilim Dalı'nda 2020 yılında aynı adla savunduğum yüksek lisans tezinden hareketle hazırlanmıştır.

** Doktora öğrencisi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi Bilim Tarihi ve Felsefesi Anabilim Dalı. e-mail: mffgul2@gmail.com, ORCID ID: 0000-0001-6845-172X. Yazı Türü: Araştırma Makalesi. Yazı geliş tarihi: 24.12.2020; kabul tarihi: 01.03.2021.

ABSTRACT

It can be said that the relationship between knowledge and power had been experienced in different levels and forms in different societies and periods in the history of humanity. In the capitalist mode of production, with the emergence of modern science, we can point out this phenomenon as the relationship between science and power. During the Industrial Revolution in the eighteenth and nineteenth centuries, it can be viewed that this relationship reached to a level that cannot be compared to the past by the efficient use of science in production process. The Manhattan Project, which was implemented during the Second World War, exemplifies another aspect of this relationship in the imperialist stage of capitalism. The atomic bombs which were produced as a result of this scientific project caused at least 350 thousand people to die and affected many more. Because of their role in the emergence of such a result, the scientists in the project became the target of criticism. Similarly, various discussions were held about the US administrators due to their volition in the execution of the Manhattan Project and the use of atomic bombs. However, in these discussions, it can be claimed that the responsibility of the power as a mode of production is ignored. This paper aims to discuss the relationship between science and power by the example of the Manhattan Project, and account how the power which was constituted by the capitalist mode of production brought science under its control and transformed it into a commodity, leaving its social qualities, and furthermore making it a tool of war threatening societies.

Keywords: Science, Power, Capitalism, Manhattan Project, Atomic Bomb, Imperialism.

Giriş

Bu çalışmanın teorik zemini Karl Marx'ın (1818-1883) *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı* adlı eserinde ortaya koyduğu, üretim biçiminin (altyapı) toplumsal yaşamı, siyaset ve hukuk gibi kurumları (üstyapı) belirlediği tezine dayanmaktadır.¹ Bu çerçeveden baktığımızda günümüz dünyasının egemen üretim biçimi kapitalizmin, kâr maksimizasyonunu hedefleyen birikimci, yayılmacı ve rekabetçi yapısı gereği, yaşamın içinde var olan tüm değerleri kontrolü altına alıp onları amaçları doğrultusunda araçsallaştırmaya çalıştığını görmekteyiz. Bilimin de böyle bir araç olarak kullanılması, toplumsal yaşama yansıyan olumsuzlukları beraberinde getirmekle birlikte onu kitle imha silahı yapımının ana unsuruna dönüştürmüştür.

¹ Karl Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli, 5. Baskı, Ankara: Sol Yayınları, 1993, s. 39.

İkinci Dünya Savaşı sürecinde atom bombası üretmek amacıyla başlatılan Manhattan Projesi, iktidarın bilim üzerindeki egemenliğinin bir sonucu olarak görülebilir. Projenin ürettiği atom bombaları İkinci Dünya Savaşı sırasında 6 ve 9 Ağustos 1945 tarihlerinde Japonya'nın Hiroşima ve Nagazaki kentlerine atılmış ve çoğu sivil halktan yaklaşık 350 bin insan, patlamayla birlikte yanarak ya da bombaların oluşturduğu radyasyon sebebiyle hayatlarını kaybetmişlerdir.²

Manhattan Projesi'nin, atom çağını başlatması ve soğuk savaş döneminde nükleer silahlanma yarışının tetikleyicisi olması bakımından önemi bulunmaktadır. Etkilerini hala gördüğümüz bu projenin, hem siyaset hem de bilim tarihinde dönüm noktası sayılabilecek karakteristiğine rağmen, günümüze kadar bilim ve iktidar ilişkisi bağlamında herhangi bir araştırmaya konu edilmemiş olması şaşırtıcıdır. Bu çalışma Manhattan Projesi'ni dönemin yöneticileri ve projede yer alan bilim insanlarının kişisel iradeleri çerçevesinde ele almak yerine, bilim ve iktidar ilişkilerini irdeleyerek, tartışmayı iktidarın niteliğini sorgulatacak bir yöne çekmeyi hedeflemektedir.

Çalışmamızda bilim tarihine bakışımız üretim ilişkilerine dayalı olacağından, literatür taramasında belirli kaynaklar öne çıkmaktadır. Örneğin, çalışmalarında bilim ve sanayinin gelişim süreçlerini birlikte ele alan John Desmond Bernal'in *Tarihte Bilim (Science in History)* kitap serisi ve *Bilimin Toplumsal İşlevi (Social Function of Science)* adlı eseri; Clifford O. Conner'ın *Halkların Bilim Tarihi (A People's History of Science)* ve "Boris Hessen'in Newton'ın Principia'sının Toplumsal ve İktisadi Kökenleri" (The Social and Economic Roots of Newton's Principia) adlı makalesi, Manhattan Projesi'ni araştırmalar da yöntemsel olarak çalışmamızda çerçeve oluşturmamıza imkân sağlayan eserlerdir. Araştırma metodumuz dışına çıkan ve önemli veriler sunsa da usulünden yararlanmadığımız kaynaklar da mevcuttur. Örneğin, araştırdığı zaman dilimi itibarıyla Colin A. Ronan'ın kapsamlı sayılabilecek eseri, *Bilim Tarihi: Dünya Kültürlerinde Bilimin Tarihi ve Gelişmesi (Science: Its History and Development Among the World's Cultures)* bilimin gelişim süreçlerini, dönemin nesnel koşullarından ve üretim ilişkilerinden kopuk bir biçimde ele alarak bilimin kendine has içsel bir gelişim dinamiği olduğu algısı yaratır.

Araştırma konumuzun ana kavramlarından iktidar, bu çalışmada dünya genelinde ekonomik, siyasi ve kültürel anlamda belirleyici güce sahip kapitalizm ve onun bir aşaması olan emperyalizm bağlamında ele alınacaktır. Dolayısıyla farklı üretim biçimlerinin oluşturduğu iktidar yapıları çalışma alanının dışında bırakılacaktır. Çalışmayı bu şekilde sınırlamamızın nedeni, bilim ve iktidar ilişkisini sanayi devrimiyle birlikte gelişip yayılan kapitalizm ve onun yarattığı çelişkilerle ilişkilendireceğimiz bir "bilim projesi" olan Manhattan Projesi bağlamında tartışacak olmamızdır.

² Güvem Gümüş Akay; Erhan Nalçacı, Savaşın Hizmetinde Bilim: Manhattan Projesi, *Madde Diyalektik ve Toplum*, c. 2, S. 3, 2019, İstanbul: Yazılama Yayınevi, s. 208-218.

Çalışmada bilim ve iktidar kavramları açıklandıktan sonra Manhattan Projesi'nin tarihi, siyasi ve bilimsel arka planı olarak değerlendirilebilecek bazı olaylar araştırılacak; bu bağlamda Sanayi Devrimi, bilim ve teknikteki ilerlemeler ve sömürgecilik dönemi birlikte ele alınacaktır. Manhattan Projesi'nin arka planını ortaya koymak adına, savaşta bilimden ne şekilde faydalandığı ve bilimin önemi bağlamında Birinci Dünya Savaşı örnek alınırken, ekonomik ve siyasal ilişkiler bağlamında 1929 yılında gerçekleşen Büyük Buhran ele alınarak bu olayların Manhattan Projesi ile bağı kurulmaya çalışılacaktır. Tüm bu ön araştırma ve değerlendirmelerin ardından odaklanacağımız konu, projenin bilim ve iktidar ilişkisi bağlamında değerlendirilmesidir. Konuya ilişkin derli toplu herhangi bir kaynağın bulunmaması araştırmayı zorlaştırmış olsa da bu durum daha geniş kapsamlı bir çerçeve belirlemeyi zorunlu kılmıştır. Bu anlamda Manhattan Projesi ile ilgili kitap ve makalelerin yanı sıra, ulaşabildiğimiz mektup, dilekçe, anı, röportaj gibi farklı türdeki kaynaklardan da yararlanılmıştır. Bu kaynakların aktarımları üzerinden, Manhattan Projesi'yle bağı olan bilim insanlarının proje çerçevesindeki deneyimlerinin, bilim ve iktidar ilişkilerinin serimlenmesini kolaylaştıracağı söylenebilir.

1. Bilim ve İktidar

1.1. Bilim

Bilim kavramının on yedinci yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıktığı görülmektedir. O zamana kadar bilgi ya da bilme etkinliklerini, kökeni Latince olan *scientia* teriminin karşıladığı söylenebilir. On yedinci yüzyılın başlarında bugün bilimsel dediğimiz sınıflandırmalardan söz edemiyoruz. Böyle sınıflandırmaların olmaması, o zamana dek insanların yer ve gök cisimleri ya da doğa olaylarıyla ilgilenmedikleri anlamına gelmemektedir. Ancak bu cisimleri ve olayları ele alma biçiminin yöntemsel olarak bilimle kıyaslanamayacağı ifade edilebilir.³

On yedinci yüzyılın sonları ve on sekizinci yüzyılın başlarında Batı Avrupa'da bir uzmanlar topluluğundan oluşan, üniversite ve teolojiden bağımsız, dergi ve derneklerin de katıldığı yeni bir oluşum gözlemlenmektedir. Bu oluşum, doğa filozofları, matematikçiler, doğa tarihçileri gibi birçok farklı alandan uzmanları bir araya getirerek onlara farklı bir kimlik kazandırır. Böylece doğa ile ilgilenen farklı disiplinler, daha sonra bilim olarak adlandırılacak; bilgiyi sınıflandıran, onu sistematik bir biçimde inceleyen ve gittikçe tek bir araştırma alanına benzeyen yapıyı geliştirmek için bir araya gelir.⁴

Bilim kavramının, on yedinci yüzyılda kullanılmaya başlanmasından günümüze, bilim tarihçileri ve felsefecileri tarafından farklı biçimlerde ele alındığı gözlemlen-

³ Daniel Garber v.dğr. *Scientia in Early Modern Philosophy*, London: Springer, 2010, s. 2.

⁴ Garber v.dğr. *Scientia in Early Modern Philosophy*, s. 16.

mektedir. Örneğin İngiliz bilim tarihçisi, John Desmond Bernal'e (1901-1971) göre bilime dair yapılacak genel tanımlamalar gerçeği yansıtmayacak, her tanım bilimin belirli bir döneminde sahip olduğu özelliklerinden bahsedecektir. Bu yüzden doğru olan yöntem onu açıklamaya çalışmaktır.⁵ Bilimsel ilerlemeyi diğer toplumsal etkinliklerden ayıran özellik, bilimin birikimci doğasıdır. Bilimin ilerleme sürecinde bilim insanları yeni olgular, yasalar ve kuramlar ortaya koyar ya da kendisinden önce öne sürülen bir düşünceden yola çıkarak bazen aynı bazen zıt yönde farklı bakış açıları ile sorunları ele alırlar. Bu yüzden belirli bir dönem içinde üretilen bilimin, o döneme kadar gelen bilgi birikiminin oluşturduğu bir değer olduğu söylenebilir.⁶ Bernal, bilimin toplumsal bir işlevinin olduğunu belirtir. Ona göre modern çağda bilim, insanlara hem maddi gereksinimlerine ulaşacağı araçları sunar hem de bu doğrultuda onları yönlendirir. Bernal, bunun da ötesinde; bilimin, gelecekte meydana gelebilecek değişim ve buluşlara dair ciddi bir umut ve ilham kaynağı olduğunu vurgular.⁷ Bernal'in, bilimin sadece dönemsel tanımlamaları olabileceği yaklaşımına karşın, bir diğer İngiliz bilim tarihçisi Colin A. Ronan (1920-1995) bilime dair genel bir tanımlama yapar: "[...] gerçekler arasında kurulan mantık ilişkilerinden meydana gelen ve bir varsayım veya bir teori ortaya koymaya imkân veren bir sistemdir."⁸ Bilim kavramı son üç yüzyılda sürekli incelenen ve tartışılan bir konu olmayı sürdürmüştür. Başlı başına bir çalışmayı kapsayacak bu hususta burada daha fazla ayrıntıya girilmeyecektir.

On altıncı ve on yedinci yüzyıllarda bilgi edinim sürecinde yaşanan değişimler bilim devrimi olarak adlandırılmaktadır. Bu dönemde doğayı inceleyebilmek ve ondan bilgi elde etmek amacıyla termometre, teleskop gibi araçlar geliştirilir. On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda gerçekleşen sanayi devrimi sürecinde, önceki yüzyıllardan farklı olarak sadece doğadan bilgi elde etmeye yarayan değil; elektrik motorları, buharlı makineler ya da kimya laboratuvarları gibi sanayi üretimine katkı sağlayan araçlar da icat edilir. Üretim süreçlerinde kullanılmaya başlanmasının ardından bilim, edilgen bir konumdan çıkarak her alana etkisi olan bir seviyeye yükselir. Bu gelişmenin, bilim ve kapitalizm arasında var olan karşılıklı ilişkiyi belirginleştirdiği söylenebilir. Bilimin sanayi üretiminde kullanılması sermaye birikimine katkı yapar, bu durum bilime daha fazla kaynak aktarımı yapılmasına ve dolayısıyla, bilim ve teknolojinin de ivme kazanarak gelişmesine yol açar.⁹

Bilim tarihi anlatımında Galileo Galilei (1564-1642), Isaac Newton (1642-1727), James Clerk Maxwell (1831-1879) gibi çığır açıcı sonuçlar elde eden bilim insanlarının öne çıktığı söylenebilir. Bu bilim insanlarının dâhi oldukları ve bilimin onların

⁵ John Desmond Bernal, *Science in History*, Third edition, vol. I, Middlesex, Penguin Books, 1965, s. 30.

⁶ Bernal, *Science in History*, s. 43.

⁷ John Desmond Bernal, *The Social Function of Science*, London: Lowe and Brydone, 1946, s. 408.

⁸ Colin Allstair Ronan, *Bilim Tarihi Dünya Kültürlerinde Bilimin Tarihi ve Gelişmesi*, çev. Feza Günergun ve Ekmeleddin İhsanoğlu, 4. Baskı, Ankara: Tübitak Yayınları, 2005, s. 5.

⁹ John Desmond Bernal, *Science in History*, Second edition, Vol. 2, Middlesex: Penguin Books, 1969, s. 657-659.

buluşları sayesinde ilerlediği genel bir kanıdır. Sovyet bilim tarihçisi ve fizikçi Boris Hessen (1893-1936) bu kanının aksine, Newton'ın Principia'sının Toplumsal ve İktisadi Kökenleri (The Social and Economic Roots of Newton's Principia) adlı makalesinde Newton özelinde, bilim insanını ve onun icatlarını belirleyen etmenleri açıklar. Hessen bu çalışmada Newton'ın yerçekimi kuramını ortaya koymasını, onun kişisel birikiminin yanında; yaşadığı bölgeye, dönemine ve iktisadi yapıya bağlayarak, buluşunun on yedinci yüzyılda gelişmekte olan kapitalist ekonominin ihtiyaçlarıyla uyumlu olduğunu belirtir.¹⁰ Hessen bu makaleyi, 1931'de Londra'da düzenlenen Uluslararası İkinci Bilim Tarihi Kongresi'nde sunar.¹¹

İngiliz bilim tarihçisi Patricia Fara, Hessen'le aynı teorik çerçevede olmasa da, 2015 yılında yayımlanan *Bilim: Dört Bin Yıllık Bir Tarih (Science: A Four Thousand Year History)* adlı kitabında, bilimin birikimci yapısına dikkat çekerek bilim insanının, buluşunu o zamana dek gelen bilginin toplamı üzerine inşa ettiğini vurgular. Fara bu iddiasını Newton'ın şu sözüyle destekler: “Daha ileriye görebiliyorsam devlerin omuzlarına oturduğumdandır.”¹²

Bilimin tarihi ve kavramsal analizinde fikir birliği olmasa da insanlığın geçirdiği evreler boyunca bilgi ya da bilimin, birçok işlevselliğinin yanı sıra güce ulaşma ya da gücü elinde tutma aracı olarak kullanılma potansiyeli taşıdığı söylenebilir. Çalışmada bu potansiyel kapitalizm ile ilişkisi bağlamında tartışılacaktır. Ancak konu bütünlüğünün korunması açısından, kapitalizm kavramı ilk olarak ortaya çıkıp geliştiği Avrupa ve ABD coğrafyalarıyla sınırlandırılacaktır. Bilimin gelişim sürecinde on altı ve on yedinci yüzyıllardan günümüze gelen çeşitli dönemlere değinilse de asıl odaklanacağımız zaman dilimi Manhattan Projesi'nin ortaya çıktığı yirminci yüzyılın ilk yarısı olacaktır.

1.2. İktidar

Bu çalışmanın ana kavramlarından iktidar, Türk Dil Kurumu (TDK) sözlüğünde, bir işi yapabilmek yeteneği; yönetimi, yetkiyi elinde bulundurma olarak ifade edilmektedir.

Devlet ve İktidar konulu çalışmaları bulunan Cemal Bali Akal, *Sivil Toplumun Tanrısı* adlı kitabında iktidar kavramını, bir takım insan ya da grupların, başka insanlar ya da gruplar üzerindeki belirlenimi olarak açıklar.¹³ Eserlerinde güç ve iktidar

¹⁰ Boris Hessen-Henryk Grossmann, “The Social and Economic Roots of the Scientific Revolution”, Gideon Freudental-Peter Mclaughlin, 1st edition, Heidelberg: Springer, 2009, s. 41-101.

¹¹ Hessen, kongrede savunduğu fikirlerle bazı çevrelerden aldığı “ekonomik indirgemecilik” suçlamasına karşın John Desmond Bernal ve Joseph Needham gibi tanınmış bilim tarihçilerini etkilemeyi başarır. Bkz. Roger H. Stuewer, *Historical and Philosophical Perspectives of Science*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1970.

¹² Patricia Fara, *Bilim Dört Bin Yıllık Bir Tarih*, çev. Aysun Babacan, İkinci Basım, İstanbul: Metis Yayınları, 2015, s. 193.

¹³ Cemal Baki Akal, *Sivil Toplumun Tanrısı*, İstanbul: AFA Yayınları, 1990, s. 39.

kavramlarına geniş yer veren Fransız düşünür Michel Foucault (1926-1984) iktidarı kılcal damarlara benzetir ve onun toplumsal yaşamdaki en küçük bölmelere bile nüfuz edebildiğini öne sürer.¹⁴

8 Eylül 2006 tarihinde, Karaburun Bilim Kongresi'ne sunulan tebliğlerden oluşan *Bilim ve İktidar* adlı kitapta ise iktidar kavramı hem toplumsal üretim ilişkilerinin meydana getirdiği politik iktidar ve ona bağlı araçlar hem de bu sürecin çok da dışında olmayan, bilimsel paradigmaların ortaya çıkardığı iktidarlar bağlamında kullanılmıştır.¹⁵ Kitapta iktidarın, ideolojik hegemonya aracılığı ile toplumsal ve bilimsel düşünce üzerinde belirleyici bir güce eriştiği ve bu sayede var olan koşulları nesnel bir gerçeklik gibi göstererek meşruiyetini sürdürmeye çalıştığı belirtilir.¹⁶

Bu çalışmada iktidar kavramıyla günümüzde de egemenliğini sürdüren kapitalist üretim biçimi ve ona içkin bir kavram olan emperyalizm kastedilmektedir. Bu nedenle çalışmanın ana kavramlarından kapitalizm ve emperyalizme değinmek yerinde olabilir. Kapitalizm sözcüğünün kapital yani sermayeden türemiş olması, onun yapısı ve işleyişi hakkında temel bir fikre sahip olmamızı sağlayabilir. Kapitalizmde sermayeyi biriktirmenin ve onu gittikçe arttırmanın genel bir eğilim olduğu görülür.¹⁷ On dokuzuncu yüzyılda kapitalist üretim biçimini kapsamlı bir şekilde ele aldığı eseri *Kapital*'de Karl Marx, sermaye birikim sürecinde işçilerin ödenmemiş emeğine dikkat çekerken artık değer¹⁸ kavramıyla bu süreci ayrıntılandırır.¹⁹

Kapitalizmin tarihsel gelişiminin burjuva sınıfının yükselişiyle eş zamanlı olduğu söylenebilir. On beşinci yüzyılda Avrupa'da ticaret, sanayi ve bankacılıktaki büyüme sonrası güçlenen burjuva sınıfı, on altıncı yüzyılda feodalizmin yıkılıp kapitalizmin inşa edilmesinin itici gücünü oluşturur. Sanayi devrimi ile kapitalizm hızlı bir gelişme gösterir ve gittikçe daha yayılmacı bir hal alır. On dokuzuncu yüzyılda işçi sınıfının siyasi bir özneye dönüşmesiyle, Avrupa sınıf mücadelelerine sahne olur. Yaşanan çatışmalar ve kapitalizmin ihtiyaçları, burjuva iktidarların günümüze kadar çeşitli reform süreçlerinden geçmesine yol açar. Ulus-devlet modelli kapitalizm biçimi bu değişimlerden birine işaret eder. Bu model mülkiyet ve yurttaşlık haklarının anayasayla güvence altına alındığı, hükümetlerin seçilmiş meclise karşı sorumlu tutulduğu ve halkın, burjuva sınıfına dayalı toplumsal düzeni kabul etmek şartıyla siyasete dâhil

¹⁴ Nancy Fraser, *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory*, Fourth printing, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998, s. 18.

¹⁵ İzge Günel ve dğr., *Bilim ve İktidar*, Ankara: Dipnot Yayınları, 2008, s. 8.

¹⁶ Veysel Erat-İbrahim Arap, *Bilim-İktidar İlişkisinin Evrimi*, Ankara: NotaBene Yayınları, 2016, s. 78.

¹⁷ Immanuel Wallerstein, *Tarihsel Kapitalizm*, çev. Necmiye Alpay, İstanbul: Metis Yayınları, 2016, s. 15-16.

¹⁸ Artı değer olarak da ifade edilen artık değer, işçi emeğinin işgücü değerinin üzerinde ürettiği değerdir. Sermaye sahibi bu değere karşılıksız el koyar. Ayrıntılı bilgi için bkz. Karl Marx, *Kapital*, cilt I, İstanbul: Yordam Kitap, 2015, s. 179-509.

¹⁹ Karl Marx, *Kapital*, çev. Mehmet. Selik-Nail Satlıgan, 8. Baskı c. I, İstanbul: Yordam Kitap. 2015, s. 545.

olabildiği, toprak esasına göre belirlenmiş uluslararası bir kapitalist devlet sistemini ifade eder.²⁰

Kapitalizmin bir aşaması²¹ olarak ortaya çıktığı vurgulanan emperyalizm, bu çalışmada Manhattan Projesi'nin arka planında geniş yer kaplayan bir olgudur. Emperyalizmin egemen bir sistem olarak varlığını sürdürdüğünü, fakat meşruiyet kaygısıyla fiili işgale dayanan sömürgeci dönemin yöntemlerinin “zorunlu” olmadıkça tercih edilmediğini, bunun yerine, hedeflenen ülkelerin ekonomilerinin bağımlı hale getirilerek kaynaklarının sömürüldüğü söylenebilir. Bu sürecin tek yönlü ilerlemediği, bilim, sanat ve eğitim gibi değerlerin süreci meşrulaştırmak için kullanıldığı düşünülmektedir. Bu bağlamda, günümüzde bir ülkeye ya da coğrafyaya ait kaynakların sömürülmesinin hem açık hem de gizli bir şekilde devam ettiği ifade edilebilir. Ayrıca bilim ve teknolojiye yaşanan gelişmelerle birlikte emperyalizm kavramının medya ve iletişim gibi unsurlarla ilişkisine yönelik yöntemsel analizleri yapılmaktadır.²² Emperyalizmin kapitalizme içkin bir kavram olmasının yanında küreselleşme, dünya sistemi, reel kapitalizm, hegemonya gibi terimlerle de ilişkilendirildiği görülmektedir. *Kaos İmparatorluğu* isimli kitabında Samir Amin, kapitalizmin bir dünya sistemi olduğunu ve bu sistemin dinamiğini yöneten sermaye birikim sürecinin, dünya pazarında işleyen küreselleşmiş bir değer yasasınca biçimlendirildiğini vurgularken, emperyalizm kavramına da işaret etmektedir.²³ Samir Amin'in kitabında ele aldığı sermaye birikim süreci ve kapitalizmin işleyişine yönelik açıklamaları, üretim sürecinin bir bölmesini oluşturan şirketlerin, iktidarla kurduğu ilişki bakımından da incelenebilir. Örneğin günümüzde üretim yapan birçok şirket için, onları politik anlamda birbirinden ayıran ilerici, gerici, muhafazakâr, cumhuriyetçi, milliyetçi ya da sosyal demokrat gibi bazı sıfatlar kullanılmaktadır. Buna karşın kapitalist üretim biçiminde şirketlerin, kâr oranlarını arttırmak ve birikim yapmak amacıyla, var olan politik iktidara göre şekillenmeleri onların genel eğilimini yansıtmaktadır. Nazi iktidarı döneminde Almanya'da ya da dünya ölçeğinde üretim yapan birçok şirket bu durumun tipik örneğini oluşturmaktadır. Bünyesinde birçok bilim insanı ve mühendis çalıştıran bu şirketler, Nazilere oldukça gelişkin bir teknolojik altyapı olanağı sunmuştur. Opel, General Motors, Ford ve Volkswagen Nazilerle işbirliği yapan şirketlerden bazılarıdır. İkinci Dünya Savaşı boyunca Nazilere askeri mühimmat üreten birçok şirket, fabrikalarında savaş esirlerini ve toplama kamplarından getirilen Yahudi işçileri çalıştırır.²⁴ Bu şirketlerin bir bütün olarak Nazi ideolojisini

²⁰ Eric Hobsbawn, *The Age of Capital*, London: Abacus, 1995, s. 13.

²¹ Viladimir İ. Lenin, *Kapitalizmin En Yüksek Aşaması Emperyalizm* adlı eserinde emperyalizmi kapitalizmin nihai aşaması olarak değerlendirir.

²² Bkz. Max Horkheimer-Theodor W. Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner ve Elif Öztarhan Karadoğan, Kabalcı Yayınları, 2010.

²³ Samir Amin, *Kaos İmparatorluğu Yeni Kapitalist Küreselleşme*, çev. Işık Soner, İstanbul: Kaynak Yayınları, 1993, s. 11.

²⁴ Reinhold Billstein ve dğr., *Working for the Enemy: Ford, General Motors and Forced Labor in Germany During the Second World War*, New York: Berghahn Books, 2004, s. 1-17.

savundukları iddia edilemese de, iktidar yapılarının bilim ve teknoloji dâhil olmak üzere birçok değeri etki alanına alabildiği söylenebilir.

Yapılan bu kavramsal analizin ardından Manhattan Projesi'nin arka planında yer aldığını öne sürdüğümüz bazı olay ve süreçleri irdelemek, projeyi bilim ve iktidar ilişkisi bağlamında ele almamızı kolaylaştırabilir.

2. Manhattan Projesi'nin Arka Planı

2.1. Sanayi Devrimi

İnsanlık tarihinde dönüm noktası olarak adlandırılacak olaylardan Sanayi Devrimi, üretim sürecinde bilim ve teknolojinin yan yana getirilmesiyle sadece üretimin niteliği ve niceliğinde değil demografik yapıdan siyasete uzanan birçok alanda değişimlere yol açmıştır.²⁵

Sanayi devriminden önce birbirinden farklı ilgi alanları olan bilim ve teknolojinin, sanayi devrimiyle birlikte aralarındaki mesafe daralmıştır.²⁶ Alman filozof, sosyolog ve siyaset bilimci Jürgen Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim* adlı kitabında bu daralmayı teknolojinin bilimselleştirilmesi olarak betimlerken büyük ölçekli sanayi araştırmalarını bilim ve teknolojinin tek bir sistem içinde bir araya gelmelerinin nedeni olarak gösterir.²⁷

Önce İngiltere'de gerçekleşen sanayileşme ile bilim ve teknolojideki yenilikler, daha sonra Avrupa'nın geneline ve Kuzey Amerika'ya yayılır. İngiltere, Fransa, İtalya ve Birleşik Devletler gibi ülkeler, sanayileşmeyle birlikte güçlendirdikleri ekonomileri ve bilimsel ve teknolojik olanaklarıyla, dünya genelinde birçok yeri sömürgeleştirirler. Sömürgeleştirme faaliyetleri hız kesmeden yirminci yüzyıla kadar²⁸ devam eder ve Birinci Dünya Savaşı başladığında dünya coğrafyasının % 84'ünün sömürgeci devletlerin işgali altında olduğu görülmektedir. Emperyalist devletler işgal ettikleri bölgelerde, sahip oldukları bilimsel ve teknolojik olanakları o bölgeleri daha verimli bir şekilde sömürebilmek amacıyla kullanmışlar ve toplumların gittikçe daha fazla yoksullaşmalarına neden olmuşlardır. Hindistan'ın bu durumun tipik örneğidir. 1858 yılında

²⁵ James E. McClellan-Harold Dorn, *Dünya Tarihinde Bilim ve Teknoloji*, Düzenleyen Murat Alev, 6. Baskı Ankara: Akılçelen Kitaplar, 2018, s. 321-324.

²⁶ Erat-Arap, *Bilim-İktidar İlişkisinin Evrimi*, s. 43.

²⁷ Jürgen Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, çev. Mustafa Tüzel, 2. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1993, s.53.

²⁸ Yirminci yüzyıl dünya genelinde bağımsızlık mücadelelerinin yaşandığı bir dönemdir. Özellikle yirminci yüzyılın ikinci yarısında emperyalist ülkeler, fiili işgale dayalı sömürgeciliğin meşruiyetini kaybetmesinin ardından, bu kez sermayelerini ve şirketlerini kullanarak sömürgecilik faaliyetlerine devam edebilmişlerdir. Bkz. Chris Harman, *Halkların Dünya Tarihi*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, 7. Baskı, İstanbul: Yordam Kitap, 2019.

İngiltere'nin işgalinden önce birçok açıdan zengin bir ülke sayılabilecek Hindistan, sömürgeleştikten sonra, gelişmekte olan ekonomisi çökmüş ve halkı yoksullaşmıştır. İngiltere Hindistan'da binlerce kilometrelik demiryolu döşemiş ve hat boyunca telgraf sistemini getirmiştir. Ancak bu teknolojilerin, Hindistan'ın kaynaklarını ülke dışına taşımak, İngiliz mallarının dağıtımını kolaylaştırmak ve bu amaçlarla iletişimi, daha doğrusu denetimi sağlamak gayesiyle ülkeye getirildiği düşünülmektedir.²⁹ Hindistan'ın yaşadığı bu sürecin, dünyanın sömürgeleştirilen diğer bölgelerinde de benzer bir şekilde ya da daha sancılı gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Örneğin Küba'da 1542 yılında yerli halk, İspanyollar tarafından neredeyse tamamen yok edilmiş ve bölgede oluşan iş gücü sorunu Afrika'dan kaçırılan siyahîlerin adaya getirilmesiyle çözülmüştür.³⁰

Avrupa'da gelişen teknolojilerin savaşlarda kullanılmaya başlanması ve yeni üretim teknolojilerinin savaşın endüstrileşmesine yol açması, emperyalizmin kendini dünya ölçeğinde zorla kabul ettirebilmesindeki temel etmenler olarak düşünülebilir. Örneğin buharlı makinenin icadı, ardından bu teknolojinin gemilerde uygulanması ve İngiliz Kraliyet Donanması'nda bu gemilerin savaş araçlarına dönüştürülmesi, İngiltere'nin Çin'le karşı karşıya geldiği Afyon Savaşları'nda üstünlüğü ele geçirmesinin ve nihayetinde savaşın galibi olmasının nedeni olarak gösterilmektedir.³¹

Sanayi Devrimi sonrası hızla gelişip yaygınlaşan kapitalist ekonomi, küresel anlamda ekonomileri kendisine bağlayan bir sistem haline gelir. Ekonomide gerçekleşen küreselleşme, savaş ve kriz dönemlerinde ekonomik büyümenin seyrini yavaşlatsa da büyüme hiç durmaz.³² 1800'lü yılların başlarında, özellikle tekstil üretimi önem kazanmışken, yirminci yüzyıla gelindiğinde matbaacılıktan ayakkabı imalatına kadar birçok alana yayılan üretim çeşitliliği ve teknolojiideki yenilikler gözlemlenir. Bu yeniliklerin, çalışma hayatında ve toplumsal yaşamda değişimlere yol açtığı söylenebilir. Örneğin, yapay ışığın ortaya çıkışı, çalışma saatlerinin uzamasına neden olur. Elektrik motorları buharlı makinelerden farklı olarak, fabrikaların enerji kaynaklarının yanında olma zorunluluğunu ortadan kaldırır. Telgraf ve telefonun icadı hem üretimin işletmenin dışından da koordine edilmesine hem de savaşların uzaktan yönetilmesine olanak tanır. Ancak üretimde yaşanan büyümenin enerjiye duyulan ihtiyacı arttırması, maden ocaklarının daha fazla çalıştırılmasına neden olur.³³

Bilim ve teknolojinin gelişmesiyle ivme kazanan sanayi devriminin üretim biçiminde yarattığı değişimleri araştıran Karl Marx, kapitalizmde üretimin örgütlenmesini iki farklı başlıkta ele alır. Manüfaktür başlığında feodalizmin üretim şekli

²⁹ McClellan-Dorn, *Dünya Tarihinde Bilim ve Teknoloji*, s. 390-391.

³⁰ Jose Canton Navarro, *Küba Tarihi*, çev. Gözde Köz-Ali Somel, İstanbul: Yazılama Yayınevi, 2008, s. 41.

³¹ McClellan-Dorn, *Dünya Tarihinde Bilim ve Teknoloji*, s. 391.

³² Eric Hobsbawm, *Aşırılık Çağı*, çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1996, s. 107-108.

³³ Chris Harman, *Halkların Dünya Tarihi*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, 7. Baskı, İstanbul: Yordam Kitap, 2019, s. 370.

lonca sisteminin³⁴ devam ettiği görülür. Bu sistemde üretim, vasıflı işçilerin bir araya gelmesiyle gerçekleşir. Ancak manüfaktür üretiminin on yedinci yüzyılda pazarların genişlemesiyle oluşan talepleri karşılayamaması, ikinci örgütlenme şeklini oluşturan sanayi kapitalizmini doğurur. Sanayi Devrimi olarak adlandırılan bu dönemde, bilim ve teknolojiadaki gelişmelerin üretim süreçlerine uygulanmasıyla, artan pazar talebi karşılanabilir hale gelir. Makine gücünün üretimde başat rol oynaması, bu dönemin belirgin özelliği olarak görülebilir. Bilimin, sermaye birikimine yol açan bir değere dönüşmesinin ardından, İngiltere ve Fransa'daki bilim akademilerine olan destek artar.³⁵

Sanayi Devrimi sürecinde arttırdıkları sermaye birikimi ve gelişkin teknolojileri sayesinde doğrudan ya da dolaylı bir biçimde dünyanın neredeyse tamamını egemenlikleri altına alan emperyalist devletler, on dokuzuncu yüzyıldaki sömürgeleştirme faaliyetleri sırasında ve sonrasında birbirleriyle silahlanma yarışına girerler. Bu devletlerin yarışı, yirminci yüzyıla gelindiğinde iki büyük dünya savaşına yol açacaktır.

2.2. Birinci Dünya Savaşı

Emperyalizm kavramının sömürgeleştirme faaliyetlerinin yanı sıra bu faaliyetleri yürüten devletlerin birbirleriyle yaptıkları savaşları da kapsadığı kabul edilir. Birinci Dünya Savaşı'ndan³⁶ önce, güçlü kapitalist devletlerin arasında yaşanan ekonomik rekabet ve her birinin kendi sınırlarını genişletme isteği, bu ülkelerin arasında yaşanabilecek fiili çatışmanın işaretleri olarak değerlendirilebilir. Silah gücünün sonucu belirleyecek ana etmen olması, savaşa bilimsel anlamda da hazırlık yapılmasını gerektirir.³⁷

Birinci Dünya Savaşı'nın Kimyagerlerin Savaşı olarak da anılması, savaş boyunca kimyasal silah üretmeleri beklenen bilim insanlarından kaynaklanır. Savaş öncesinde yapılan hazırlıkların yoğunluğuna rağmen bu hazırlıklar savaşın büyüklüğü karşısında yetersiz kalır. Savaş sırasında Alman ordusunun kullandığı kimyasal silahlara cevap vermek için müttefik ülkeler bilim insanlarından kısa süre içinde yetersiz malzemeye üretim yapmalarını beklerler. Ancak var olan kısıtlılıklar içinde çalışmaların hızlandırılması talebi, birçok kimyagerin ve işçinin hayatlarını kaybetmesine ve eldeki malzemelerin verimsiz bir şekilde kullanılmasına neden olur.³⁸

On dokuzuncu yüzyılda bilim ve teknolojinin katkısıyla oluşmaya başlayan savaş endüstrisi, Birinci Dünya Savaşı'yla birlikte ivme kazanır. Sadece kimyasal silah tek-

³⁴ Lonca, farklı meslek dallarından insanların birlikte üretim faaliyetlerinde bulundukları ve usta, kalfa ve çırak ilişkilerinin olduğu bir birliktir. Loncaların tüccar ve zanaatkar olmak üzere iki farklı türü bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ulrich Pfister, *Craft Guilds, The Theory of the Firm, and Early Modern Proto-industry*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

³⁵ Erat-Arap, *Bilim-İktidar İlişkisinin Evrimi*, s. 37-42.

³⁶ Birinci Dünya Savaşı aynı zamanda Büyük Savaş, Birinci Paylaşım Savaşı ya da Kimyagerler Savaşı olarak da anılır.

³⁷ Harman, *Halkların Dünya Tarihi*, s. 392-393.

³⁸ Bernal, *The Social Function of Science*, s.171-172.

nolojisi değil, uçak teknolojisinin geliştirilmesi, bununla birlikte savaş uçaklarının ve motorlu askeri araçların da kullanılması bu dönemde gerçekleşir. Tüm bu gelişmeler emperyalist devletlere dünya ölçeğindeki egemenliklerini sürdürebilmeleri yönünde yeni olanaklar sağlar.³⁹

Birinci Dünya Savaşı boyunca kullanılan silahların niteliğinin, bilime bu anlamda yüklenen misyonu açığa çıkardığı söylenebilir. 11 Kasım 1918’de savaş sona erene kadar kimyasal içerikli 124.000 ton civarında top mermisi kullanılmış, yaklaşık 1.300.000 asker bu silahlardan dolayı yaralanmış, 90.000 asker ise hayatını kaybetmiştir.⁴⁰

Birinci Dünya Savaşı’nın toplumlar için sonuçları ağır olur. Savaşta yaklaşık 10 milyon insanın hayatını kaybetmesinin yanı sıra savaşa katılan devletlerin, ulusal kaynaklarını savaşın kazanılması için seferber etmeleri, toplumların yaşam standartlarını ciddi oranda düşürür. Yetersiz beslenme, çok sayıda insanın ölümüne neden olur.⁴¹ Tüm mallarda yaşanan kıtlığın hayat pahalılığına yol açması ve savaşın yarattığı yıkım, toplumları farklı açılardan etkiler; bazı ülkelerde hükümet değişikliği, bazıları ise devrim gerçekleşir. Bununla birlikte Birinci Dünya Savaşı, dünyaya büyük ölçüde egemen olan emperyalizmin, yirminci yüzyılda artık sadece sömürgecilikle yetinemeyeceğini, sistem içinde kapitalist bir devletin diğerinin aleyhine büyümeden hayatta kalamayacağını gösterir.⁴²

Bilimsel araştırmaların hem savaşlarda üstünlük elde etmede hem de ekonomik gelişme için vazgeçilemez bir unsur olduğunun açığa çıkması, hükümetleri buna yönelik girişimlerde bulunmaya yöneltir. Örneğin, İngiltere bu gerçeklikten yola çıkarak Bilimsel ve Sınai Araştırmalar Dairesi’ni (The Department of Scientific and Industrial Research) kurar. Kurumun savaşa yönelik hazırladığı raporda, sanayi ve bilim arasındaki işbirliğinin önemi ve sadece savaş sürecinde değil barış koşullarında da bilimden verimli bir şekilde yararlanılması gerektiği vurgulanır.⁴³

Sonuç olarak Birinci Dünya Savaşı’nın yaşandığı yirminci yüzyıl, ölçek olarak bilimin büyüdüğü bir dönem olarak değerlendirilebilir. Bu ölçek İkinci Dünya Savaşı sırasında, Birinci Dünya Savaşı ile kıyaslanamayacak kadar büyüyecektir.

2.3. Büyük Buhran

1929-1933 yılları arasında yaşanan, ABD’de başlayıp dünyanın geneline yayılan ekonomik kriz, kapitalizmin tarihi boyunca görülen en büyük çöküşlerden biri olarak

³⁹ McClellan-Dorn, *Dünya Tarihinde Bilim ve Teknoloji*, s.392.

⁴⁰ Jonathon Tucker, *War of Nerves*, New York: Anchor Books, 2007, s. 50.

⁴¹ Sadece Almanya’da beslenme yetersizliği nedeniyle 750.000 insan yaşamını yitirir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Chris Harman, *Halkların Dünya Tarihi*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, 7. Baskı, İstanbul: Yordam Kitap, 2019.

⁴² Harman, *Halkların Dünya Tarihi*, s. 397-411.

⁴³ Bernal, *The Social Function of Science*, s. 172-173.

görülmektedir. Krizin iktisadi nedenlerine kısaca değinerek onu uluslararası sistemde yarattığı kırılganlık ve sonrasında yaşanan İkinci Dünya Savaşı'yla birlikte ele almak çalışmamız açısından daha faydalı olabilir.

Birinci Dünya Savaşı'nın ardından toparlanmaya başlayan sermaye, genişleme sürecine girer. Bu dönemde yeni kar olanaklarının, yatırımların ve üretimin artması, para arzıyla birlikte kredi hacminin de genişlemesini sağlar. Karlılığın artacağına dönük beklenti, birçok firmayı kredi talebine yöneltir ve artan kredi talepleri faiz oranlarını yükseltir. Nihayetinde firmaların yüksek kar beklentisinin gerçekleşmemesi ödeme güçlüğü yaşamalarına ve iflas etmelerine yol açar.⁴⁴

1920'lerin başlarında, gelişen üretim teknolojileriyle birlikte kitlesel üretimi artıran fordist sistemin ortaya çıkışı, ekonomik krizle ilişkilendirilir. ABD'de ilk kez Ford fabrikalarında uygulanan bu üretim sistemi, sonrasında diğer şirketler tarafından da kullanılmaya başlanır. Üretkenliği arttıran bu yeni sistemde üretimin bir bant üzerinde gerçekleşmesi, işçinin hareket etmeden görevini yapmasını sağlar. Üretim bandında yapılan iş olabildiğince küçük parçalara ayrılarak⁴⁵ gerçekleşir.⁴⁶ Fordist üretim tarzında kitlesel üretimdeki artış, kitlesel tüketimin olacağı varsayımına dayanır. Ancak süreç beklenildiği gibi ilerlemez; üretim artışının karşılık bulmaması kar oranlarının azalmasına neden olurken şirketler personel giderlerini azaltma yoluna giderek işten çıkarmalara başlar. İşsizlik oranı gittikçe artarken tüketim talebi azalır.⁴⁷

24 Ekim 1929, tarihe Kara Perşembe olarak geçer. Bu tarih “Büyük Bunalım” ya da “Büyük Buhran” denilen sürecin başlangıcı olarak kabul edilir. Bu süreçte ABD'de hisse senedi borsası üçte bir oranında düşer. Ardından kısa süre içinde 5000 yerel banka iflas eder ve sanayi üretimi % 46 oranında azalır. ABD'den SSCB hariç dünyanın geneline sıçrayan ekonomik kriz, toplumların tüm katmanlarında hasara neden olur.⁴⁸ İşsizlik oranı bu dönem, tarihin en yüksek seviyesine çıkar.⁴⁹ Üretim fazlalıkları satılamaz.⁵⁰

⁴⁴ Alper Birdal, “Tarihsel bir Referans Olarak 1929 Krizi ve Büyük Bunalım”, *Gelenek*, S. 103, 2009, s. 5-20.

⁴⁵ Kapitalizmin ilk dönemi diyebileceğimiz manüfaktür sürecinde de üretimin parçalara ayrılması söz konusuydu ve işin yapılma hızı, işçinin yeteneklerinin ürünün kalitesini belirlemedeki rolü gibi konularda işçinin denetimi devam etmiştir. Üretim sürecinde işçinin denetimini olabildiğince ortadan kaldıran bir üretim tarzı olan fordizmde ise işçi edilgen bir konumda makinanın bir parçası gibi ve kendisinin belirleyemediği bir hızla çalışır. Adına “bilimsel yönetim” de denen bu sistem işçilerin yaptıkları işe yabancılaşmalarına neden olmuştur. Bkz. E. Gülen Özlü, “Kapitalist Üretim Tekniklerinde Yeni Arayışlar Post-Fordizm, Esneklik ve İşçi Sınıfı”, *Gelenek Dergisi*, S. 52, 1996.

⁴⁶ İlker Belek, 2010, *Esnek Üretim Derin Sömürü*, İstanbul: Yazılama Yayınevi, s. 23.

⁴⁷ İsmail Hakkı Kurt, “20. Yüzyılda Sosyal Politikalar”, *Türk Tabipleri Birliği Mesleki Sağlık ve Güvenlik Dergisi*, c. 1, S. 1, 2000, s. 14.

⁴⁸ Harman, *Halkların Dünya Tarihi*, s. 451-453.

⁴⁹ 1929 yılında yaşanan Ekonomik kriz sadece ABD'de 20 milyon, dünya genelinde ise 50 milyon insanın işsiz kalmasına yol açmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Selçuk Koç ve dğr., *Dünden Bugüne Ekonomi Yazıları*, Kocaeli: Umuttepe Yayınları, 2018.

⁵⁰ David Harvey, *The New Imperialism*, Oxford: Oxford University Press, 2003, s. 88.

ABD’de kriz esnasında devlet başkanlığı görevini yürüten Herbert Hoover’ın liberal ekonomik anlayışından dolayı krize müdahale etmemesi, krizi tırmandıran bir unsur olarak görülmektedir.⁵¹ Hoover’ın ardından ABD devlet başkanı olarak göreve gelen, Manhattan Projesi’nin de mimarlarından, Franklin Delano Roosevelt (1882-1945) selefinin aksine o süreçte devlet müdahalesini savunur ve krizi yönetmeye çalışır.⁵²

Savaş boyunca kendini genel olarak çatışmadan uzakta tutan ve sonrasında birçok ülkeye borç vererek alacaklı konuma gelen ABD, dünya ekonomisinin başat aktörü olmuştur. Büyük Buhran’ın ABD’de gerçekleşmesi, sadece ülke içinde kalmayıp bir dünya krizine dönüşmesi bu bağlamda değerlendirilebilir.⁵³ İngiltere Birinci Dünya Savaşı’ndan sonra kapitalizmin hegemonik gücü olma özelliğini yitirmiştir. Ancak ABD de savaşın ardından güçlenmesine rağmen bu konuma ulaşamaz.⁵⁴ Dolayısıyla dünya 1929 krizine kapitalizmin istikrarını sağlayabilecek hegemonik bir güçten yoksun olarak girer. Bu durum emperyalist ülkeler arasındaki çelişkileri derinleştirirken, ekonomik kriz aynı zamanda siyasi bir kriz olarak kendini gösterir. Zayıflayan emperyalist devletlerin sömürgelerinde sürmekte olan bağımsızlık mücadelelerinin bu sayede ivme kazanması bu bağlamda değerlendirilebilir.⁵⁵

Tarihçi Eric Hobsbawm, bazı siyaset bilimci ve iktisatçılar⁵⁶ Büyük Buhran’ın yirminci yüzyıldaki siyasi ve iktisadi yapılanmalarda etkisinin bulunduğunu açıklarken Avrupa’da faşizmin⁵⁷ yükselişini krizle ilişkilendirmişlerdir. Örneğin, Birinci Dünya Savaşı’nın borçlandırdığı ve ekonomik yıkıma sürüklediği ülkelerden Almanya’da, bu siyasi eğilimin yükselişte olduğu bilinmektedir. Ancak Adolf Hitler’in (1889-1945) iktidara gelmesinin 1929 krizi sonrasında gerçekleşmesi bu ilişkiyi doğrular niteliktedir. İtalya’daki Mussolini iktidarı⁵⁸ hariç Avrupa’daki faşist hareketler, Hitler’in iktidara gelmesinden sonra ortaya çıkar ve yaygınlaşır. İspanya’da yaşanan iç savaş ve ardından iktidara gelen Francisco Franco (1892-1975) bu örneklerden sayılabilir.

Hem ekonomik hem de siyasal anlamda küresel bir soruna dönüşen krizle birlikte, emperyalist devletler arasındaki çelişkilerin derinleşmesi ve faşizmin yayılcı politikaları, yeni bir paylaşım savaşı olasılığını arttıran etmenler olarak görülmektedir.⁵⁹ Bu

⁵¹ Selçuk Koç ve diğer., *Dünden Bugüne Ekonomi Yazıları*, Kocaeli: Umutepe Yayınları, 2018, s. 249.

⁵² Abdülkadir Buluş-Esra Kabaklarlı, “1929 Ekonomik Buhranı İle Son Dönem Global Krizin Karşılaştırılması”, *SÜ İİBF Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, c. 10, S. 19, 2010, s. 11-12.

⁵³ İbrahim Bakırtaş-Ali Tekinşen, “Dünya Savaşları ve Büyük Buhran Arasındaki Etkileşimin Ekonomi Politikası”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 12, 2004, s. 84-87.

⁵⁴ ABD’nin hegemonik güç olarak ortaya çıkması İkinci Dünya Savaşı sonrasında gerçekleşir.

⁵⁵ Birdal, “Tarihsel bir Referans Olarak 1929 Krizi ve Büyük Bunalım”, s. 5-20.

⁵⁶ Paul Kennedy, James Foreman-Peck ve Nicholas Kaldor bu isimlerden bazılarıdır.

⁵⁷ Faşizmin yirminci yüzyılda kapitalizmin bir görünümü olarak ortaya çıktığı ve onun ekonomi politikası ile yapısal anlamda uyumlu olduğu belirtilmektedir. Faşizmin bu bağlamıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Cengiz Uygur, “Faşizmin Ekonomi Politikası Üzerine Değerlendirmeler”, *Gelenek* 1988, Ocak sayısı.

⁵⁸ Benito Amilcare Andrea Mussolini (1883-1945) İtalya’da 1922-1943 yılları arasında başbakan, 1943-1945 yılları arasında ise İtalyan Sosyal Cumhuriyeti Duçesi olarak görev yapmıştır.

⁵⁹ Hobsbawm, *Aşırılikler Çağı*, s. 140-149.

bağlamda Büyük Buhran İkinci Dünya Savaşı'nın başlamasındaki rolüyle Manhattan Projesi'nin arka planında yer alan olaylardan biri olarak görülebilir.

3. Manhattan Projesi

3.1. Projeye Doğru

Dünya ölçeğinde yaşanan ekonomik ve siyasi krizin bir savaşa yol açacağına dönük belirtiler, emperyalist devletleri silahlanma başlığında büyük bir rekabete sürüklemiş ve 1939 yılında İkinci Dünya Savaşı'nın başlamasıyla bu rekabet artarak devam etmiştir. Atom bombası üretme hedefiyle başlatılan Manhattan Projesi, bu sürecin bir parçası olarak değerlendirilebilir. Projenin faşizm tehlikesini önlemeye yönelik bir kurgu olarak yansıtılmasının, birçok bilim insanının projeye dâhil olmasını sağladığı ve bu durumun ABD'yi bilimsel anlamda uluslararası rekabette öne geçirdiği söylenebilir.

1930'lu yıllarda atom enerjisi üzerine yapılan çalışmaların savaş hazırlıklarından bağımsız olarak yürütüldüğü görülmektedir. Örneğin, Alman kimyacı Otto Hahn (1879-1968) ve Avusturyalı nükleer fizikçi Lise Meitner (1878-1968), atom enerjisi alanındaki çalışmalarını Berlin'deki Kaiser Wilhelm Kimya Enstitüsü'nde sürdürürler. 1934 yılında, Alman kimyacı Fritz Strassmann (1902-1980) da Hann ve Meitner'in çalışmalarına katılır. Alana dair çalışmaların yürütüldüğü ülkelerden bir diğeri Sovyetler Birliği'dir. Sovyet fizikçileri Georgii Flerov (1913-1990) ve Konstantin Petrzhak (1907-1998) 1939 yılında, atomun kendiliğinden parçalanmasını sağlayan bir deney gerçekleştirmişler, Fransa'da ise Frederic Joliot Curie (1900-1958) ve ekibi savaştan önce atomun parçalanması ve zincirleme tepkime üzerine çeşitli çalışmalar yapmışlardır. Manhattan Projesi'nin bilimsel altyapısında bu ve benzeri çalışmaların katkısı olduğu söylenebilir.⁶⁰ Almanya'da atom enerjisi alanında yol gösterici çalışmalarıyla tanınan Otto Hann ve Lise Meitner'in atom bombası üretimine karşı olmalarına rağmen, özellikle Nazi Almanyası'nın şiddetine tanık olarak ülkeden ayrılmak zorunda kalan bazı bilim insanları, Nazilerin kitlesel ölümlere yol açabilecek bir atom bombası üretmesinden endişe duymaktadır. Bu kaygıdan hareketle Enrico Fermi, Eugene Wigner, Victor F. Weisskopf ve Edward Teller, Leo Szilard (1868-1964) öncülüğünde, ABD hükümetiyle iletişim kurmaya çalışırlar. Bu bilim insanlarının amacı, ABD'de atom bombasının yapılması konusunda hükümeti ikna etmek ve Nazi Almanyası'nın olası katliamlarına karşı caydırıcı bir güç oluşturmaktır. Columbia Üniversitesi'nden Amerikalı fizikçi George B. Pegram (1876-1958), Szilard öncülüğündeki bilim insanları grubuna aracılık yaparak ABD Deniz Kuvvetlerine, Enrico Fermi için randevu talep ettiği bir mektup yazar. Mektuba olumlu yanıt verilir, ancak Fermi'nin atom bom-

⁶⁰ Walter Schneir-Miriam Schneir, "Atom Bombası Nasıl Yapıldı?" *Bilim ve Gelecek*, S.171, 2018, s. 19.

basının yapılabilme olasılığını anlattığı görüşmeden bir sonuç alınamaz. Tam da bu sırada Almanya'nın, uranyum bakımından zengin bir ülke olan Çekoslavya'yı işgal ederek bomba imalatında kullanılabilecek bu madenin ihracatına ambargo koyması, konuya ilişkin kaygıları artırır. 1939 yılında, Szilard ABD'yi atom bombası üretimi konusunda ikna edebilmek için bu defa Albert Einstein'ın (1879-1955) desteğini alır ve onun, ABD Başkanı Roosevelt'e hitaben bir mektup yazmasını sağlar. ABD hükümeti Einstein'ın mektubunun içeriğinin araştırılması için ilk başta üç üyesi olan bir komite oluşturur ve bundan yaklaşık sekiz ay sonra, altı bin dolarlık bir bütçe ayırır. Araştırma sürecinin yavaş ilerlemesinden rahatsız olan ABD'deki bilim insanları, hükümete konuyla ilgili baskı yapmaya başlarlar. 1940 yılında, hükümet bu kez bilim insanlarından oluşan daha geniş bir komite kurar. Bu girişim araştırma sürecini biraz daha hızlandırırsa da mali açıdan desteğin yetersizliği, araştırmanın geleceği konusunda bir engel teşkil etmektedir. İkinci Dünya Savaşı'na girme kararını henüz almamış olan ABD hükümeti, bombanın yapılabilirliği konusunda kesin bir bilginin olmaması, yapılabilse bile tamamlanacağı sürenin belirsizliği ve bombanın maliyetinin ucu açık olması gibi nedenlerden dolayı bu araştırmaya mesafeli yaklaşır.⁶¹

ABD'nin projeye olan mesafeli tutumu İngiltere'de akademik anlamda yaşanan bir gelişmeden sonra değişir. ABD'deki çalışmalardan önce İngiltere'de nükleer fizik alanında hâlihazırda Ernest Rutherford (1871-1937), Joseph John Thomson (1856-1940), James Chadwick (1891-1974) ve John D. Cockcroft (1897-1967) gibi bilim insanlarının çeşitli araştırmaları vardır. ABD ve İngiltere'de konuyla ilgili çalışma yürüten bilim insanları hükümetlerinin bilgisi dâhilinde görüşmeler yaparlar. 1941 yılında, İngiliz bilim insanlarının atom bombası yapımına ilişkin hazırladığı olumlu rapor, ABD'deki çalışmanın başında bulunan James B. Conant ve Vannevar Bush'a gönderilir. Başkan Roosevelt'e de iletilen rapor, ABD hükümetinin projeye yönelik tutumunu değiştirmesine ve bir atom bombasının yapılabilirliği konusuna ikna olmasına neden olur. Bu gelişmeyle birlikte hükümet projeyi mali açıdan daha güçlü bir şekilde desteklemeye başlar ve bu süreç, İngiltere'nin ABD projesine dâhil olmasıyla devam eder.⁶² Projenin askeri sorumluluğuna 1942 yılının eylül ayında General Leslie Richard Groves (1896-1970) atanır ve aynı yılın ekim ayında J.Robert Oppenheimer (1904-1967) Groves tarafından projenin bilim sorumluluğuna getirilir.

3.2. Trinity Testi

Atom bombasının deneme aşamasına gelmesi yaklaşık dört yıl sürer. Bombanın denenmesi için yer olarak Los Alamos'un 370 km güneyindeki Alamogordo'da askeri bir alan belirlenir. Jornada Del Muerto Çölü'nde bulunan alan, yalıtık bir yer olması, zemininin düzlüğü ve rüzgârlı koşulların olmaması nedeniyle tercih edilir. Denemeye

⁶¹ Schneir-Schneir, "Atom Bombası Nasıl Yapıldı?" s. 17-19.

⁶² Schneir-Schneir, "Atom Bombası Nasıl Yapıldı?" s. 20-21.

Trinity adı verilir.⁶³ Bombanın deneme tarihi ABD Başkanı Harry Truman'ın Almanya'da Potsdam Konferansı'nda⁶⁴ olduğu zamana denk gelir. Başkan Truman Sovyet ve İngiliz liderleriyle yapacağı toplantıyı, Trinity Testi'nin sonuçları ortaya çıkıncaya kadar erteler. Bu bilgi testin gerçekleşeceği bölgedeki tansiyonu yükseltir. Çünkü olası bir başarısızlık, o zamana kadar yapılmış tüm çalışmaların sorgulanmasına neden olacaktır. Test önce 16 Temmuz'da sabah saat 4.00'da gerçekleşecek şekilde planlanır; ancak beklenen fırtına testin 05.30 için yeniden planlanmasına neden olur. Askerler patlamadan önce, alanın uzağındaki barınaklara yerleştirilir. Projenin bilim sorumlusu Oppenheimer, çalışmada yer alan bazı bilim insanları ve hükümet görevlileri, testi gözlemlemek için patlamanın gerçekleşeceği kuleye yaklaşık 32 km. uzaklıkta bulunan Compania Tepesi'ndeki sığınağa geçerler. Patlama 5.29:45'te gerçekleşir; bombanın atıldığı 100 metrelik metal kule tamamen erir ve kulenin zemini yeşil kuma dönüşür. Bombanın ürettiği güç yaklaşık 18,6 kilotondur. Bazı gözlemciler patlamanın ardından oluşan ışıktan dolayı geçici körlük yaşarlar. Patlama eyaletteki şehirlerde hissedilmesine rağmen, projenin gizliliğinden dolayı atom bombası denemesi gerçekleştirildiği bilgisi verilmez; yapılan resmi açıklamada, içinde patlayıcıların olduğu bir yeraltı sığınağının kazayla patladığı bildirilir.⁶⁵

Trinity Testi'nin siyasi sonuçları da olur. Öncesinde Sovyetler Birliği'nin de Pasifik'teki savaşa dâhil olması beklenirken testin başarıyla sonuçlanmasının ardından Potsdam Konferansı'nda İngiliz Başbakan Winston Churchill ile kulis yapan Truman, Sovyetler Birliği lideri Joseph Stalin'e (1878-1953) karşı katı olma ve Stalin'in taleplerini sınırlandırma konularında ortak hareket etmeye karar verirler. Bu süreçte ABD Japonya ve Sovyetler Birliği arasındaki şifreli yazışmaları ele geçirir. Yazışmalara göre Japonya kendisi için uygun teslim koşulları aramaktadır. Bununla birlikte ABD, Sovyetler Birliği'nin Japonya'ya savaş ilanının Japonları teslim olmaya ikna edeceğini düşünmekte; ancak bu durumun Sovyetler Birliği'ne alan açacağını, dolayısıyla kendisinin uzak doğudaki çıkarlarına aykırı bir süreç yaşanacağını öngörmektedir. Bu nedenle Japonya'ya atom bombası atılması kararı alınır.⁶⁶ Bir sonraki aşamada, geriye bombanın Japonya'da hangi noktalara atılabileceğine karar verilmesi, bombardıman ekibinin eğitimi ve bombanın kurulumu gibi işler kalır. Bu aşamada projede çalışan birçok bilim insanı görevlerini tamamlamaları sebebiyle projeden ayrılırlar ve projedeki bilim insanı sayısı azalır.⁶⁷

⁶³ Projenin bilim direktörü Robert Oppenheimer, şair John Donne'ın bir şiirinden yola çıkarak denemeyi Trinity olarak adlandırır.

⁶⁴ Potsdam Konferansı İkinci Dünya Savaşı'nda Nazi Almanyası'nın yenilgisinin ardından 17 Temmuz 1945-2 Ağustos 1945 tarihleri arasında Almanya'nın Potsdam kentinde ABD, İngiltere ve Sovyetler Birliği liderlerinin bir araya gelmeleriyle yapılır.

⁶⁵ <https://www.atomicheritage.org/history/trinity-test-1945> (erişim: 11 Nisan 2020).

⁶⁶ Francis G. Gosling, *The Manhattan Project: Making The Atom Bomb*, Tennessee: Diana Publishing, 1999, s. 49-51.

⁶⁷ Akay-Nalçacı, "Savaşın Hizmetinde Bilim: Manhattan Projesi", s. 216.

3.3. Hiroşima'nın Bombalanması

6 Ağustos 1945 tarihinde, sabahın erken saatlerinde Tinian Adası'ndan havalandıran bir Amerikan bombardıman uçağı, Japonya için önemli bir askeri ve iletişim merkezi olan, yaklaşık 300.000 nüfuslu Hiroşima kentine doğru yol alır. Uçağın pilotu Albay Paul Tibbets, Hiroşima saatiyle sabah 08.15'de Küçük Çocuk (Little Boy) isimli 9.700 kiloluk uranyum bombasını Hiroşima kentinin merkezinde bulunan Şima Hastanesinin üzerine doğru bırakır ve patlamanın ardından olabilecek şok dalgalarına maruz kalmamak için bölgeden hemen uzaklaşır. Patlama sonucu 78.000 kişi hayatını kaybeder ve 70.000 kişi yaralanır. Bomba, 8 km kare boyunca tam bir yıkıma neden olur ve kentteki binaların neredeyse tamamı yıkılır. 1945 yılı sonunda, radyasyonun etkisiyle Hiroşima'daki insan kaybı 140.000'e yükselir. Beş yıl sonra ise 200.000'e ulaşır.⁶⁸ ABD, 7 Ağustos 1945 tarihinde Guam adasında, Japonya'ya karşı bir bomba daha kullanma kararı alır⁶⁹ ve Japonya koşulsuz olarak teslim olmadığı takdirde bombalamanın devam edeceğini kanıtlamak ister. Japonya'da ise süregelen hüzün mücadeleleri ve iletişim sorunları, Japonya'nın Hiroşima bombalandıktan hemen sonra teslim olmasına engel olur.⁷⁰

3.4. Nagazaki'nin Bombalanması

9 Ağustos'ta Japonya ikinci bir atom bombasıyla sarsılır. Bombanın birincil hedefi Japonya'nın en büyük cephaneliklerinden birine sahip olan Kokura şehridir. 9 Ağustos 1945 sabahı, Kokura şehrine Şişman Adam (Fat Man) isimli bombayı atmak için Binbaşı Charles Sweeney görevlendirilir. Saat 03.49'da Bockscar ve diğer beş B-29 uçağı, Tinian adasından ayrılır ve Kokura'ya doğru yola çıkarlar. Ancak sisli hava, görüş mesafesini daralttığından b planı olarak hedef Nagazaki olarak değiştirilir. Bomba sabah saat 11.02'de Nagazaki'de bulunan sanayi merkezine düşer. Nagazaki'deki patlama 22.000 ton TNT'ye eşdeğer bir güç üretir. Patlamada ilk başta 70.000 insan hayatını kaybeder. 1950 yılında bu sayı 140.000'e ulaşır.⁷¹ ABD Hava Kuvvetlerinin 9 Ağustos öncesinde Nagazaki'yi defalarca bombardımana tabi tutmuş olması, atom bombası atılmasından önce şehir halkının güvenlik kaygısıyla kırsal alanlara geçmesine sebep olmuştur. Bu olayla, Nagazaki'ye yapılan nükleer saldırıdaki insan kaybının daha fazla olmasının önüne geçildiği söylenebilir.⁷² Patlamaların sonuçlarına yönelik ayrıntılar, projenin Los Alamos'taki laboratuvarına ulaştıkça bilim insanlarının ilk

⁶⁸ Akay-Nalçacı, "Savaşın Hizmetinde Bilim: Manhattan Projesi", s. 216-217.

⁶⁹ Clay Perkins-David Wargowski, Hiroshima and Nagasaki Bombing Timeline, 2016, <https://www.atomicheritage.org/history/hiroshima-and-nagasaki-bombing-timeline>, (erişim:28 Nisan 2020)

⁷⁰ Gosling, *The Manhattan Project: Making The Atom Bomb*, s. 53.

⁷¹ Akay-Nalçacı, "Savaşın Hizmetinde Bilim: Manhattan Projesi", s. 217.

⁷² <https://www.atomicheritage.org/history/bombings-hiroshima-and-nagasaki-1945> (erişim 11 Nisan 2020).

başta duydukları sevinç kaybolmaya başlar; hatta birçoğu suçluluk duygusuyla projeyi terk ederek akademiye geri döner.⁷³

Atom bombalarının Japonya’da kullanılmasından beş yıl sonra Amiral William D. Leahy⁷⁴ (1875-1959) *Oradaydım (I Was There)* adlı bir kitap yazar. Kitabında Hiroşima ve Nagazaki kentlerine atom bombalarının atılması olayına da yer veren Leahy, bu bombaların savaşın kazanılmasında herhangi bir rolünün olmadığını, Japonların deniz ablukası ve konvansiyonel bombalarla savaşı zaten kaybettiklerini ve teslim hazır olduklarını ifade eder.⁷⁵

4. Manhattan Projesi’nde Bilim İnsanı ve İktidar İlişkisi

4.1. Albert Einstein

Albert Einstein’ın 2 Ağustos 1939 tarihinde ABD Başkanı Roosevelt’e gönderdiği mektup⁷⁶ hem içeriği hem de bilim insanı ve iktidar ilişkisini yansıtır. Mektubun Manhattan Projesi’nin başlamasına yol açan tek etmen olduğu iddia edilemese de süreci başlatan adımlardan biri olduğu söylenebilir.

Çalışmada daha önce kısaca değindiğimiz bu konunun başlangıç noktasını, Macar asıllı fizikçiler Leo Szilard, Edward Teller (1908-2003) ve Eugene Paul Wigner’in (1902-1995) ABD’nin Almanya’dan önce atom bombası üretmesi yönündeki girişimleri⁷⁷ yatmaktadır. Politik ikliminden dolayı Almanya’yı terk etmek zorunda kalan bu bilim insanlarının, kendileriyle bu açıdan benzer durumda olan Einstein’ı ABD Başkanı Roosevelt’e mektup yazmaya ikna etmeleri çok zor olmaz. Szilard tüm dünyada tanınan, saygın bir bilim insanı olan Einstein’ın Roosevelt üzerinde, amaçları doğrultusunda bir etkisinin olacağını düşünmektedir. Dolayısıyla Roosevelt’e gönderilecek mektubu birlikte kaleme alırlar. Einstein ve Szilard bu mektupta, Nazi Almanyası’nda atom çekirdeğinin parçalanmasına yönelik çalışmaların yürütüldüğünü, uranyum elementinin büyük bir enerji kaynağına dönüştürülmesiyle üretilen bombanın etkilerinin çok güçlü olacağını ve Almanya’dan önce ABD’nin bunu gerçekleştirmesinin önemini vurgularlar. Bu amaçla ABD hükümetinin, bilim insanlarıyla ortak bir çalışma

⁷³ Akay-Nalçacı, “Savaşın Hizmetinde Bilim: Manhattan Projesi”, s. 217.

⁷⁴ William D. Leahy İkinci Dünya Savaşı sırasında ABD Başkanı Franklin D. Roosevelt’in kişisel danışmanlığını yapmış, 1945 yılında Başkan Roosevelt’e Yalta Konferansı’nda ve aynı yıl Roosevelt’in ölümünün ardından onun yerini alan Henry Truman’a Postdam Konferansı’nda eşlik etmiştir.

⁷⁵ William D. Leahy, *I Was There*, New York: Whittlesey House, 1950, s. 441.

⁷⁶ Bkz. <https://www.docsteach.org/documents/document/letter-from-albert-einstein-to-president-franklin-d-roosevelt> (erişim: 19 Temmuz 2020).

⁷⁷ Yukarıda adı geçen bilim insanlarının ilk girişimlerinin, Enrico Fermi’nin ABD Deniz Kuvvetleri’nde yaptığı görüşme olduğunu *Projeye Doğru* başlığı altında belirtmiştik.

yürütmesinin gerekli olduğu ve yapılacak çalışmada ihtiyaç duyulacak uranyumun Kanada, Çekoslovakya ya da Belçika Kongosu'ndan edinilebileceği de mektupta ifade edilir. Mektup, Başkan Roosevelt'e onun resmi olmayan danışmanı Alexander Sachs (1893-1973) aracılığıyla ulaştırılır.⁷⁸ Bu aşamada Manhattan Projesi'nden söz edilemeye de, mektubun ardından oluşturulan komitenin projeye giden yolda bir adım olduğu söylenebilir. Burada şunu vurgulamak gerekir ki Manhattan Projesi'nin tarihini ele alan birçok kaynak⁷⁹ Einstein'ın, ABD Başkanı Roosevelt'e 1939 yılında yazdığı mektuba, projenin kronolojisinde başlangıç noktası olarak önem atfetmektedir. Oysa Richard Rhodes, *Oppenheimer ve Manhattan Projesi (Oppenheimer and the Manhattan Project)* adlı kitaptaki makalesinde, var olan algının aksine Einstein'ın mektubunun, İngiliz bilim insanlarının hazırladıkları raporun üzerini örttüğü ve bu raporun, projenin başlaması açısından daha önemli olduğu görüşündedir.⁸⁰

Bir bilim insanı olarak Einstein'ın, iktidar'ın bir temsilcisi olan Başkan Roosevelt ile kurduğu ilişkinin arka planında Nazi Almanyası'nın tüm insanlık için oluşturduğu tehdit olmasına karşın, ABD'nin bu güçte bir silahı Japonya'da ya da başka bir ülkede kullanabileceğini öngörüp görmediği hala tartışma konusudur. Benzer bir şekilde, atom bombasının başarılı bir biçimde üretilmesi sonrasında, projede yer alan bilim insanlarının bombanın hiçbir surette kullanılmayacağını düşünceleri ya da bombanın kullanılmaması yönündeki girişimlerinin sonuç vermesi, ihtimal dâhilinde görünmemektedir.

4.2. Leo Szilard

Macar asıllı Amerikalı fizikçi Leo Szilard, hem nükleer zincirleme reaksiyonu fikrini ilk defa ileri süren bilim insanı olmasıyla hem de ABD'nin bir atom bombası üretmesine yönelik çabalarıyla Manhattan Projesi'nin mimarlarından sayılabilir. Buna rağmen, Szilard Manhattan Projesi başladıktan sonra, özellikle atom bombasının kullanılması gündeme geldiğinde, bunun gerçekleşmemesi için yoğun çaba sarf etmiş ve buna karşı oluşturulan kampanyanın örgütleyicisi olmuştur.

Szilard üretilen kitle imha silahının, Japonya'dan ve uluslararası gözlemcilerden oluşan bir topluluğun gözleri önünde ıssız bir yerde patlatılmasını savunur. Böylece Szilard'a göre kimsenin ölmesine gerek kalmadan Japonlar teslim olacak ve ABD

⁷⁸ Schneir-Schneir, "Atom Bombası Nasıl Yapıldı?", s. 17-18; Gosling, *The Manhattan Project: Making The Atom Bomb*, s. vii.

⁷⁹ Vincent C. Jones: *Manhattan: The Army and the Atomic Bomb*, Washington, D.C. : Center of Military History, 1985; Francis G. Gosling, *The Manhattan Project: Making The Atom Bomb*, Tennessee: Diana Publishing, 1999; Campell Craig, Sergey Rodchenko: *The Atomic Bomb and The Origins of Cold War*, New Haven, CT: Yale University Press, 2008.

⁸⁰ Cynthia Kelly ve dğr., *Oppenheimer and the Manhattan Project*, New Jersey: World Scientific Publishing, 2006.

savaşı kazanacaktır. Szilard örneğinde somutlanan bilim insanının iktidar mekanizmalarıyla kurduğu ilişkinin ona edilgen bir rol biçtiği söylenebilir. Bilim insanının ürettiği değer üzerinde hiçbir söz hakkının olmaması, onun ürettiği değere ve kendisine yabancılaşmasına neden olmaktadır. Bunun yanı sıra Szilard örneği, bilim ve iktidar ilişkisinde belirleyici tarafın, iktidar ve ona bağlı mekanizmaların olduğu iddiasını güçlendirmektedir. Szilard, iktidarın işine yarayabilecek bir bilgi ürettiğinde ya da ideolojik olarak iktidarın yanında yer aldığı herhangi bir çatışma söz konusu değilken, üretilmesine katkı sunduğu bir değer üzerinden iktidarın siyasetine itiraz ettiğinde görmezden gelinmiştir. Burada altı çizilen olay Szilard'ın, atom bombasının Japonya'ya karşı kullanılmamasına karşı hazırladığı dilekçedir⁸¹. Dilekçeyi Manhattan Projesi'nde çalışan yetmiş bilim insanının imzalamasına karşın konu hiçbir şekilde tartışılmamıştır. Diğer bir deyişle projede yer alan ve sözü edilen dilekçeyi imzalayan bilim insanlarının, çalışmaları üzerinde söz hakkı olmaması bir yana, iktidar tarafından muhatap bile alınmadıkları görülmüştür.

Bilim insanı ile iktidar arasındaki ilişki, her zaman Szilard örneğindeki gibi gerçekleşmemiştir. Manhattan Projesi'nin bilim sorumlusu Robert Oppenheimer, bu ilişkinin farklı yönlerini açığa çıkaran önemli bir örnek olarak değerlendirilebilir.

4.3. Julius Robert Oppenheimer

1904 yılında New York'ta doğan ABD'li teorik fizikçi J. Robert Oppenheimer, kendisini parlak bir fizikçi olarak değerlendiren Manhattan Projesi'nin askeri sorumlusu General Leslie Groves tarafından 1942 yılında projenin bilim sorumluluğuna getirilir.⁸² Oppenheimer üstlendiği bu görevle, Manhattan Projesi'nde ona verilen görevi “başarıyla” tamamlayarak dünya ölçeğinde tanınan bir fizikçi olur ve bu başarısı iktidar tarafından takdirle karşılanarak, ona hidrojen bombasıyla ilgili tasarlanan projenin de sorumluluğunu alması için öneride bulunulur. Oppenheimer'ın bu öneriye sıcak bakmaması ona şüpheyle yaklaşılmasına ve sonrasında soruşturma geçirmesine neden olur. Oppenheimer'ın Manhattan Projesi'nde aldığı göreve ve ABD hükümetinin hidrojen bombası üretme girişimine yönelik yaklaşımı arasındaki açığı, bilim ve iktidar ilişkilerini birçok yönüyle görünür kılmaları bakımından incelenmeye değerdir. Oppenheimer'a şüpheyle yaklaşılmasının nedenlerinden birinin, İkinci Dünya Savaşı'nın hemen ardından ABD ve Sovyetler Birliği arasında başlayan soğuk savaş olduğu söylenebilir. Bu süreçte iki devlet arasında siyasi ve askeri gerginlikler yaşanır. ABD kendisinden dört yıl sonra atom bombası üretmeyi başaran Sovyetler Birliği'nin önüne geçebilmek amacıyla atom bombasından daha yıkıcı olabileceğini düşündüğü hidrojen bombası üretmek niyetindedir. Dolayısıyla Oppenheimer'ın ABD'nin hidro-

⁸¹ Dilekçenin içeriği ve dilekçede imzası olan bilim insanları için bkz. <http://www.dannen.com/decision/45-07-17.html> (erişim 18 Mayıs 2020).

⁸² <https://www.atomicheritage.org/profile/j-robert-oppenheimer> (erişim: 22 Mayıs 2020).

jen bombası projesinde yer almak istememesi, ABD yönetiminin onu karşı cephede yani Sovyetler Birliği'nin yanında algılamasına neden olur. Ancak onun bu süreçte, Manhattan Projesi'ndeki sorumluluğunu, bombanın sonuçlarını ve bilimin işlevlerini sorgulamasından dolayı bu görevi reddettiği düşünülmektedir. Oppenheimer devlet için çalışan bir görevli olmasına karşın atom bombasından daha yıkıcı bir silahın varlığının, insanlığın geleceği açısından bir felaketle sonuçlanabileceğini düşünmektedir. Ona göre yapılması gereken, devletlerin yeni bombalar üretme yoluna girmek yerine, yeni uzlaşma yöntemleri bulmasıdır. Oppenheimer'ın aldığı görevlerde birbiriyle çelişen yaklaşımlara sahip olması sebebiyle iki farklı bilim insanı olarak karşımıza çıktığı öne sürülmektedir. Bu iddia onun atom bombası ve hidrojen bombası yapım süreçlerinde takındığı farklı tutum ve davranışlarına dayandırılabilir. Karşımıza çıkan ilk Oppenheimer, görev aldığı projede, alanıyla ilgili bir uzman sınırlılığı içinde davranış sergileyen ve bir devlet görevlisi olarak açıklamalar yapan bir bilim insanıdır. Diğer i ise yaptığı işin amaç ve sonuçlarını sorgulayan, kendisini tüm insanlığa karşı sorumlu hisseden bir bilim insanı görünümündedir.⁸³

Oppenheimer'ın yaşadığı sorunun, iktidarın ona tanımladığı görev ve sorumluluğun dışına çıkmaya başlamasından kaynaklandığı söylenebilir. Aslında Oppenheimer, Manhattan Projesi'nin başından sonuna kadar iktidarın çizdiği sınırların içinde kalmış ve atom bombasının yapım sürecinin başarıya ulaşmasını sağlama ve bombanın kullanımındaki teknik bilgileri ortaya koyma konularında ondan beklenileni yapmıştır. Bu süreçte bombanın ne amaçla kullanılacağını sorgulamaz ve bir uzman davranışı sergiler. Ona bombanın sonuçlarına dair sorumluluğu hakkında sorular sorulduğunda: "Bizler fizikçiydik, asker ya da politikacı değil." şeklinde cevap verecektir. Oppenheimer bir uzman yaklaşımıyla ve devletin bir görevlisi olarak o günlerde şu yorumu da yapar: "Tartışmasız olarak, ama hüznle, şu sonuca vardık ki, komisyon daha iyi ve daha fazla atom silahı sağlamak durumundadır." Bu yorumdaki "hüznle" ifadesi bir ikilemi yansıtmaya açısından dikkat çekicidir. Oppenheimer'ın bu ikileminin açığa çıktığı açıklaması da şöyledir: "Eğer savaşan bir dünyanın ya da savaşa hazırlanan ulusların cephaneliklerine atom silahları eklenecekse, öyle bir zaman gelecek, insanlık Los Alamos ve Hiroşima adlarına lanet okuyacaktır. Dünya ulusları birleşmelidir, aksi takdirde yok olacaklardır." Bu açıklama ise atom bombası ve bilimin işlevine dair bir duyarlılığa işaret etmesi bakımından diğer Oppenheimer'ı yansıtmaktadır. Atom bombasının etkileri tam anlamıyla ortaya çıktığında, Oppenheimer bir uzmanın sınırlı yaklaşımını terk etmeye başlar ve bombanın yıkıcı sonuçlarında kendi sorumluluğunu görür. Bu nedenle Oppenheimer, ABD hidrojen bombası üretmeye karar verdiğinde, Manhattan Projesi'ndeki uzman bilim insanı ve devlet görevlisi kimliğinin gerektirdiği davranış biçiminden uzaklaşmaya başlar. Bu süreçte Atom Enerjisi Komisyonu Danışma Kurulu Başkanı olan Oppenheimer, sadece hidrojen bombasının yapımı,

⁸³ Nail Bezel, "Bilim ve Kurumlar İlişkisi Bağlamında Galile ve Oppenheimer Üzerine", *Düşün* (Mayıs), 1985, s. 83-87.

kaynak sorunu ve projede yer alacak personel ile ilgili görüşlerini sunmaz, bunun yanı sıra üretilmesi amaçlanan bombanın ne ABD'nin ne de genel olarak insanlığın çıkarına olduğunu ifade eder. Ancak Oppenheimer bu ifadesiyle, ona tanımlanan sorumlulukları aşarak iktidarın yetki alanına girmektedir. İktidarın doğrultusundan sapan bu yaklaşımın, Oppenheimer'ın hayatındaki bir kırılma noktasına işaret ettiği söylenebilir. Oppenheimer'ın ikilemi, onun bir uzman ya da devlet görevlisi olmasının gereklilikleriyle, tüm insanlığa karşı sorumlu ve duyarlı olması gerektiği düşüncesi arasında sıkışmasından kaynaklanmaktadır. Bir yanda atom bombasının kullanılmasının asker ya da politikacı olmadığı için onun sorumluluğunda olmadığını açıklamakta diğer yanda ise bilimin işlevini sorgulayarak tüm insanlığın sonunu getirecek bir projede olmak istemediğini ifade etmektedir.

Oppenheimer geçmişte de üç kez soruşturma geçirir ama hepsinin sonunda güvenilirlik belgesi alır. Bu soruşturmaların sebebi, Oppenheimer'ın Manhattan Projesi'nde yönetici konumunda olduğu 1943 yılında, ona ABD'de yaşayan bir İngiliz'in Sovyetler Birliği'ne atom bombasıyla ilgili teknik bilgi aktarma niyetinde olduğu bilgisinin gelmesi ve onun bu durumu yetkililerle paylaşma konusunda işi ağırdan almasıdır. 1954 yılında geçirdiği soruşturmada ise Oppenheimer, hidrojen bombasının üretilme sürecini yavaşlatmak, ABD'ye güven duymamak, Amerika Komünist Partisi'yle ilişki kurmak ve Sovyetler Birliği ajanı olmakla suçlanmaktadır. Soruşturmayı Atom Enerjisi Komisyonu (The Atomic Energy Commission) yürütür. Soruşturma sonucuna göre Oppenheimer, bu kez güvenilirlik belgesi alamaz ve resmi görevlerinden azledilmesine karar verilir.

Oppenheimer, yirminci yüzyılda bilimin endüstrileşmesi sürecinde yer alan bir bilim insanıdır. Soruşturmada kendisine yöneltilen, görevleri sırasında çelişkili tutum ve davranışlar içinde olduğu suçlamasına, yaşadığı dönemin çelişkilerini vurgulayarak yanıt verir: “Eğer hükümetler yeni bilimsel keşiflere uygun davranışlar sergilemezse, o zaman bilim adamı kendini bu çelişen değer yargıları içinde bulacaktır.” Oppenheimer'ın bu yanıtıyla belirtmek istediği çelişki; iktidarın, bilimi atom ve hidrojen bombaları da dâhil olmak üzere her türlü silahın üretilmesi ve kullanılması yönünde araçsallaştırmasının, bilim insanlarını uluslarına bağlı olmakla insani değerlere göre hareket etme duygusu arasında bırakmasıdır.⁸⁴

Oppenheimer aldığı sorumluluklarla ve iktidarla olan istikrarsız ilişkisiyle günümüzde bile tartışılmaya devam eden bir bilim insanıdır. Bilim ve iktidar ilişkisi bağlamında Oppenheimer'ın hayatı ayrı bir çalışmayı hak etmektedir.

⁸⁴ Bezel, “Galile ve Oppenheimer Üzerine”, s. 83-87.

4.4. Joseph Rotblat

Polonya'lı fizikçi Joseph Rotblat (1908-2005) 1939 yılında nötronların fisyon sürecinde yayıldığını keşfetmesiyle nükleer fizik alanında tanınan bir fizikçi olmuştur. Aynı yıl Rotblat bu başarısıyla, 1935 Nobel Fizik Ödülü'nün sahibi İngiliz fizikçi James Chadwick'in (1891-1974) dikkatini çeker ve onun davetiyle İngiltere'ye gider. Orada çalışmalarına devam ederken İkinci Dünya Savaşı başlar ve Almanya'nın işgal ettiği ülkesi Polonya'ya dönemez.⁸⁵ Bu süreçte İngiliz vatandaşlığına geçer.⁸⁶

Manhattan Projesi'nin İngiltere'deki çalışma grubu içinde yer alan Rotblat, 1944 yılının başlarında projenin İngiltere ayağının başkanı James Chadwick ile birlikte projenin ana araştırma tesisinin bulunduğu Los Alamos'a gider. Rotblat'ın Manhattan Projesi'ne katılmasının arka planında diğer birçok bilim insanı gibi Nazi Almanyası olmasına rağmen projeyi terk etme nedeniyle onlardan ayrılır.

Los Alamos'ta bulunduğu süre içinde projenin farklı bölümlerinde görev alan Rotblat, Robert Oppenheimer'in evinde düzenlenen akşam yemeği partilerine ve idari toplantılara katılarak konuşulanları dikkatli bir şekilde takip eder. 1944 yılında, bu buluşmaların birinde, General Leslie Groves'un yaptığı bir açıklama onu çok şaşırtır ve oradaki varlığını sorgulamasına neden olur. Groves atom bombasının asıl hedefinin Nazi Almanyası değil Sovyetler Birliği olduğunu söylemekte ve bu silahla Sovyetler Birliği'nin kontrol altına alınabileceğini vurgulamaktadır. Rotblat, o süreçte Nazilerle savaşan Sovyetler Birliği'nin asıl hedef olmasını acımasız bir ihanet olarak değerlendirir. Bu olayın ardından, projede çalışan bilim insanlarından Danimarkalı fizikçi Niels Bohr (1885-1962) ile sohbetlerinde bu sürecin nükleer silahlanma yarışına dönüşebileceği öngörüsünde bulunurlar. Aynı süreçte James Chadwick Almanya'nın bir nükleer programının olmadığı haberini onunla paylaşır. Yaşanan tüm bu gelişmelerden sonra Rotblat Manhattan Projesi'nden ayrılma kararını alır.⁸⁷ Manhattan Projesi'nden ayrıldıktan sonra İngiltere'de Liverpool Üniversitesi'nde çalışmalarını yürüten Rotblat, Sovyetler Birliği'ne ajanlık yaptığı suçlamasından dolayı 1964 yılına kadar ABD'ye giremeyecektir. Bu süreçte aktardığı tanıklıklarıyla projenin iç yüzünü deşifre eden Joseph Rotblat'ın ve projede çalışırken iktidarın siyasetiyle ters düşen diğer bilim insanlarının deneyimleri, bilim ve iktidar ilişkisi bağlamında örtüşmektedir. İktidar için çalıştıkları sürece sorun yaşamayan ve olanakları artırılan bilim insanları, bunun tam tersi bir durum söz konusu olduğunda, ajanlıkla suçlanmış, türlü soruşturmalardan geçirilmiş ve gözetim altında tutulmuşlardır.

⁸⁵ Rotblat annesi ve eşini savaş sürecinde gerçekleşen Yahudi soykırımında kaybeder.

⁸⁶ <https://www.atomicheritage.org/profile/joseph-rotblat> (erişim 12 Nisan 2020).

⁸⁷ Reiner Braun ve diğerleri, *Joseph Rotblat: Visionary for Peace*, Weinheim: Wiley-VCH. 2007, s. 199-200.

Sonuç

Bilim ve iktidar ilişkisinde bilimin, iktidarın himayesi altında onun bir aracına dönüşmesi toplumlar için olumsuz sonuçlar doğurmaktadır. Bunun nedeni iktidarın niteliğini oluşturan kapitalizmin, sermaye birikimi adına yaşamın içindeki tüm değerleri, alınıp satılabilen metalara dönüştürmesidir. Benzer bir şekilde, kapitalizmin günümüzde devam eden aşaması emperyalizm, dünya kaynaklarını belirli devletlerin ve tekellerin hizmetine sunmaya çalışırken bilim ve teknolojiyi bu amacı gerçekleştirmek için kullanmaktadır. Çalışmamızda ele aldığımız Manhattan Projesi bize bu durumu görünür kılan birçok veri sunmuştur.

Bilim ve iktidarın yan yana gelmesi bir ittifaka değil, bir egemenlik ilişkisine işaret etmektedir. Bu ilişkide bilim insanları iktidar tarafından bir proje veya kuruluş bünyesinde istihdam edilirler ya da üniversitelerde oluşturulan projeler iktidarın onayına sunulur. Üretilen değer ne olacağı ya da hangi amaçla kullanılacağına bilim insanı tarafından bilinmesi gerekmez; iktidar bu bilgiyi çalışanlara vermek zorunda değildir. İktidarın kurguladığı çalışma, Manhattan Projesi'ndeki gibi "ulusal çıkarlar" kapsamındaysa, iş ile ilgili ayrıntıların açıklanmaması bir yana, çalışanlar yoğun bir baskı ve denetime tabi tutulurlar. Çalışanlar iktidarın çizdiği sınırlara göre hareket etmezlerse ya da alınan kararlara itiraz ederlerse, karşılaşılabilecekleri en iyimser sonuç işten çıkarılmak olacaktır. Kısaca, bu süreçte çalışmayı başlatan, hedefleri belirleyen, kuralları koyan ve üretilen değer kullanım amacına karar veren iktidardır. Dolayısıyla bilim ve iktidarın bir araya geldiği projeler her ne kadar bilim görünümlü olsalar da iktidar projeleridir. İnsanlık tarihi boyunca biriken bilginin sonucu olarak ortaya çıkan ve bu yönüyle kamusal bir değer olması beklenen bilim, iktidarı güçlendiren ve onu meşrulaştıran bir araç haline getirilerek bu niteliğinden uzaklaştırılmıştır. Bu durum bilimin, kamu yararına üretim yapmasını önlemekle kalmayıp, Manhattan Projesi'nde olduğu gibi kamuyu tehdit etmektedir.

Bilim tarihinde gerçekleşmiş olayları, dönemin nesnel koşullarından bağımsız, tekil bir biçimde ele alan kaynaklar, okuyucunun olaylar ve durumlar arasındaki bağı kurmasını zorlaştırarak kişilere gereğinden fazla önem atfedilmesine neden olmaktadır. Örneğin, Manhattan Projesi'ni araştıran kaynakların⁸⁸ projeyi İkinci Dünya Savaşı ve soğuk savaş sınırları içinde ele alarak geçmişe sadece atom fiziğinin gelişim süreçleri bağlamında dönmeleri, okuyucunun konuya ilişkin bütünlüklü bir bakış açısı geliştirmesini önlemektedir. Oysa konu sanayi devrimiyle birlikte gelişip yayılan kapitalist

⁸⁸ Bu kapsamda örnek olarak verilebilecek kaynaklardan bazıları şöyledir: Cynthia C. Kelly, *Remembering the Manhattan Project*, New Jersey: World Scientific Publishing, 2004; Cynthia C. Kelly, *The Manhattan Project*, New York: Black Dog & Leventhal Publishers, 2007; Campbell Craig and Sergey Radchenko, *The Atomic Bomb and the Origins of the Cold War*, New Haven: Yale University Press, 2008; Henry DeWolf Smyth, *The Atomic Energy for Military Purposes*, Princeton: Princeton University Press, 1945; Groves, L. R. *Now It Can Be Told*, 2nd Edition, New York: Da Capo Press, 1983.

üretim biçiminin süreçleri ile birlikte ele alındığında, Manhattan Projesi'nin bu akışın bir parçası olduğu kolayca anlaşılmaktadır.

Çalışma boyunca incelediğimiz kaynakları iki grupta toplamak mümkündür. Manhattan Projesi'ni genel itibarıyla ABD'nin söylemleri üzerinden anlatan kaynaklar⁸⁹ literatürde geniş bir yer kaplar. Bu kaynakların ortak özelliği Einstein ve Szilard gibi birçok bilim insanının Nazi Almanyası'ndan kaçıp ABD'ye sığınmalarını ve ABD'yi başlangıçta atom bombası üretmeye teşvik etmelerini öne çıkarmasıdır. Böylece okuyucularda ABD'nin, bilim insanlarıyla birlikte faşizme karşı mücadele ettiği, aslında barıştan yana olduğu, hatta atom bombalarının barışı tesis etmek için kullanıldığı düşüncesi yaratılmaya çalışılmaktadır. Dolayısıyla bu grup ABD'nin atom bombası kullanmasını meşrulaştırmaktadır. Diğer gruptakiler⁹⁰ ise atom bombalarının kullanımını eleştirmekte ve yaşattığı acıları tüm boyutlarıyla açıklayarak bu bombaların meşruiyetini sorgulamaktadırlar. Bu grubun yaklaşımının iyi niyetli olduğu iddia edilebilse dahi kurgularının eksik olduğunu söylemek gerekir. Çünkü yaşanan acıların nedenlerini sorgulamadan, sadece acıyı göstermek ve atom bombalarının artık kullanılmaması yönünde bir propaganda yapmak, kasten olmasa da iktidarı meşrulaştırmak anlamına geliyor. Örneğin; 1945 Mart'ında ABD'nin Tokyo'ya yaptığı hava saldırısında çoğunluğu sivil 100.000 insanın yaşamını yitirmesi 1 milyon üzerinde insanın yaralanması ve aynı yılın Mayıs ayında Tokyo'ya yapılan ikinci hava saldırısının bu defa 83.000 can kaybına yol açması meşru karşılanabilir mi? Bu tartışmada yapılması gereken iktidarın meşru silahlarının tespiti olmamalıdır. Bilim ve iktidar ilişkisinin kötücül sonuçları, iktidarın kullandığı silahların niteliğinden değil, kendisinden kaynaklanmaktadır. Burada farklı yaklaşımlarını vurguladığımız kaynakların ortak özelliği, Manhattan Projesi'ni araştırırken bilim ve iktidar ilişkisine hemen hiç değinmemiş olmalarıdır. Aslında bu durumun Manhattan Projesi'ni ele alan kaynaklarla sınırlı olmadığını söylemek mümkündür. Bilim ve iktidar ilişkisini çeşitli açılardan ele alan kaynaklardan söz edilebilse de, bu kavramları üretim ilişkilerinin bir parçası olarak değerlendirerek, bilimsel olayları bu bağlamda araştıran kaynakların sayılı olduğunu söyleyebiliriz.⁹¹ Belirleyiciliği bu kadar yüksek olan bir konunun incelenmeye layık görülmemesi şaşırtıcıdır.

⁸⁹ Yukarıdaki kaynaklar bu bağlamda da örnek olarak verilebilir.

⁹⁰ Kyoko Iriye and Mark Selden, *The Atomic bomb: Voices from Hiroshima and Nagasaki*, New York: Routledge, 1989; Peterson, Leif E.; Abrahamson, Seymour, *Effects of Ionizing Radiation: Atomic Bomb Survivors and Their Children*, Washington, DC: Joseph Henry Press, 1998; James N. Yamazaki, *Children of the Atomic Bomb*, New Jersey: Duke University Press, 1995.

⁹¹ Makalenin giriş kısmında adı geçen, Boris Hessen'in 1931 tarihli, *The Social and Economic Roots of Newton's 'Principia'* adlı makalesi ve Henryk Grossmann'ın 1935 tarihli *The Social Foundation of Mechanistic Philosophy and Manufacture* adlı eseri, bu alana dair başlıca yapıtlardır. Bu kaynakların yanı sıra John Desmond Bernal'in eserlerinde de böylesi bir bağlam görülebilir. Ancak Manhattan Projesi gibi bilim tarihinde dönüm noktalarına işaret eden olayların, bilim ve iktidar ilişkisi bağlamında kapsamlı bir araştırmaya tabi tutulmamasının bir eksiklik olduğu söylenebilir.

Çalışmamız sırasında birbiriyle çelişen çok sayıda veriyle karşılaştık. Bunların en dikkat çekenini kuşkusuz; ABD'nin, atom bombaları sayesinde Japonya'nın teslim olduğu, İkinci Dünya Savaşı'nın bittiği ve bombaların aslında birçok hayatı kurtardığı teziyle, bombalar kullanılmadan önce Japonya'nın zaten yenilmiş bir ülke olduğu, savaş gücünü kaybettiği ve kendisi açısından onurlu teslim olma yolları aradığı bilgisiydi. Bununla birlikte General Leslie Groves'un itiraf niteliğindeki; bombaların asıl hedefinin Sovyetler Birliği olduğu açıklaması, ABD'nin dünyanın yeni hegemonik gücü olma arayışına işaret etmektedir. Bombaların Japonya'nın kentlerinde yaratacağı tahribatın ve can kaybının öngörülmesine rağmen yine de kullanılması, ABD'nin bu stratejik hedefiyle ilişkilidir. ABD Japonya'da neden olduğu yıkımın üzerini, etki alanında olan tüm iletişim teknolojilerini ve kültür araçlarını kullanarak örtmeye çalışmıştır. Buna rağmen atom bombalarının meşruiyeti, üzerinden yetmiş beş yıl geçmesine karşın hala tartışılmaktadır.

Bilim ve iktidar ilişkisi bağlamında değerlendirilmesi gereken olayların; bilim insanları, iktidar temsilcileri ya da devletler çerçevesinde tartışılması, birçok yanılgıya sebep olmaktadır. Oysa belirttiğimiz bu unsurların hareketlerini belirleyen genel itibarıyla üzerinde yaşadıkları zemini oluşturan iktidar ve onun ihtiyaçlarıdır. Bu ilişkinin oluşturduğu olumsuzlukların kişilere veya tekel bir biçimde devletlere bağlanması, herhangi bir biçimde bu olumsuzlukların ortadan kalkmasına neden olmayacağı gibi iktidarın ömrünü uzatmaktadır. Olumsuzlukların ortadan kalkması, yalnızca bir bütün olarak iktidarlık fikrinin sorgulanması ve niteliğinin değiştirilmesiyle gerçekleşebilir.

KAYNAKLAR

- Akal, Cemal Baki; *Sivil Toplumun Tanrısı*, İstanbul: AFA Yayınları, 1990.
- Akay, Güvem Gümüş; Erhan Nalçacı; "Savaşın Hizmetinde Bilim: Manhattan Projesi", *Madde Diyalektik ve Toplum*, 2019.
- Amin, Samir; *Kaos İmparatorluğu Yeni Kapitalist Küreselleşme*, İstanbul: Kaynak Yayınları, 1993.
- Bakırtaş, İbrahim; Ali Tekinşen; "Dünya Savaşları ve Büyük Buhran Arasındaki Etkileşimin Ekonomi Politikası", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2004.
- Belek, İlker; *Esnek Üretim Derin Sömürü*, İstanbul: Yazılama Yayınevi, 2010.
- Bernal, John Desmond; *The Social Function of Science*, London: Lowe and Brydone, 1946.
- ; *Science in History*, Third edition, C. III, Middlesex, England: Penguin Books, 1965.
- ; *Science in History*, Third edition, c. I, Middlesex, England: Penguin Books, 1965.
- Bezel, Nail; "Bilim ve Kurumlar İlişkisi Bağlamında Galile ve Oppenheimer Üzerine", *Düşün*, 1985.
- Billstein, R.; Fings, K.; Kugler, A.; Levis, N.; *Working for the Enemy: Ford, General Motors and Forced Labor in Germany During the Second World War*. New York: Berghahn Books, 2004.
- Birdal, Alper; "Tarihsel bir Referans Olarak 1929 Krizi ve Büyük Bunalm", *Gelenek*, 2009.
- Braun, R., Hinde, R., Krieger, D., Kroto, H., & Milne, S.; *Joseph Rotblat: Visionary for Peace*. Weinheim: Wiley-VCH., 2007.
- Buluş, Abdülkadir; Kabaklarlı, Esra; "1929 Ekonomik Buhranı İle Son Dönem Global Krizin Karşılaştırılması", *SÜ İİBF Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 2010.

- Colin, Ronan Allstair; *Bilim Tarihi Dünya Kültürlerinde Bilimin Tarihi ve Gelişmesi*, 4. Baskı, Ankara: Tübitak Yayınları, 2005.
- Erat, Veysel; İbrahim Arap; *Bilim-İktidar İlişkisinin Evrimi*, Ankara: NotaBene Yayınları, 2016.
- Fara, Patricia; *Bilim Dört Bin Yıllık Bir Tarih*, 2. Basım, İstanbul: Metis, 2015.
- Fraser, Nancy; *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998.
- Garber, Daniel, Gaukroger, S., Wilson, C., Clucas, S., Jolley, N., Garrett, D., Sorell, T.; *Scientia in Early Modern Philosophy*. London: Springer, 2010.
- Gosling, Francis G.; *The Manhattan Project*, Tennessee: Diana Publishing, 1999.
- Günel, İzge; Köse, A. H.; Nalbantoğlu, H. Ü.; Öngen, T.; Çelebi, A.; Özel, H.; Çağlar, Y.; *Bilim ve İktidar*. Ankara: Dipnot Yayınları, 2008.
- Habermas, Jürgen; *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, 2. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1993.
- Harman, Chris; *Halkların Dünya Tarihi*, Yedinci Baskı, İstanbul: Yordam Kitap, 2019.
- Harvey, David; *The New Imperialism*, Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Hessen, Boris; Henryk Grossmann; *The Social and Economic Roots of the Scientific Revolution*, Heidelberg: Springer, 2009.
- Hobsbawm, Eric; *Aşırı İktidar Çağı*, İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1996.
- Kelly, Cynthia C.; Bingham, J.; Rhodes, R.; Kanon, J.; Ashman, S.; Szasz, F.; Bird, K.; *Oppenheimer and the Manhattan Project*, New Jersey: World Scientific Publishing, 2006.
- Leahy, William D.; *I Was There*. Whittlesey House, 1950.
- Marks, Karl; *Ekonomi Politikinin Eleştirisine Katkı* (5. Baskı b.). Ankara: Sol Yayınları, 1993.
- Marx, Karl; *Kapital*, İstanbul: Yordam Kitap, 2015.
- McClellan, James Harold Dorn; *Dünya Tarihinde Bilim ve Teknoloji*, 6. Baskı, Ankara: Akılcı Kitaplar, 2018.
- Nalçacı, Erhan; *Tarihselci Yöntem ve Bilim Tarihi*. İstanbul: Yazılama Yayınevi, 2017.
- Navarro, Jose. C.; *Küba Tarihi*, İstanbul: Yazılama Yayınevi, 2008.
- Schneir, Walter; Miriam Schneir; "Atom Bombası Nasıl Yapıldı?", *Bilim ve Gelecek*, 2018.
- Tucker, Jonathan. B.; *War of Nerves: Chemical Warfare from World War I to Al-Qaeda*, New York: Anchor Books, 2007.
- Wallerstein, Immanuel; *Tarihsel Kapitalizm*, İstanbul: Metis Yayınları, 2016.

DERRIDA’NIN HZ. İBRAHİM OKUMASI: DERRIDA’NIN DERRIDACI BİR ELEŞTİRİSİ

Peyami Safa Gülay*

DERRIDA’S READING OF HZ. IBRAHİM:
A DERRIDEAN CRITIC OF DERRIDA

ÖZ

Jacques Derrida Hz. İbrahim kıssasıyla, özellikle de Kierkegaard bağlamında yakından ilgilenmiştir. Bu bağlam, kıssanın Eski Ahit’deki versiyonunu baz almaktadır. Kıssada gerçekleşen hadise Derrida için din, kurban, etik, sorumluluk gibi önemli kavramlar çerçevesinde yapılabilecek bir tartışmayı mümkün kılar. Derrida kıssayı, ondan hareketle yaptığı çıkarımların İslâm dini için de geçerli olabileceğini düşünerek okur. Fakat bunu yaparken, Kuran’daki açık ve Derrida’nın çıkarımları açısından önemli değişikliklere yol açacak farkları gözetmeden yapar. Üstelik Derrida’nın kıssanın Kuran’da da tekrarlandığını bildiği, bizzat kendi ifadelerinden anlaşılmaktadır. Derrida hem farkları gözetmez fakat hem de yaptığı çıkarımları sanki bu farklar söz konusu değilmiş gibi geneller. Bu kayıtsızlık Derrida düşüncesinin genel yapısı açısından bir çelişkiye yol açacaktır. Böylelikle Derrida, sıklıkla kınadığı bir şeyi yapıyor gibi görünür: Ötekinin farklarını görmezden gelerek, onu aynıyla kaynaştırır. Bu makalenin konusu, kıssanın Kuran’daki farklardan hareketle okunduğunda ne gibi değişikliklerin meydana geleceği hususu değildir. Bu makale öncelikle Derrida’nın öteki kategorisine yönelik hassasiyetlerini görünür kılmaya çalışmaktadır. Sonra da Derrida’nın okumasında farklara yönelik olarak tespit edilen kayıtsızlıktan hareketle Derridacı bir eleştiri geliştirmeye yönelmektedir. Sonuçta, fark fikrini oldukça önemseyen bir düşünür olarak Derrida’nın bu kıssaya yönelik okuması özelinde düşüncesindeki bu hassasiyetten taviz verdiği çıkarımına varmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hz. İbrahim, Kierkegaard, Derrida, Kurban, Fark.

* Arş. Gör. Dr., Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü. e-mail: peyamisafagulyay@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-5776-9895. Yazı Türü: Araştırma Makalesi. Yazı geliş tarihi: 22.10.2020; kabul tarihi: 18.01.2021.

ABSTRACT

Jacques Derrida was closely interested in the parable of Hz. İbrahim, especially in the context of Kierkegaard. This context is based on the Old Testament version of the story. The incident in the story makes it possible for Derrida to debate within the framework of important concepts such as religion, sacrifice, ethics, and responsibility. Derrida reads the story, thinking that his inferences from it may also apply to the religion of Islam. But in doing so, it does so without considering the obvious differences in the Qur'an that would lead to significant changes in Derrida's conclusions. Moreover, it is understood from his own expressions that Derrida knew that the story is also repeated in the Qur'an. Derrida does not observe differences but also generalizes his conclusions as if these differences were not in question. This indifference will lead to a contradiction in terms of the general structure of Derrida's thought. Thus Derrida appears to be doing something he often condemns: Ignoring the other's differences, fusing him with the same. The subject of this article is not the issue of what changes will occur when the story is read based on the differences in the Qur'an. This article primarily tries to make visible Derrida's sensitivities towards the other category. Then, based on the indifference determined for the differences in Derrida's reading, it tends to develop a Derridaian criticism. Ultimately, it concludes that Derrida, as a thinker who cares about the idea of difference, compromises this sensitivity in his thought in particular in his reading of this parable.

Keywords: Hz. İbrahim, Kierkegaard, Derrida, Sacrifice, Difference

Giriş: Derrida'nın Ötekine Yönelik Hassasiyeti

“Maalesef aramızda en azından bu giriş tartışması sırasında, belki de tam da bakışlarımızı İslâm'a çevirmemiz gerektiği zamanlarda hiç Müslüman yok.”¹

Jacques Derrida

Bu makale iki temel motivasyondan hareket etmektedir. Bunların ilki, Ian Almond'un *Yeni Oryantalistler* kitabındaki Derrida ile ilişkili bölümde, Derrida'nın Hz. İbrahim ile oğlu İshak (Kuran'da İsmail) arasında geçen kurban hadisesini okumasına yönelttiği eleştirilerdir. İkinci ve belki de makalenin meşruiyeti açısından daha önemli bir yer işgal eden motivasyon, Derrida'nın yapısökümle ilgili olarak bizzat ve sıklıkla tekrarladığı bir motiftir. Bu motife göre yapısöküm, çok kabaca söylenirse, metinde söylenenlerden hareketle onda söylenmeyenlerin açığa çıkma sürecidir.² Spivak yapısö-

¹ Jacques Derrida & Gianni Vattimo, *Din*, çev. Durdu Kundakçı-Mehmet Emin Özcan, haz. Mehmet Emin Özcan, 2. Baskı, Ankara: Dost Kitabevi, 2014, s. 14.

² Bu sürecin bir “açığa çıkarılma” değil de bir “açığa çıkma” süreci olmasının vurgulanması, Derri-

kümün bu hareketini “metnin kendi gramatolojik yapısının hasıraltı ettiği, üstünü örttüğü noktaların saptanması”³ olarak tespit ederken, aynı durum başka bir ifadesini kendisiyle yapılan bir söyleşide Derrida'nın ağzından bulur: Derrida, kendisi için önemli olan şeyin bir yapıtta görmezlikten gelinmiş şeyleri tanımak olduğunu vurgular.⁴ Bu çokça bilinen motif üzerinde daha fazla durarak oyalanmamak, fakat makalenin yöneleceği eleştirileri de biraz daha haklılaştırabilmek adına, son bir referansa başvuralım: Derrida'nın bütün bir düşüncesini “öteki” sorununa ayırdığını söylemek, abartı olmaz. Yine bizzat Derrida kendi yasasının, kendini adamaya ya da yanıtlamaya çalıştığı yasanın, ötekinin metni olduğunu belirtir: Ötekinin tekilliği, deyişi ve beni önceleyen çağırısı.⁵ İşte bu makale, Ian Almond'un Derrida'nın Hz. İbrahim kıssası okumasına yönelik eleştirisinden, fakat, ötekine yönelik hassasiyet noktasında bizzat Derrida'nın sağladığı bahis konusu referansları baz alarak hareket edecektir. Bu hareket, makale boyunca, Derrida'nın Hz. İbrahim okumasının Derridacı bir eleştirisini de mümkün kılacaktır.

Almond'un daha sonra ayrıntılarına gireceğimiz eleştirileri, özetle, Derrida'nın Hz. İbrahim kıssasını okurken onun Kuran'daki farklarını dikkate almıyor oluşuyla ilgilidir. Peki inanç sisteminin dışında⁶ ya da ateist olarak anılmayı kabul eden bir düşünür⁷ olarak Derrida, böyle bir sebeple eleştirilebilir mi? Nitekim aynı eleştiri, mesela, Derrida'nın da çokça istifade ettiği Kierkegaard'ın *Korku ve Titreme*'si için geçerli olamaz. Çünkü Kierkegaard açıkça Hz. İbrahim kıssasının Eski Ahit'teki versiyonunu dikkate alır ve kendisini belli bir teolojik çerçeveye sınırlar. Aynı şey neden Derrida için de geçerli olamasın? Bunun, yine meşruiyetlerini bizzat Derrida'nın söyleminde bulan birkaç açık sebebi vardır.

2003 yılında Derrida, daha sonra kitap haline de gelmiş olan *İslâm ve Batı* başlıklı bir söyleşi için İslâm çalışmaları profesörü Mustafa Şerif ile buluşmak üzere, Paris'teki *Institut du Monde Arabe*'in kafeteryasına gider. Dikkat çekici olan, Derrida'nın bu buluşmaya nereden geldiğidir. Toplantının kendisi için önemini “Başka bir toplantı olsaydı

da'nın kastı açısından merkezi önem taşır. Zira Derrida'ya göre yapısöküm hareketleri, yapılara dışardan müdahaleye çalışmazlar. Ancak o yapıların içinde ikamet etmek suretiyle mümkün ve etkili olabilir, atışlarında isabet kaydedebilirler. Bu bağlamda yaygın yanlış anlamanın aksine yapısöküm hareketleri, yapılara dışarıdan uygulanarak “gerçekleştirilen” şeyler değil, yapıların kendilerinde “zaten gerçekleşmekte olan” şeylerdir. Bkz.: Jacques Derrida, *Gramatoloji*, çev. İsmet Birkan, 2. Baskı, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2014, s. 39.

³ Gayatri Chakravorty Spivak, *Gramatoloji'ye Önsöz*, çev. İsmail Yılmaz, 1. Basım, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2014, s. 119.

⁴ Jacques Derrida, *Gün Doğmadan-Elisabeth Roudinesco ile Konuşma*, çev. Kenan Sarılioğlu, 1. Basım, İstanbul: Dharma Yayınları, 2006, s. 17.

⁵ Jacques Derrida, *Edebiyat Edimleri*, çev. Mukadder Erkan-Ali Utku, 1. Basım, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2010, s. 70.

⁶ Jacques Derrida-Mustafa Şerif, *İslam ve Batı*, çev.: Sümeyye Kavuncu, 1. Baskı, İstanbul: Timaş Yayınları, 2016, s. 36.

⁷ Ian Almond, *Yeni Oryantalistler-Nietzsche'den Orhan Pamuk'a İslam'ın Postmodern Temsilleri*, çev. Bahar Çetiner-Talha Can İşsevenler, 1. Basım, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2013, s. 79-80.

katılma azmini kendimde bulamazdım,” diyerek ifade edecektir Derrida. Zira geldiği yer, 15 ay sonra ölümüne sebep olacak pankreas kanserini öğrendiği hastanedir. Derrida bu toplantıyı, üstelik böyle bir haberi aldığı hastaneden çıkar çıkmaz gelecek kadar önemsemektedir.⁸ Bu şartlar altında gerçekleşen söyleşide Derrida, bir soruya cevap verirken Mustafa Şerif’e Avrupalıların kendi zihinlerinde ürettikleri İslâm algısının yapısöküme muhtaç olduğuna yönelik kanaate katıldığını belirtir.⁹ “Benim çalışmalarımı bilenler”, diye ekler, söyleşinin ilerleyen kısımlarında, “-buna atıf yaptığım için beni affedin- bilirlers ki ben Avrupa-merkezci olduğumu iddia etmem, aksine Avrupa-merkezciliği sorgulayan biri olduğumu iddia ederim.”¹⁰ Peki İslâm ve özelde Hz. İbrahim kıssasının Kuran’daki farkları, Avrupa-merkezcilik eleştirisi açısından önemli bir imkân olamaz mıydı? Üstelik Derrida İslâm’ın Hristiyanlığı merkeze alan bir Avrupa-merkezciliğe, hatta kendi ifadeleriyle “dünyamızın Hristiyanlaştırılma sürecine” bir başkaldırı imkânı olabileceğinin de farkındadır.¹¹ Nitekim makalenin epigrafına taşınan özeleştirî mahiyetindeki ifadeleri de Derrida, söz konusu farkındalığı taşıdığı toplantının açılışında serdedir.

Ne var ki Derrida, aynı konuşmada aklında tutmaya söz verdiği İslâm inancından bahsetmeyi, basit birkaç değini dışında, başaramaz.¹² Zaten genelde de, Almond’un tespitlerine göre, İslâm’ın Derrida düşüncesinin merkezinde değil çevresinde yer aldığı görülebilmektedir.¹³ Yine Almond’a göre bu düşüncede İslâmiyet kendisine ancak mütevazı dipnotlarda, Cezayir vahşetiyle ilgili göndermelerde ve pagan olmayan tektanrıcılıkla ilgili önemsiz ifadelerde usulca, hatta bazen bilinçsizce işleyen ifadelerde yer bulabilir.¹⁴ Nihayet, yine Almond’un ifadeleriyle İslâm Derrida’ya, Nietzsche’ye sunduğu ikilemlerin aynılarını sunacaktır: Onun dost mu yoksa düşman mı olduğuna bir türlü karar verilemez.¹⁵ Biz yine de, “Derrida İslâm’ı ya da mesela Hz. İbrahim kıssasının Kuran’daki versiyonunu dikkate almak zorunda değildi” gibi bir argümanın (ki, böyle bir argümana en başta Derrida düşüncesinin hakkını vermek için itiraz etmemiz gerekir) geçerli olabileceği küçük bir ihtimali göz önünde bulundurduğumuzu varsayalım. Bu küçük ihtimal de, yine bizzat Derrida tarafından, ortadan kaldırılır: Derrida, Kierkegaard’dan hareketle kıssayı okurken çok kritik noktalarda İslâm inancını da işin içine katarak akıl yürütür. Böylelikle o, Almond’un Levinasçı olduğunu söyleyeceği fakat pekâlâ Derridacı olarak da anlaşılabilir bir büyük günah işlemiş olur: İslâm’ın biricikliğini ihmal eder ve ötekiyle aynıyı, onların farklarını görmezden gelerek, kaynaştırır.¹⁶

⁸ Jacques Derrida-Mustafa Şerif, *İslam ve Batı*, s. 17-18.

⁹ Jacques Derrida-Mustafa Şerif, *İslam ve Batı*, s. 62.

¹⁰ Jacques Derrida-Mustafa Şerif, *İslam ve Batı*, s. 81.

¹¹ Jacques Derrida- Gianni Vattimo, *Din*, s. 20.

¹² Ian Almond, *Yeni Oryantalistler*, s. 74.

¹³ Ian Almond, *Yeni Oryantalistler*, s. 67.

¹⁴ Ian Almond, *Yeni Oryantalistler*, 72.

¹⁵ Ian Almond, *Yeni Oryantalistler*, 80.

¹⁶ Ian Almond, *Yeni Oryantalistler*, 83.

İslâm ve Batı kitabına yazdığı girişte Giovanna Borradori, Şerif ve Derrida'nın kendilerini anti-oryantalist bir çizgiye umutla dâhil ettiklerini iddia eder.¹⁷ Fakat Almond'un yakaladığı noktalardan hareketle düşüldüğünde, böyle bir anti-oryantalist çizgi söz konusuysa da, onun hakkının verilebildiğini söylemek oldukça güç olacaktır.

Kierkegaard ve Derrida'nın Okumaları

Derrida'nın okumasına Kierkegaard'ın *Korku ve Titreme*'sinden başlamak ve her şeyden önce bu versiyonun Eski Ahit'deki anlatıyı baz aldığını belirtmek gerekir. Kıssanın Derrida'nın büyük bir ciddiyetle üzerinde durduğu bu versiyonuna yönelik hem Kierkegaard'ın ve hem de Derrida'nın okumaları oldukça titiz ve zengin okumalardır. Ne var ki bu versiyonu Kuran'daki kıssadan bariz bir şekilde ayıran birkaç çok önemli fark söz konusudur. Bu farklara ulaşabilmek için, Kierkegaard'ın ve Kierkegaard dolayımındaki Derrida'nın okumalarından, hızlıca da olsa, geçmemiz gerekir.

Korku ve Titreme'de Kierkegaard, Tanrı'nın Hz. İbrahim'den oğlu İshak'ı kurban etmesini istediği kıssanın dört farklı versiyonunu sunar. Hz. İbrahim ve İshak bu görevi ifa etmek için kalkıp Moriya dağına doğru yola çıkarlar. Hz. İbrahim, versiyonların hiçbirinde oğluna bir şey söylemez. Bu "ketumluk", Kierkegaard ve Derrida okumalarının oldukça merkezi bir figürü olacaktır. Hatta ilk versiyonda İshak babasının amacını öğrenince onu anlayamaz ve Kierkegaard'ın ifadeleriyle onun dizlerine sarılarak, ayaklarına kapanarak yalvarır. Gencecik hayatı için, güzel umutları için merhamet dilenir. Dahası, bu versiyonda işin içine bir de yalan karışır: "Bunu Tanrının buyruğu mu sanıyorsun?" diye sorar Hz. İbrahim ve "Hayır, bu benim tek arzum."¹⁸ der oğluna. Her ne kadar böyle yapmasının sebebini, oğlunun Tanrı'ya inancını kaybetmesinden babasının bir canavar olduğunu düşünmesinin daha evla olması şeklinde açıklasa da¹⁹, oğluna yalan söyleyen bir figür haline gelmiş olur. İshak'ın babasının niyetini yine bilmediği dördüncü versiyondaysa eve döndüklerinde İshak, imanını kaybetmiştir.²⁰ Öyle ya da böyle, her versiyonda, oğluna yalan söyleyen ya da hiçbir şey söylemeyen bir baba ve peygamber ile karşı karşıya kalırız.

Kierkegaard Hz. İbrahim kıssasından birkaç temel sonuç çıkarır: Hz. İbrahim, çok sevdiği oğlu ve inandığı Tanrı arasında bir seçim yapmak durumunda kalan, fakat trajik kahramandan da farklılaşan bir şahsiyettir. Aradaki fark, trajik kahramanın seçiminin normal insanlar tarafından anlaşılabilir olacak olması, Hz. İbrahim'in tercihininse anlaşılamayacak olmasıdır. Ne var ki iman, tam da Hz. İbrahim'in karşı karşıya

¹⁷ Jacques Derrida-Mustafa Şerif, *İslam ve Batı*, s. 24.

¹⁸ Søren Kierkegaard, *Korku ve Titreme-Diyalektik Lirik*, çev. Nur Beier, 4. Basım, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019, s. 29.

¹⁹ Søren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 30.

²⁰ Søren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 33.

kaldığı paradoks kabilinden bir tecrübeye kendisini gösterebilir: Kişinin kendisini bir başkası için anlaşılır kılamayacağı bir paradoks.²¹ Nitekim Kierkegaard, Hz. İbrahim'in hiçbir şey söylememesini bu gerekçeyle açıklayacaktır: Hz. İbrahim aslında çok şey demektedir fakat normal insanların anlayabileceği hiçbir şey dememektedir. Onun konuşmaması böyle anlaşılmalıdır.²² Karşı karşıya kaldığı paradokstan dolayı Hz. İbrahim konuşmamakta, daha doğrusu "hiçbir beşerî dili" konuşmamaktadır.²³ Kaldı ki Hz. İbrahim konuşabilseydi, çevresindeki diğer insanlarla birlikte İshak da ona "Bunu neden yapmak istiyorsun, istersen pekâlâ vazgeçebilirsin?" demez miydi, diye sorar Kierkegaard. Böylelikle, trajik kahramanın insanların anlamlandırabileceği bir seçim yapmak açısından ahlaki meziyetleriyle büyüdüğü yerde Hz. İbrahim, sırf kişisel bir meziyetle büyür.²⁴ Kierkegaard'ın kahramanı, nihayet, hedefe ulaşmıştır: Tanrı'nın buyruğu adına, yani imanı için, toplumsal bir kategoriye, yani etik olanı şahsi meziyetiyle aşar ve bir iman şövalyesine dönüşür. Şahsi, çünkü "imanın şövalyesinin kendinden başka kimsesi yoktur, ve korkutuculuk burada yatar."²⁵ Bu noktada, Hz. İbrahim'in karşı karşıya kaldığı bu duruma, ahlaki olanla ilahi emir arasında ikisinden birisini seçmek zorunda oluşuna daha sonra, Kuran'ın aynı noktadaki farklılığı açısından dönmemiz gerekeceğini belirtelim. Kierkegaard'ın okumasıyla ilgili, son olarak, Kierkegaard'a göre Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etme cesaretiyle, iman şövalyeliği aracılığıyla onu kaybetmediğini, aksine, kazandığını eklemek gerekir.²⁶

Derrida, Kierkegaard'ın Hz. İbrahim kıssasına yönelik okumasını oldukça yoğun bir şekilde gündemine alır. Derrida'nın dikkatini çeken şeylerden biri, Derrida okurları açısından son derece alışıldık bir şekilde, Hz. İbrahim'in birini vermek zorunda olduğu iki karar arasındaki kararverilemez pozisyonudur. Kendisiyle yapılan ve Hz. İbrahim'in adının doğrudan başlığa taşındığı bir söyleşide Derrida, Hz. İbrahim'in Tanrı'nın buyruğu ile çok sevdiği oğlu arasında bir seçim yapmak durumunda kalmasını (yani, daha sonra Kuran'ın aynı noktadaki farklılığı bağlamında kendisine dönmemiz gereken durumu), kararverilemez durumun bir örneği olarak görür. Derrida, bu örnekte dehşet verici bir seçim yapma zorunluluğunu, kararverilemez olanın tam kalbinde bir seçim yapma zorunluluğunu tespit eder.²⁷ Bennington'ın da hatırlattığı üzere Derrida için bir karar, en ağır karar, zaten böyle bir durumda söz konusu olabilir. Ancak böyle imkânsız bir durumda, bir karardan bahsedilebilir.²⁸ Olası tek karar, kararverilemez

²¹ Søren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 96.

²² Søren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 144.

²³ Søren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 145.

²⁴ Søren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 84.

²⁵ Søren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 104.

²⁶ Søren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 70.

²⁷ Jacques Derrida, "Abraham's Melancholy-An Interview with Michal Ben-Naftali", *The Oxford Literary Review*, 39.2, 2017, s. 156.

²⁸ Geoffrey Bennington, "A Moment of Madness: Derrida's Kierkegaard", *The Oxford Literary Review*, 33.1, 2011, s. 106.

durumun ve imkânsızın deliliğinden geçer.²⁹ Hz. İbrahim'in durumunda bu gerilim, oğluna duyduğu sevgi ve Tanrı'ya karşı taşıdığı sorumluluk duygusu arasında gerçekleştirebilir Derrida'ya göre.³⁰

Bu noktadan sonra Derrida, Hz. İbrahim'in kendisine gelen emirle ilgili kimseye hiçbir şey söylememesine de değinir: Hz. İbrahim, en sevdiğini öldürmeye hazırdır fakat bundan kimseye bahsetmez. Derrida, Hz. İbrahim'in varsayılan ketumluluğunun sebebiyle ilgili olarak da Kierkegaard'ın fikrini paylaşır: İnsanlar meseleye bir iman şövalyesinin perspektifinden bakamayacakları, etik perspektiften bakarak Hz. İbrahim'i yargılayıp suçlu bulacakları ve açıkçası Hz. İbrahim'i anlamayacakları için, Hz. İbrahim onların anlayabileceği hiçbir şey söyleyemeyecektir. Bu yorumda da, açıkça görülebileceği üzere, ahlaki olanla dini olan arasındaki radikal ayrım bir kez daha gündemdedir. Dolayısıyla sahne, Derrida'ya göre, Tanrı ile Hz. İbrahim arasında, Hz. İbrahim'in daha adil bulduğu gerekçesiyle sevgisini mutlak sorumluluğa feda ettiği bir düello olarak şekillenir. "Bazen", diyecektir Derrida, "sorumluluk, kişinin sevgiden kopmasını veya onu ikinci sıraya koymasını gerektirir."³¹ Hz. İbrahim bu sorumluluğu gelecek bir yasa, daha adil bir yasa adına mevcut yasayı, insan öldürmemeyi emreden yasayı çiğneme pahasına alır.³² Derrida daha sonra söz konusu ketumluluğa tekrar döner ve bunu sorumluluğun sessiz ve bu nedenle gizli olmasıyla ilişkilendirir.³³ Bu, Hz. İbrahim'i Tanrı'yla tekil ilişkisi aracılığıyla Hz. İbrahim yapan şeydir. Derrida, Hz. İbrahim'in konuşmasının bu tekilliğin yitimi olacağını ve bu durumda artık Hz. İbrahim'i özel yapan şeyin de ortadan kalkacağını düşünür.³⁴

Hz. İbrahim kıssası Derrida'nın bir başka metninde, *Donner la Mort*'da da gündemdedir. Burada Derrida, tıpkı İshak'ın başına ne geleceğini bilmediği gibi, Hz. İbrahim'in de İshak'ı kurban etmesini isteyen Tanrı'nın bu istekle ilgili gerekçelerini bilmediğini aktarır ve ketumluk tartışmasına döner. Hz. İbrahim'in oğluna karşı ketum olmasından önce, Tanrı da Hz. İbrahim'e karşı ketumdur. Hz. İbrahim görmeden veya bilmeden, kanunun gerekçelerini duymadan mutlak yalnızlığa teslim edilir.³⁵ Bu yalnızlıkta Hz. İbrahim'in karşı karşıya kaldığı paradoks, Derrida'da tekrarlanır: Bu, genel olarak sorumlulukla mutlak sorumluluk arasındaki çözülemez paradoksal ilişkidir. Genel etik sorumluluk çerçevesinden bakıldığında Hz. İbrahim oğlunu öldürmemelidir. Fakat mutlak sorumluluğun, Tanrı'ya karşı olan sorumluluğun gerektirdiği durumda, istisnai ya da olağanüstü durum ortaya çıkar. Derrida, şöyle bir sonuca varacaktır: Hz. İbrahim (Tanrı'ya karşı) sorumlu olabilmek için (etik açıdan, toplum

²⁹ Geoffrey Bennington, "A Moment of Madness: Derrida's Kierkegaard", s. 108.

³⁰ Jacques Derrida, *Abraham's Melancholy*, s. 157.

³¹ Jacques Derrida, *Abraham's Melancholy*, s. 157.

³² Jacques Derrida, *Abraham's Melancholy*, s. 162.

³³ Jacques Derrida, *Abraham's Melancholy*, s. 170.

³⁴ Jacques Derrida, *The Gift of Death*, trans. David Wills, Chicago: The University of Chicago Press, 1995, s. 74.

³⁵ Jacques Derrida, *The Gift of Death*, s. 17.

nezdinde) sorumsuz olmalıdır.³⁶ Görevin, sorumluluğun ve yükümlülüğün mutlaklığı, etik görevin ihlalini gerektirmektedir.³⁷ “Kısacası”, der Derrida, “görev adına etik feda edilmelidir.”³⁸ Dahası, bunun bir kurban hadisesine dönüşmesinin mümkün olması için belli gereklilikler söz konusudur. Bu noktada Derrida, bir kez daha okurlarının aşına olduğu bir motife döner: Nefret ettiğim şeyi öldürdüğümde, bu bir fedakârlık, dolayısıyla kurban olmayacaktır. Bir kurbandan, ancak, sevdiğim bir şeyi feda ettiğim bir durumda bahsedilebilir.³⁹

Derrida’nın Kayıtsızlığı

Öyleyse Kierkegaard’ın ve Derrida’nın hareket ettikleri versiyonda, iki ana karakter söz konusudur: Oğlunu kurban etmesi gereken fakat bunu oğluna söylemeyen –hatta bir versiyona göre ona yalan söyleyen– bir baba olarak Hz. İbrahim ve durumu öğrendiğinde korkan, yapmaması için babasına yalvaran, açıkça “sıradan insanın beklenen tepkisini veren”⁴⁰ bir oğul olarak İshak. Tekrar etmek gerekirse, kendisini belli bir çerçeveye sınırlayan Kierkegaard için herhangi bir çelişki söz konusu değildir. Aslına bakılırsa, buraya kadar söylenenlerden hareketle düşünüldüğünde, Derrida’nın okuması için de henüz bir çelişkiden bahsedilemez. O da pekâlâ kendisini söz konusu çerçevede tutma hakkına sahiptir. Ne var ki, Derrida böyle yapmaz. Hz. İbrahim kıssasının okuduğu versiyonunu, açıkça İslâm diniyle ilgili çıkarım yapmayı da mümkün kılacak sınırlara kadar genişletir. Almond, Derrida’nın İslâm dinini Yahudi-Hristiyan geleneğin bir devamı olarak görmekle İslâm’ın özgüllüğüne gerekli özeni göstermediğini hatırlatacaktır: İslâm Derrida’nın söyleminde bazen “tektanrıcılıklar” ya da “İbrahimî vahiyler” adlandırmalarıyla⁴¹, bazen de tektanrı dinlerin üçüncü bir bölümü olarak ifadesini bulur Almond’a göre.⁴² Peki, Saussure’le ilişkisine referansla belki de düşüncesinin daha başlangıcında “fark” fikrinin yer aldığı söyleyebileceğimiz birisi olarak Derrida’nın, Kuran’daki Hz. İbrahim kıssasına ve dolayısıyla onun İncil’deki versiyondan farklılaşan taraflarına yönelik bu kayıtsızlığı, ciddi bir sorun değil midir? Üstelik, biraz sonra göreceğimiz üzere, bu farklar Derrida’nın okumasını ciddi anlamda bozacak, ondaki yapısöküm hareketlerini harekete geçirecek mahiyettedirler.

Yine de daha önce, Derrida’nın kayıtsızlığındaki sorunu bizzat Derrida’ya referansla ve eleştirimizin merkezi bağlamında özelleştirmek gerekir: Derrida, hem

³⁶ Jacques Derrida, *The Gift of Death*, s. 61.

³⁷ Jacques Derrida, *The Gift of Death*, s. 66.

³⁸ Jacques Derrida, *The Gift of Death*, s. 67.

³⁹ Jacques Derrida, *The Gift of Death*, s. 64.

⁴⁰ Sema Ülper Oktar, “İbrahim’in Yolculuğu: İmana İlişkin Felsefi Bir Sorgulama”, *FLSF* 26, 2018, s. 18.

⁴¹ Ian Almond, *Yeni Oryantalistler*, s. 77.

⁴² Ian Almond, *Yeni Oryantalistler* s. 75.

kendisiyle yapılan ve Hz. İbrahim kıssasının merkeze alındığı söyleşide ve hem de *Donner la Mort* metninde, Hz. İbrahim kıssasının İslâm diniyle de ilişkili olduğunu bizzat gündeme getirir. Hatta söyleşide bu değini, Kuran'daki versiyondan alıntı yapacak noktaya kadar gelir: Derrida, Kuran'daki versiyonda Hz. İbrahim'e gelen emrin bir rüyayla ilişkilendirildiğini bilmektedir.⁴³ Aynı söyleşinin devamında Hz. İbrahim'in sadece Yahudilerin ve Hristiyanların değil, Müslümanların da babası olduğunu vurgular.⁴⁴ *Donner la Mort*'ta Derrida'nın Kuran'daki kıssanın farklarına yönelik kayıtsızlığından kaynaklanan sorun, giderek derinleşecektir. Tam bu noktada, devam etmeden önce, Kuran'daki söz konusu farkları belirginleştirmek isabetli olabilir. Biraz sonra görebileceğimiz söz konusu temel farklar, en azından üç tanedir: İlk olarak Kuran'da Hz. İbrahim oğluna yalan söylemez; ikinci olarak, oğlu Hz. İbrahim'e itiraz etmez ya da yalvarmaz ve nihayet; üçüncü olarak da Kuran'daki kıssaya göre hadise, Tanrı ile Hz. İbrahim arasındaki bir "düello" olarak okunamaz, çünkü Kuran'da etik olanla dini olan arasında bu gerilimi mümkün kılacak şekilde mutlak bir ayrım yoktur. Dolayısıyla Kuran'daki ifadeleriyle bu hadise bir düello olarak değil, Hz. İbrahim'in sınıandığı "kesinlikle apaçık bir imtihan" olarak şekillenir.⁴⁵

Derrida öncelikle, Kuran'daki farklılıkların aksine, kendi okuduğu versiyonda Tanrı'nın isteğinin nedenleri konusunda sessiz kaldığını hatırlatır.⁴⁶ Daha sonra bunu Hz. İbrahim'in oğluna yönelik –yine Kierkegaard ve kendisi tarafından okunan versiyonlardaki– sessizliğiyle ilişkilendirir ve bu ketumluğu İslâm'ı da kapsayacak şekilde üç kitap dininin, İbrahim ırklarının dinlerinin ortak bir özelliği olarak, büyük sırlarla ilgili bir sessizlik olarak konumlandırır.⁴⁷ Demek ki Derrida'nın hem Tanrı, sorumluluk ve kurban kavramları ekseninde yaptığı tartışmadaki çıkarımları İslâm inancını da kapsayacak şekilde genellediği, hem bunu yaparken Kuran'daki kıssadan haberdar olduğu fakat hem de kıssanın Kuran'daki farklılıklarını dikkate almadığı, açıktır. Almond'un tespiti de olduğu gibi Derrida üç inancı bir araya getirmek ve onları "İbrahim ırkından dinlere" dönüştürmek için İbrahimî kurban olgusunu kullanır fakat aradaki farklılıkları göz ardı eder. Böylelikle Derrida'nın söyleminde İslâm, Almond'un deyişiyle, bireyselliğini kaybederek Yahudi-Hristiyanlığın karbon bir kopyası haline gelir.⁴⁸

Halbuki Kuran'daki haliyle Hz. İbrahim kıssası, Derrida'nın okumasını –yine Derridacı bir tabirle– istikrarsızlaştıracaktır. Her şeyden önce ortada ketum ya da yalancı bir baba yoktur. Dahası, karşımızda neredeyse babasından daha tevekküllü ve istekli bir evlat figürü vardır.⁴⁹ Kuran'da ketum olmayan Hz. İbrahim, bilakis, oğlu

⁴³ Jacques Derrida, *Abraham's Melancholy*, s. 162.

⁴⁴ Jacques Derrida, *Abraham's Melancholy*, s. 172.

⁴⁵ Sâffât, 106. *Diyanet İşleri Başkanlığı, Kur'an-ı Kerim Meâli*, (erişim 21 Ekim 2020).

⁴⁶ Jacques Derrida, *The Gift of Death*, s. 58.

⁴⁷ Jacques Derrida, *The Gift of Death*, s. 64.

⁴⁸ Ian Almond, *Yeni Oryantalistler*, s. 81.

⁴⁹ Sema Ülper Oktar, "İbrahim'in Yolculuğu", s. 18-19.

kendisini anlayabilecek bir yaşa gelir gelmez ona bir rüyada kendisini kurban ettiğini söyler ve oğlunun fikrini sorar. Oğlunun verdiği cevap, şu şekildedir: “Babacığım, emrolunduğun şeyi yap, İnşallah beni sabredenlerden bulacaksın.”⁵⁰ Böylelikle, Kierkegaard ve Derrida için derin bir öneme sahip olan ve günlerce süren, ayrıca, Derrida’nın üç dinde “ortak bir hazine” olarak gördüğü ketumluk meselesi, kıssanın Kuran’daki haliyle ciddi şekilde zarar görür. Söz konusu ketumluğun terk edilmesini, İslâm’ın özgüllüğü bağlamında, iki temel başlık altında değerlendirmek mümkündür. İlk olarak, İslâm’da şeylerin sahibinin kim olduğuna yönelik idrak: Hem Hz. İbrahim’in bu emri uygulamaya yönelik cesareti fakat hem de İsmail’in açık bir tevekkülle babasından emrolunduğu şeyi yapmasını istemesi, “yaşatanın da öldürenin de Allah”⁵¹ olduğuna yönelik ayet bağlamında anlaşılabilir. Bu idrak, söz konusu ketumluğu gereksiz kılmaktadır. Ve ikinci olarak, Kuran’da artık Tanrı ile insan Prometheus mitinekinde benzer bir bağlamda karşı karşıya, belli bir rekabet içerisinde konumlandırılmamaktadır. Karşımızda, Tanrı’nın kimsenin anlayamayacağı bir görev verdiği, bunun için söyledikleri oğlu tarafından anlaşılmayacak bir baba yoktur. Dolayısıyla, bir kez daha, Hz. İbrahim’in oğluna karşı ketum bir tavır takınmasına gerek kalmaz. Böylelikle Hz. İbrahim ile Tanrı arasındaki hadise de Kierkegaard ve Derrida’nın okumalarındaki “düello” atmosferinden uzaklaşıp, Kuran’ın ifadeleriyle “apaçık bir imtihan” hüviyetine bürünür.

Dolayısıyla Kuran’ın söz konusu ortaklıkta yer almadığı, ondan farklılaştığı söylenmelidir. İşaret ettiğimiz bu gerekliliği Almond, İsmail’in tavrından hareketle vurgular: “Diğer bir deyişle, İsmail’in kurban edilmeye verdiği evlatlık rızası, Derrida’nın ‘Yahudiler, Hristiyanlar, Müslümanlar’ için doğru bir hikâye olarak hissettiğinin, sadece Yahudi ve Hristiyanlar için doğru olabileceği anlamına gelir.”⁵² Nihayet Almond, Derrida’nın oldukça yoğun bir şekilde ilgilendiği bir kıssanın üstelik haberdar olduğu başka bir halindeki farkları görmezden gelmeye yönelik kayıtsızlığını, onun düşüncesindeki cesaret ve yıkıcılıktan verilmiş bir taviz olarak yorumlar.⁵³

Tüm bunlarla beraber, Almond’un eleştirilerine oldukça önemli olduğunu düşündüğümüz bir yenisini eklemek mümkündür. Özellikle Derrida’da ön plana çıkarılan “düello” temasının, Kierkegaard’ın estetik, etik ve dini aşamalar arasında gördüğü keskin ayrımında temellendiği iddia edilebilir. Buna göre Hz. İbrahim ahlaki (etik) olanla dini olan arasında (Kierkegaard ve Derrida’nın okumalarında şimdiye kadar zaten takip edebildiğimiz ve kendisine geri dönmemiz gerektiğini ifade ettiğimiz), kararverilemez bir konumdadır. Bu konumu mümkün kılan ayrım, ahlaki olanın toplumsal olanla, dini olanınsa ilahi olanla ilişkilendirilmesinden kaynaklanır. Hz. İbrahim ya ahlaki çerçeveye ya da dini çerçeveye göre hareket edecektir. Dolayısıyla da hangisini seçmesi

⁵⁰ Sâffât, 102. *Diyanet İşleri Başkanlığı, Kur’an-ı Kerim Meâli*, (erişim 21 Ekim 2020).

⁵¹ Âl-i İmrân, 156. *Diyanet İşleri Başkanlığı, Kur’an-ı Kerim Meâli*, (erişim 23 Aralık 2020).

⁵² Ian Almond, *Yeni Oryantalistler*, s. 82.

⁵³ Ian Almond, *Yeni Oryantalistler*, s. 91.

gerektiği noktasında kararverilemez bir durumla karşı karşıya kalır. Nitekim Derrida, hatırlanacağı üzere, Hz. İbrahim'in "(ilahi) görev adına etiği terk ettiğini" iddia ederek bu bariz ayrımı vurgular. Bu tasnife göre ahlaki olan bir şey, dini olan başka bir şey olarak değerlendirilmektedir. Derrida'nın şemasındaki, Kuran'ın özgüllüğünü dikkate almamaktan kaynaklanan aksamının, bu noktada da geçerli olduğunu iddia edebiliriz: İslâm Peygamberi'nin, görevini "başka bir şey değil, güzel ahlakı tamamlamak" olarak tanımladığı ifadeleri, oldukça açıktır.⁵⁴ Peki, peygamberinin görevini ahlaki tamamlamak olarak tanımladığı bir din için, hala dini olanla ahlaki olan arasında, dolayısıyla dini olanla toplumsal olan arasında keskin bir ayrımdan bahsedilebilir mi? Kuran'daki kıssa için de Hz. İbrahim'in ahlaki olanla dini olan arasında bir seçim yapması gerektiği öne sürülebilir mi? Kuran'ın bu noktadaki farklılığından, ahlaki olanla dini olan arasında keskin bir sınır çizmemesinden hareketle düşünüldüğünde, Hz. İbrahim dini emri yerine getirmeyi göze alarak zaten ahlaki vazifesini de yerine getirmiş olmaz mı? Kuran'a referansla bu sorulardan ilk ikisine olumsuz, sonuncusuna ise olumlu cevap verildiğinde; Derrida'nın Hz. İbrahim okumasındaki çıkarımlarını üç din için ortak bir zemin teşkil edecek şekilde genişletme stratejisinin, Kuran'ın özgüllüğünü dikkate almamaktan kaynaklanan bir akamete uğradığı görülebilecektir.

Sonuç: Derridacı Bir Eleştiri

Derrida'nın, düşüncesinin Avrupalı-merkezci değil, bilakis, Avrupa-merkezci düşünme biçimlerine eleştirel yaklaşan bir düşünce olduğuna yönelik iddiası, göz ardı edilebilir bir iddia değildir. Gerçekten de bu düşüncenin hemen her tarafına yayılmış olan logosmerkezcilik eleştirisi, söz konusu logosun izlerini özellikle Batı düşüncesi içerisinden izlemesi bağlamında, onu öncelikle bir Avrupa-merkezcilik eleştirisi kılar. Aynı durum, Derrida'nın ötekine yönelik hassasiyetiyle ilgili iddiaları için de geçerlidir: Derrida düşüncesi hemen her ilişkide bastırılmış ya da görünmez vaziyetteki ötekine dikkat kesilen bir düşüncedir.

Şahsi ifadelerine bakılırsa Derrida, bu iki hassasiyeti, kendisi açısından bir öteki olarak İslâm'a karşı da taşımaya özen gösteriyor gibidir. Peki, "Avrupalı zihinlerde yaratılan İslâm algısının yapısökümü"ne ihtiyaç duyduğunu açıkça ifade eden Derrida'nın, Hz. İbrahim kıssasını okurken kıssanın Kuran'daki özgüllüğüne yönelik kayıtsızlığı, onun bu hassasiyetleriyle çelişmez mi? Derrida, kıssadan bahsederken çıkarımlarını İslâm'ı da kapsayacak bir şekilde genelleyerek, fakat bunu üstelik haberdar da olduğu Kuran'daki kıssanın farklarını tartışmaya dahil etmeden yapar. Eğer bu farklar Derrida'nın okumasına dahil edilseydi, Derrida'nın da arzuladığı şeyin, Avrupalı zihinlerdeki İslâm algısının yapısökümüne katkı sağlayacak bir okumanın

⁵⁴ *Diyanet İşleri Başkanlığı, Hadislerle İslâm, Cilt 3, s.11.*

ortaya çıkma ihtimali yok muydu? Bu noktada, Kuran'daki kıssa baz alınarak sorulacak birkaç soru bile Derrida'nın farklara, öteki olarak İslâm'ın tekilliğine yönelik kayıtsızlığının okumasını hangi ölçülerde daralttığını göstermeye yeter: Her şeyden önce Derrida, okumasını büyük bir ağırlıkla “ketumluk” meselesi üzerine kurar. Burada, oğluna niyetini açıklamayan bir baba söz konusudur. Fakat Kuran'daki kıssada böyle bir ketumluk yer almaz. Bu bariz fark, Kuran'daki kıssaya göre Hz. İbrahim'in oğluna karşı (üstelik Derrida'nın üç kitap dininin ortak bir özelliği olduğunu iddia ettiği) bir ketumluğunun söz konusu olmaması, Derrida'nın çıkarımlarını doğrudan istikrarsızlaştırmayacak mıdır? Dahası, okumayı teolojik tartışmalarla sınırlamadığımızda, Kuran'daki kıssa Derrida'nın istifade ettiği versiyondan farklılaşacak şekilde ahlaki ve hatta psikanalitik farklar içermez mi? Derrida'nın da teslim ettiği üzere bu kadar kurucu bir kıssada bir babanın oğluna yalan söylememesi ahlaki tartışmanın, baba ile oğul arasında gizli saklı olmayan anlaşma da psikanalitik tartışmanın seyrini değiştirmez mi? Dahası Kuran'daki kıssanın özgüllüğü dikkate alındığında ahlaki tartışma sadece yalan bahsinde değil, zaten görmüş olduğumuz üzere, ahlaki olan-dini olan gerilimi bağlamında da önemli bir farklılık gösterecektir. Bu farklar, bizzat Derrida'nın arzuladığı Avrupa-merkezci düşüncenin sorgulanması niyeti açısından hem bariz ve hem de çok önemli farklar değil midir? Açıkçası Derrida, bu örnekte söz konusu noktalara gereken dikkati ayırmamış gibi görünmektedir.

Nihayet, Hz. İbrahim ve oğlu arasında geçen kurban hadisesine yönelik kıssadaki yalan ve ketumluk izlekleri ve ahlaki olanla dini olan arasındaki ayrıma yönelik tartışma Kuran'ın özgüllüğünden hareketle takip edildiğinde, karşımıza Derrida'nın Derridacı eleştirisini mümkün kılacak bir tablo çıkmaktadır: Metinler için yazarlarının söylemediklerinin en az onların söyledikleri kadar önemli olduğunu düşünen Derrida'nın Hz. İbrahim ve kurban hadisesine yönelik okumasında söyledikleri, aynı okumada söylemedikleri tarafından akamete uğratılmakta, istikrarsızlaştırılmaktadır.

KAYNAKLAR

- Almond, Ian; *Yeni Oryantalistler-Nietzsche'den Orhan Pamuk'a İslâm'ın Postmodern Temsilleri*, çev. Bahar Çetiner-Talha Can İşsevenler, 1. Basım, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2013.
- Bennington, Geoffrey; “A Moment of Madness: Derrida's Kierkegaard”, *The Oxford Literary Review*, 33.1, 2011, s. 103-127.
- Derrida, Jacques; *The Gift of Death*, trans. David Wills, Chicago: The University of Chicago Press, 1995.
- Derrida, Jacques; & Gianni Vattimo, *Din*, çev. Durdu Kundakçı-Mehmet Emin Özcan, haz. Mehmet Emin Özcan, 2. Baskı, Ankara: Dost Kitabevi, 2014.
- Derrida, Jacques; “Abraham's Melancholy-An Interview with Michal Ben-Naftali”, *The Oxford Literary Review*, 39.2, 2017, s. 153-188.
- ; *Edebiyat Edimleri*, çev. Mukadder Erkan-Ali Utku, 1. Basım, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2010.
- ; *Gramatoloji*, çev. İsmet Birkan, 2. Baskı, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2014.

- ; *Gün Doğmadan-Elisabeth Roudinesco ile Konuşma*, çev. Kenan Sarıalioğlu, 1. Basım, İstanbul: Dharma Yayınları, 2006.
- Derrida, Jacques-Mustafa Şerif, *İslâm ve Batı*, çev.: Sümeyye Kavuncu, 1. Baskı, İstanbul: Timaş Yayınları, 2016.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı, Hadislerle İslâm, Erişim 21.12.2020. <https://hadislerleislam.diyaret.gov.tr/sayfa.php?CILT=3&SAYFA=11>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı, Kur'an-ı Kerim Meâli, Erişim 21.10.2020. https://webdosya.diyaret.gov.tr/kuran/kuranikerim/dosyalar/document/kuran_meal.pdf
- Kierkegaard, Soren; *Korku ve Titreme-Diyalektik Lirik*, çev. Nur Beier, 4. Basım, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.
- Spivak, Gayatri Chakravorty; *Gramatoloji'ye Önsöz*, çev. İsmail Yılmaz, 1. Basım, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2014.
- Ülper Otkar, Sema “İbrahim'in Yolculuğu: İmana İlişkin Felsefi Bir Sorgulama”, *FLSF*, 26, 2018, s. 13-26.

ŞEYH VE FEYLESOF:
MODERN MİSTİSİZMİN ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİNDEKİ
YANSIMALARI VE RIZA TEVFİK*

Dilek Tıǧlıoǧlu Kapıcı**

SHEIKH AND PHILOSOPHER:
REFLECTIONS OF MODERN MYSTICISM IN THE EARLY
REPUBLICAN PERIOD AND RIZA TEVFİK

ÖZ

Bergsonculuğun Türkiye’de felsefî düşünceye girişi birçok yönüyle son zamanlarda akademisyenler tarafından gittikçe daha fazla tartışılan bir konudur. *Dergâh* mecmuası çevresinde şekillenen Bergsonculuk, erken Cumhuriyet döneminde Türkiye’de en göze çarpan felsefî akımlardan biriydi. Büyük Savaş sonrası bunalım çağında bazı entelektüel mahfillerde Fransız pozitivizmine bir alternatif arayışı, Bergsoncu sezgiciliğe ilgiyi arttırdı. Bu makalede Bergsonculuğun Türk fikir hayatına girişinde Rıza Tevfik’in rolü üzerinde durulmaya çalışıldı. Entelektüel hayatının ilk aşamalarında pozitivist bir bakış benimseyen Rıza Tevfik, sürgün yıllarında tedrici olarak yeni felsefî akımlara temâyül etse de, onun felsefî arayışı, hayatının erken safhalarında intisâp ettiği Bektaşiliğin de etkisiyle Müslüman tasavvuf geleneğiyle uyumlu olmaya devam etmekteydi. Bu temâyülü onu modern felsefede Hristiyan mistisizmini yücelten Bergsonculuğa götürdü. Bergsonculuğun temel soruları ve ontolojik yaklaşımı, Rıza Tevfik’in bu akıma yönelip onu Türkiye’de tanıtmamasının en önemli nedenlerinden birisiydi. Bergsonculuk ile tasavvufi problemleri, Oǧlan(lar) Şeyhi İbrahim Efendi’nin eserlerinde yer alan temel kavramlar üzerinden değerlendirip ele alan

* Bu makale 2010 yılında Hacettepe Üniversitesi Tarih Bölümü’nde tamamladığım *Osmanlı-Türk Fikir Hayatında Felsefe Arayışı: Feylesof Rıza Tevfik ve Felsefesi Üzerine Bir Araştırma* başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** Doktora öğrencisi, Hacettepe Üniversitesi Tarih Bölümü. e-mail: tdilek@hacettepe.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-4468-5657. Yazı Türü: Araştırma Makalesi. Yazı geliş tarihi: 16.11.2020; kabul tarihi: 04.01.2021.

Rıza Tevfik, adeta iki dünya arasında zihinsel bir köprü kurmaya çalışmaktaydı. Bu çalışmanın vardığı sonuç, Rıza Tevfik'in zannedildiği gibi yalnızca okuyucusuna "ansiklopedist" bir anlayışla bilgi vermekten öte, felsefe tarihindeki temel ontolojik ve epistemolojik sorulara değindiği ve doğu ile batı felsefesini sentezleme çabasında olduğudur.

Anahtar Kelimeler: Rıza Tevfik, Bergson, Bergsonculuk, Mistik felsefe, Oğlan(lar) Şeyhi İbrahim Efendi.

ABSTRACT

The introduction of Bergsonism into the philosophical mind in Turkey has been increasingly discussed in many respects by scholars in recent years. Bergsonism, which had taken shape in the milieu of *Dergâh*, was one of the most outstanding philosophical trends in the early Republican period in Turkey. A quest for an alternative philosophy to French positivism in some intellectual gathering-places aroused interested in Bergsonian intuitionism in the age of calamity after the Great War. In this article the role of Rıza Tevfik in the introduction of Bergsonism into Turkish intellectual life has been tried to be emphasized. Rıza Tevfik who had a positivist approach during the first stages of his intellectual life, gradually inclined to the new philosophical trends during the years of his exile. However, his philosophical pursuit continued to be in accord with the Muslim mystic tradition with the influence of Bektashism, he adopted in the early stages of his life. His inclination to the Muslim mystical tradition led him to Bergsonism, which glorified Christian mysticism in modern philosophy. The basic questions and ontological approach of Bergsonism are the most important reasons why Rıza Tevfik headed fort his trend and introduced it in Turkey. Evaluating and addressing Bergsonism and Sufi problems through the basic concepts existing in the Works of Oğlanlar İbrahim Efendi, Rıza Tevfik was trying to establish a menatl between the two worlds. The conclusion of this study is that Rıza Tevfik touched on fundamental ontological and epistemological questions in the history of philosophy, rather than simply informing his reader with an "encylopedist" approach as supposed and an effort to synthesize eastern and western philosophy. **Keywords:** Rıza Tevfik, Bergson, Bergsonism, Mystic philosophy, Oğlan(lar) Şeyhi İbrahim Efendi.

Giriş

Rıza Tevfik'in düşünce serüveni pozitivistizmden mistisizme, tekâmülcülükten kaderciliğe uzanan bir yolculuktu. Bektâşlikle yani gelenekle başlayıp modernizme sıçrayan fakat burada da aradığını bulamayıp yeniden geleneğin kapılarına dayanan bu fikir salınımlarında; yüzyıl dönümünde Osmanlı münevverânının içine doğduğu sosyal

hayat kadar içinden geçtiği terbiye ve içinden çıktığı fikir hayatının da tesiri vardır. Bir salınımı ifade eden bu yolculukta Rıza Tevfik'in muhayyilesinde ve fikriyatında derin bir tesir bırakan Bektâşî kültürünü henüz çocukken, annesinin ölümünden sonra ailece yerleştikleri Gelibolu'da aldığı görülür. Gelibolu'da geçirdiği günler Rıza Tevfik'in, şâir kimliği ve şiir anlayışı üzerinde belirleyici rol oynamıştır. “*Fitrâten pek hassas ve mehâsin-i tabiate pek küçük yaşından beri hayrân ve meftûn*” olan annesini kaybetmiş bu çocuğa, Hamzabey sahili ve doğal güzellikleriyle Gelibolu, kaçıp saklanabileceği kocaman bir bahçe olur.¹ Eğitimine çeşitli sebeplerle ara verdiği dönemlerde yolu işte bu “çocukluk cenneti”ne düşmüştür. Hayatının ilerleyen yıllarında modernizmde aradığını tam mânâsıyla bulamayan mütefekkir, yeniden yöneleceği ‘cennetin kapıları’ nı açık bulacak, bu defa nostaljinin maneviyatına sığınacaktır. “İnsanın efkârıyla değil hissiyatıyla insan” olduğunu dile getiren birini bu coğrafyanın düşünce haritasına yerleştirmek çok zor olmasa gerek; insan hayatında mâneviyâtın yerine verdiği önemi “Kendimde, *mystique* yani sûfî bir mizâc bile keşfederdim” diyerek vurgulayan Rıza Tevfik'in hayatının Gelibolu yılları, bir kimlik probleminde değil, zihnin bitmeyen arayışında, “nostaljinin geleceği”nde son bulur.² Şüphesiz bu sorun Oryantalist edebiyatın perspektifinden tasvir edilseydi, bir Doğulu olarak Batı'nın *rationel* dünyasına tam anlamıyla dühûl edemeyip Doğu'nun *mistique* dünyasına rücû eden “Şarklı münevver”in ‘mahkûm olduğu’ kaderin temâşâsı olarak dile getirilirdi. “Belki zihnim ne kadar garblı ise, rûhum o kadar şarklı, hatta *mysticisme* ile ma'lûl bir şarklıdır!... Belki de zihnim öyle olduğu için gönlüm böyledir!...”³ diyen Rıza Tevfik'in felsefi perspektifinde mistisizmin yeri bu makalenin başlıca problematğini teşkil eder.

Bir Arayışın Dibacesi: Bergsonculuğun Türkiye'ye Girişi

Şimdi âgâh oldum sırr-i esrara
Alemleri yaradan vicdan sendendir.⁴

Bilgiye ulaşmada sezgiyi, tutarlı bir usûl olarak gören Henri Bergson, “sezgiciliği sisteme koyan filozof” olarak bilinir. Bergson, eserlerinde felsefenin sınırlarında yürümüş, özellikle de *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı* isimli eserinde arayışı derinleştirmiş, mistisizm ile felsefeyi adeta yakınlaştırmıştı.⁵ Materyalist felsefenin yetersizliği

¹ Abdullah Uçman, *Rıza Tevfik'in Tekke ve Halk Edebiyatı ile İlgili Makaleleri*, İstanbul: MEB Basımevi, 2001, s. 51.

² Svetlana Boym, *Nostaljinin Geleceği*, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis Yayınları, 2009.

³ Uçman, *Rıza Tevfik'in Tekke ve Halk Edebiyatı ile İlgili Makaleleri*, e., s. 48-49.

⁴ Rıza Tevfik, *Serâb-ı Ömrüm ve Diğer Şiirleri*, haz. Abdullah Uçman, İstanbul: Kitabevi Yayınları, s. 49.

⁵ Anthony Feneuil, *Bergson: Mystique et philosophie*, Paris: Presses Universitaires de France, 2011, s. 7-8.

karşısında, *yaşamsal atılım* kuvvetini ruhta bulan, mistisizmi felsefeye entegre eden Bergson'un felsefesini Osmanlı fikir hayatına kazandıranların başında Subhi Ethem, Rıza Tevfik ve Ahmed Şuayb gelmektedir.⁶ Bir başka deyişle Bergson felsefesi, imparatorluğun yıkılışı ve ulus-devletin doğuşu sürecinde sancılı bir süreçten geçen Osmanlı-Türk entelektüel dünyasında, pozitivizm ve mekanik evrimciliğe bir tepki olarak bazı düşünürlerce savunuldu. 1920'li yıllarda ise Bergsonculuk özellikle *Dergâh* mecmuası çevresinde etkili oldu.⁷ Aralarında İsmail Hakkı (Baltacıoğlu), Mustafa Şekip (Tunç), Mehmet Emin (Erişirgil), Yahya Kemal (Beyatlı), Ahmet Haşim ve Yakup Kadri'nin (Karaosmanoğlu) bulunduğu şair, yazar ve fikir adamlarından oluşan geniş kadrosuyla *Dergâh* dergisinin çatısı altında filizlenen 'Türk Bergsonculuğu', zamanına yeni bir ruh üfleme iddiasındaydı. Mustafa Şekip Tunç, bu mecmuanın amacının; hayat, ruh ve cemiyet alanlarında ortadan kaldırılmak istenen "şuûr" ve "irâde" bilgilerine geri dönmek olduğunu vurgular. Gençlerin istikbale umutla bakmalarını sağlayacak olan felsefenin de Bergson felsefesi olduğunu belirtir. Mustafa Şekip ise özellikle zekâ inkişâfında geri kalmış olan "Şark"lıların Bergson'un "hayat hamlesi – *élan vital*"⁸ ile başarılı olabilmemesinin şartının, ilimleri öğrenip, tatbik etmek olduğunu altını çizmektedir. Mustafa Şekip Tunç'a göre, hayat hamlesinin muzaffer olması için "beheme'hâl maddeye tahakküm etmeye ve bunun için de ilimleri öğrenip tatbikatına geçmeye" mecbur olan insan, "hayatın istikrarının atalette değil, harekette" olduğunu unutmamalıdır. "Yaşamak daima değişmek ve mütemadiyen yaratmaktan başka bir şey değildir. Hayat yerinde saymakta değil, teceddüt ve harekettedir. İstikbal arkada değil, öndedir". Bu sebeple insan maziye hasret çekeceğine, bütün maziye ruhuna alarak hâl ile kaynaşmalıdır. İnsanlık bunu yaptığı gün yerinde kalmayacak, yürümeye, ilerle-

⁶ Bergson felsefesinin Türk fikir hayatına girişi ile ilgili olarak ayrıca bkz. Levent Bayraktar, "Bergsonculuğun Türkiye'ye Girişi ve İlk Temsilcileri", *Felsefe Dünyası*, Sayı 28, 1998, s. 62-72; Yakup Yıldız, "Bergsonculuğun Türkiye'ye Girişi ve Türk Felsefesine Etkileri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 9, Sayı 17, 2011, s. 333-356.

⁷ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Ülken Yayınları, 2005, s. 375; Dilek Sarıms, "L'essor du Bergsonisme en Turquie: une lecture de la guerre d'indépendance à travers la revue *Dergâh* (1921-1923)", *Turcs et Français: Une histoire culturelle, 1860-1960*, ed. Güneş Işıksel-Emmanuel Szurek, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2014, s. 123-126; Bayraktar, "Bergsonculuğun Türkiye'ye Girişi ve İlk Temsilcileri", s. 62-72.

⁸ *Hayat hamlesi* kavramı birkaç filozof tarafından daha önce de kullanılmıştır. Schopenhauer "yaşama iradesi" den, Schelling "şuursuz bir zekâ" ve edimi yaratma olan bir "tin"den bahsetmektedir. Tin teolojik tabiat tasarımının kaynağıdır ve kendi iradesine sahip insana kadar yaratması devam eder. Tin ile doğa aynı şeydir. Varlıklar arasında özü gereği fark görmeyen Schelling, hayat hamlesini ise yalnız canlı varlıklarda bulunan yaşamsal bir ilke olarak görür. Bergson'a göre hayat, "daha başlangıcından itibaren, birbirlerinde uzaklaşan tekâmül yollarına ayrılmış tek bir ve aynı hamlenin devamıdır" Henri Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, çev. Mustafa Şekip Tunç, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1947, s. 78. Evrimin türlü yönleri arasında asıl ilgilenilmesi gereken insana varan evrimdir. Başlangıçtan sona kadar var olan evrim düşüncesine Bergson artistik, yaratıcı bir özellik yükler. Ona göre hayat, maddenin gösterdiği direncin engelini aşmak zorunda kalmıştır. Bu nedenle hayat, en basitten en komplekse varıncaya kadar ortaya çıkar. Bir yaratma isteği olarak düşünebileceğimiz *hayat hamlesi*, aynı zamanda tüm varlıkları bir araya getirendir. Ali Osman Gündoğan, *Bergson*, İstanbul: Say Yayınları, 2007, s. 61.

meye, yaratmaya başlayacaktır ve kimsenin durduramayacağı hayat hamlesinin ana cereyanına karışıp akacak ve bütün dünya ile beraber aynı tezgâhın işçileri olacaktır.⁹

Bergson felsefesi, çöken bir dünyanın enkazından bir hayat hamlesi ile çıkmaya çalışan aydınlar için bir umut da olmuş olabilir. Hayat hamlesi, “dinamik bir şema”dan, metafizik bir kişilikten başka bir şey değildir.¹⁰ Geleceğin bugünden tayin edilemezliği, determinizmin katı kurallarının hayat ve insan ruhu için geçerli olmadığını savunan Bergson felsefesiyle, her şeyin maddeden ibaret olmadığı telkin edilerek topluma ümit aşılanmaya çalışılmıştır.¹¹ Bergson felsefesini Türk fikriyatına sokanlar, yeni ve kendi dönemindeki hâkim pozitivist paradigmaya alternatif bir metafizik algı getirmekle kalmayıp, diğer yandan modern hümanist bir felsefi yorum olması münasebetiyle de o güne kadarkinden farklı bir üslûbun önünü açma iddiasındaydılar.¹²

Türk tefekkür tarihinde Bergson felsefesine yaklaşım iki şekildedir: *Dergâh* mecmuası çevresinin de dâhil olduğu bir kesim, Bergsonculuktan daha çok felsefi bir mistisizmi anlamıştır yahut anlamak istemiştir. Diğer bir grup ise çağın popülizminin etkisi altında, Anadolu halk ruhunun başat ögesi olarak düşündükleri “halk sûfliği” ile ilişkilendirmek istemişlerdir.¹³ Türkiye’de son yıllarda ‘yeniden keşfedilen’ Rıza Tevfik’in 17. asrın Melâmî şeyhlerinden İbrahim Efendi ile Bergson arasındaki şaşırtıcı benzerliklere dikkat çekmeye çalışması, onun daha çok ikinci grupta yer aldığını düşündürüyor. Rıza Tevfik, *hayat hamlesini* (*élan vital*) yüzyılların belleklere kazıdığı halk sûfliğinde; yalın dili ve üslûbuyla âşık edebiyatında aramaktadır. Hiçbir teorinin ulaşamadığı zihinlere, koşmaların ve nefeslerin ulaştığını düşünmektedir. Bu adeta hümanist ve bir dereceye kadar nostaljik, ancak nihai kerte popülist bir felsefi yorumdur.

Rıza Tevfik’in yazılı mirasını Türk entelektüel hayatına kazandıran Abdullah Uçman, II. Meşrutiyet’in ardından onun uzun yıllar yaptığı tekke ve halk edebiyatı ile ilgili çalışmalarına dikkat çeker. Tekke ve halk şiiri geleneğinden yola çıkarak ortaya koyduğu nefes ve koşmalarla bir anlamda “modern mistik anlayış” oluşturmaya çalıştığını vurgular.¹⁴ En yaratıcı eserlerini, II. Meşrutiyet ve sonrasındaki on beş yıllık sürede veren Rıza Tevfik, politikacı, farmason, filozof, ve *aydınlanmış bir sufi* olarak tanımlanır. Sevr Antlaşması’na imza atmasıyla devam eden sürgün hayatında yazı hayatı eski canlılığını kaybetse de kaleme aldığı küçük şiirler orijinalliğini hâlâ korumaktadır.¹⁵

⁹ Mustafa Şekip Tunç, *Bergson ve Manevî Kudrete Dair Birkaç Konferans*, İstanbul: Muallim Ahmet Halit Kütüphanesi, İstanbul, 1934, s. 183.

¹⁰ Bkz., Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, Paris: Presses Universitaires de France, 1959, s. 135.

¹¹ Bergson bağlamında ayrıca bkz., André Cresson, *Bergson: sa vie, son œuvre avec un expose de sa philosophie*, Paris: Presses Universitaires de France, 1946, s. 12-13, 20.

¹² Örneğin Pozitivizme muhalefetlerine Mustafa Şekip’in “*Ruha Bir Dikkat*” makalesi özelinde bkz., Sarmış, “L’essor du Bergsonisme en Turquie” s. 124.

¹³ Bkz. Doğan Özlem, “Terakki (İlerleme) Fikrinin Kaynağı ve Gelişimi”, *Muğla Üniversitesi SBE Dergisi*, S. 14 Bahar 2005, s. 204.

¹⁴ Bkz., Rıza Tevfik, *Bergson Hakkında*, haz. Erdoğan Erbay – Ali Utku, Konya: Çizgi Kitabevi, 2005, s. 9.

¹⁵ Thierry Zarcone, *Mystiques, Philosophes et Francs-Maçons en Islam: Rıza Tevfik, Penseur Ottoman*

Türk fikir tarihinde Bergson ile ilgili kapsamlı yazılardan ilki Rıza Tevfik'in 1913 yılında Abdullah Cevdet'in meşhur *İctihad* dergisinde yayımladığı "*Henri Bergson ve Felsefesi*" isimli makalesidir.¹⁶ Bu çalışmada Rıza Tevfik, Bergson ve felsefesiyle ilgili tarihsel genel bir çerçeve çizerek, daha sonra ise felsefesinin analizini yaparak değerlendirebilir. Daha önce Descartes'i ilişkilendirdiği "subjektif felsefe" ile bu kez Bergson'un bağlantısını kuran Rıza Tevfik, Sofist felsefeni başlayarak "bilginin göreliliği" (*la relativité de la connaissance-izafit-i ilim*) problemini epistemolojik temeller üzerinden tartışmaya açar.¹⁷ Bergson felsefesini henüz yüzyılın başında olmasına rağmen derinlemesine ve farklı cephelerden tartışarak, Bergsonizm hakkında oldukça ayrıntılı bilgi vermeyi başarmıştır. Ancak asıl başarısı, bu felsefenin mistik İslâmî felsefe ile yakınlaştırması ve iki uç arasında kurduğu köprüdür.¹⁸ Rıza Tevfik bu köprüyü, Bergson felsefesinin temel kavramlarının, Sufi felsefe içindeki kavramlarla olan benzerliklerini ortaya koyarak yapar.

Rıza Tevfik, bu dönemde Bergson'un fikirlerinin tamamını benimsemese de felsefede açtığı yeni ufku farkındadır. Hiçbir zaman dogmatik olmadığını, yeni fikir ve düşüncelere her zaman açık olduğunu iddia eden Rıza Tevfik, Bergson felsefesinde de kendine uygun gelen düşüncelerin altını çizerek, bu felsefeyi Osmanlı kamuoyuna tanıtmaya çalışmaktadır. Bu nedenle *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*'ni Türkçe'ye çevirmeye başlamış ve derslerinde bu kitaptan pasajlar okuyarak öğrencilerine Bergson hakkında bilgiler aktarmıştır. Rıza Tevfik, Bergson felsefesini tanıtmakla kalmamış, onun felsefe tarihindeki yerini de belirlemeye çalışmıştır. Bu nedenle felsefe tarihinde sık sık sorulan ve sorulmaya da devam edeceği kuşkusuz olan "hakikatin nasıl bilineceği" konusunda, kendisinden önceki filozof ve felsefî akımların cevaplarına da değinerek, okuyucularını bilgilendirme amacındadır.¹⁹ Daha sonra 1921 yılında, Darülfünûn'daki felsefe derslerinde anlattığı Bergson bahisleri, *Bergson Hakkında* başlığıyla müstakil bir eser olarak neşredilecektir.²⁰

Rıza Tevfik, Bergson araştırmalarında iki önemli tez ileri sürer: Bunlardan ilki, hafızanın ruh hayatında oynadığı rolün önemi, ikincisi ise Bergson'un hafıza ile ilişkilendirdiği *iç süre – durée intérieure*– hakkındaki görüşleridir. Bergson'u spiritüalist olarak değerlendiren Rıza Tevfik, aynı yıllarda tasavvuf edebiyatı ile ilgili yazdığı yazılarda batı felsefesi ile bazı sûfî yazarların benzerlikleri üzerinde durarak Bergsonculuğa mistik bir yorum katma çalışmaktadır. Bu çerçevede ilk akla gelen ise

(1868-1949), Institut Français D'Études Anatoliennes D'Istanbul Librairie D'Amérique et D'Orient Adrien Maisonneuve Jean Maisonneuve Successeur, Paris, 1993, s. 341.

¹⁶ Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce*, s. 263.

¹⁷ Rıza Tevfik, "Henri Bergson ve Felsefesi", *İctihad*, n. 291, 30 Kânun-ı sâni, 1329, s. 2037.

¹⁸ Zarcone, *Mystiques, Philosophes et Francs-Maçons en Islam*, s. 403.

¹⁹ Rıza Tevfik, "Henri Bergson ve Felsefesi", s. 2036-2044.

²⁰ Rıza Tevfik, *Bergson Hakkında*, Darülfünûn Matbaası, İstanbul 1337/1921 (Güncel sadeleştirilmiş baskı için ayrıca bkz., *Bergson Hakkında*, haz. Erdoğan Erbay – Ali Utku, Çizgi Kitapevi, Konya, 2005.

Oğlan(lar) Tekkesi Şeyhi İbrahim Efendi ile Bergson'un "ân-ı dâim/süre" kavramına dair kurduğu ilişkidir. Bu bağlamda her ne kadar Bergson felsefesine eğilimi varmış gibi görünse de tekke ve tasavvuf edebiyatı üzerinde uzun yıllar çalışan, bu noktada da koşma ve nefesleri akla ilk gelen Rıza Tevfik, bu dönemde kendisini Spencer felsefesine daha yakın hissetmektedir. Üniversitede felsefe hocalığı yaparken çevirmeye başladığı Bergson'un *Les Données Immédiates*'den birçok pasajlar okuyor ve talebeleriyle onun şerhini yapıyor olsa da ona olan ilgisi "fikir hamlesi" yapma isteğinden kaynaklanmaktadır. Hilmi Ziya Ülken, Meşrûtiyet'in başından beri yazdığı makale ve kitaplarda Spencer'cı ve *agnosticiste* bir çizgi takip eden Rıza Tevfik'in Bergson'a ait övücü satırlarının, fikrinin değiştiği anlamına gelip gelmediği sorusunu sorgular. Hilmi Ziya'ya göre yazının devamında ve sonucunda buna dair bir işaret yoktur.²¹

Rıza Tevfik, gerek *Bergson Hakkında* adıyla onun felsefesi ile ilgili yazdığı ders notlarında, gerekse *İctihad* dergisinde çıkan "Bergson ve Felsefesi" isimli makalesinde, Bergson felsefesini açıklamak ve tanıtmının yanında, döneminde yapılan tartışmalara da değinir. Bu ise onun Avrupa'da geçen metafizik-bilim tartışmalarını yakından takip ettiğine işaret eder. Çağının *historizm*e uygun olarak hiçbir felsefe metnini tarihsel sürecinden ayrı ve bağımsız düşünmeyen Rıza Tevfik, *Bergson Hakkında* isimli eserinde felsefi bilgi-bilimsel bilgi tartışmalarına tarihsel referanslı bir girizgâh ile başlar. Ona göre, "Felsefe, ma'nâ-yı istilâhîsiyle bir ilim (*science*) olmadıkça şahsiyet te'sîrinden kurtulamayacaktır". Zâten felsefede ihtilâflı olan bu meselenin Platon'dan Kant'a kadar pek çok filozof tarafından tartışıldığının altını çizer.²²

Bergson'u bir spiritüalist olarak değerlendirilmekle beraber, Rıza Tevfik'e göre onun spiritüalizmini diğerlerinden ayıran en büyük özellik irade ve zaruret bahsinde tamamen iradenin ön planda olmasıdır.²³ Ona göre, İslâm felsefesine bakıldığında insanın mutlak irade sahibi olduğunu öne süren zümre Mu'tezileydi.²⁴ "Bergson savunduğu görüşlerle bir sınıfa dâhil edilseydi hangisine dâhil olurdu" diye düşünen Rıza Tevfik, "Mu'tezilendedir" diyerek ona tarihsel bir yakıştırma yapar. O, her ne kadar Ebu Huzeyl ya da diğer Mu'tezile filozofları ile Bergson arasında keskin ayrılıklar olsa da, amaçları ve itikatları ile aynı noktada olduklarını düşünüyordu.²⁵

Mu'tezile öğretileri akıl ve adâlet üzerine kuruluydu. Ceza ve sorumluluğu temellendirmek için insanlarda irade özgürlüğü yani irade-i cüz'iyenin varlığını kabul

²¹ Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce*, s. 263.

²² Rıza Tevfik, *Bergson Hakkında*, s. 18.

²³ Rıza Tevfik, *Bergson Hakkında*, s. 19.

²⁴ İlk kelâmcılardan oluşan Mu'tezile, Yunan felsefesinden kuvvet alan, bütün itikat meselelerini irade-i cüziye (*libre arbitre*) ve bireysellik ile izah eden bir itikadî mezhepti. Mu'tezile (Ayrılanlar) filozofları arasında en tanınmış olanları Ebu'l Huzeyl, Nazzam ve Câhiz'dir. Ülken, Mu'tezile filozoflarının büyük yoldan ayrılmış görümlerine rağmen, akılcı ve bireyci sert Müslümanlar olduklarını belirtir. Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, İstanbul: Ülken Yayınları, 1998, s. 107.

²⁵ Rıza Tevfik, *Bergson Hakkında*, s. 19-20.

ediyordu. Rıza Tevfik'in Mu'tezile ile Bergson arasında kurduğu bağlantı, iradeye biçtikleri rol sebebiyledir. Nass ile aklın çatıştığı noktada nassa rasyonel şekilde yaklaşan Mu'tezile filozofları ile Bergson'un sezgici spiritüalizmi ile arasında bağlantı kurması "bu çerçevede" oldukça yerindedir. Mu'tezile filozoflarından Ebu'l-Huzeyl'in zaman düşüncesi ile Bergson'nun zaman kurgusu arasında bariz bir farklılık vardır ki, Rıza Tevfik'e Mu'tezile ile Bergson arasında keskin ayrılıklar olduğunu düşündüren de bu olmalıdır. Ebu'l-Huzeyl zamanı ruhî/uhrevî bir kavram olarak görmekteydi. Öncelik-sonralık ancak tasavvurda vardır ve yaşayışımızın bilincini onunla ifade ederiz. Fakat bunun yanında bir de atomik zaman vardır ki o, "an" (*instant*) dediğimiz bireysel tözlerin fiilî ya da arazî/ilineği olarak vardır. Her fizik nokta ve her zaman lahzası araz olmak bakımından birer atomdur. Onlar birbirine bitişik ve sürekli değillerdir. Klasik atomcu görüşe uygun biçimde aralarında boşluk bulunur ve bir hareket-bir sükûn şeklinde her araz bir boşluğun ardından gelir. Anlar süreksizdir ve anlar arasındaki bu zaman boşluğu, 'an'ın nasıl kımıldadığını bize açıklar.²⁶ Zamanı bu şekilde ipe dizilmiş tespih taneleri şeklinde düşünmek veya aradaki boşluklarla devinen bir dizi halinde tasarlamak Bergson'un bahsettiği "*durée*" den tamamen uzak hatta tam tersidir. Diğer taraftan Bergson'un İslâm felsefesinin en etkili isimlerinden Gazâlî ile ruh-beden ilişkisi konusunda aynı çizgide olduklarını da gözden kaçırmamak gerekir. Gazâlî, Meşşâî filozofların ortaya koyduğu ruhun maddeden bağımsız bir töz olduğu konusundaki düşüncelerini eleştirir. Maddeye ait her şeyin bölünebileceği şeklindeki atomcu tezle, maddede bulunduğu halde bölünemeyen bazı güçler arasında çelişki vardır. Gazâlî filozofların değişmeyen bir şeyin değişen bir şeyde bulunmayacağı şeklindeki fikirleri ile hafıza gücünü maddeye bağlı kabul etmelerinden ileri gelen çelişkiyi de ortaya çıkarmıştı. Aynı şekilde ona göre, ruh-beden ilişkisinde "beden ruhun mekânı değil, ancak aletidir. Ruh bedene ne bağlı, ne ondan ayırdır; fakat kendi faaliyetinde işe yaraması için onu hizmetinde kullanır" şeklindeki Gazâlî yorumu da, Bergson'u adeta öncelemektedir.²⁷

Genel olarak Türk düşünce tarihindeki Bergson algısına bakılmak istenirse, gerek *Dergâh* çevresinde gerekse dönemin diğer hâkim Bergsoncuları arasında bu algının mistisizm üzerine kurulu olduğu çok açık bir şekilde görülür. Oysa Bergson'un felsefî yöntem olarak belirlediği sezgi, felsefeyi mistik bir vaziyet olarak görmekten ziyade, onu bir nevi felsefî disiplin haline getirmek, bilimin kendi alanında sahip olduğu kadar kesinliği ona bu alanda kazandırmak, felsefenin bilim kadar ilerletilebilir ve aktarılabilir olmasını sağlamaktır.²⁸ Rıza Tevfik'in *Dergâh* grubundan farklı olarak, Bergson'dan yalnız mistisizmi anlamamış olmaması, Bergson'un genel tavrı ve felsefeye getirmeye çalıştığı yeni soluğun üzerinde durması oldukça önemlidir.

²⁶ Ülken, *İslam Felsefesi*, s. 108.

²⁷ Henri Bergson, *Madde ve Bellek*, çev. Işık Ergüden, Ankara: Dost Kitabevi, Ankara, 2007, ss. 132-164.

²⁸ Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce* s. 376; Gilles Deleuze, *Bergsonculuk*, çev. Hakan Yücefer, İstanbul: Otonom Yayınları, 2006, s. 50.

20. yüzyılda filozoflar arasında metafizik problematiği üzerine tartışma, neredeyse içinden çıkılmaz bir hâl aldı. Filozoflar öncelikle metafiziğin ne olduğunu ve felsefî bilgide metafiziğin yeri konusunu tartışmaya başladılar. Bu yüzyıldaki hâkim paradigmanın bilimci, pozitivist ve bilgide rölativiteden yana olduğu bilinir. İngiliz deneyciliğinin de etkisiyle bilgi sorununda “bilimci” yol izlenmesi metafiziği temelden sarsmıştır. Bu tablo içinde Bergson’un felsefe dünyasındaki yeri esas olarak, hakikate ulaşmanın tek aracının zekâ ve bilim olduğunu gören anlayışa karşı çıkararak, metafizik bilgiye sağlam bir yer kazandırmaktır. Çünkü o metafiziği zannedildiği gibi sonu gelmez tartışmaların hüküm sürdüğü bir alan olarak görmez. Bergson felsefe ile metafiziği neredeyse aynı anlamda kullanır. Ona göre metafizik gerçekliği bilimde olduğu gibi sistemli yöntemlerle açıklamak değil, gerçekliğin kendini kavramak, bilmektir ve bu yalnız sezgi ile gerçekleştirilen bir bilme etkinliğidir.²⁹

Metafizik bilginin miadını doldurup doldurmadığı konusunda yapılan tartışmaları yakından takip ettiği anlaşılan Rıza Tevfik’in Bergson felsefesi üzerine müstakil yazılar yazması, bu konuda onun ne düşündüğüne dair ipucu vermektedir. Rıza Tevfik’e göre Bergson, felsefeyi bilimsel temeller üzerine oturtan pozitivist ve bilimsicilerden tamamen farklı bakış açısıyla, bambaşka bir noktaya konumlandırmaktaydı. Öte yandan, Bergson bilimsel bilginin ortaya koyduğu hakikatleri reddetmiyor ancak bu bilgilerin de ötesinde, tecrübe ile kavramanın mümkün olmadığı felsefi meselelere de deneysel yaklaşımını doğru bulmuyordu.³⁰

Aldığı pozitivist ve materyalist eğitime rağmen Rıza Tevfik hiçbir zaman materyalist bir filozof olmamıştır. Bağlılığını açıkça dile getirdiği agnostisizmin etkisinde tekke-halk edebiyatı eserleriyle ilgilenen ve “modern mistik düşünce” etrafında dolaşan Rıza Tevfik, bu konuda kendine uygun bir yaklaşım sergiler. Bergsonculuğa yöneltilen eleştirilere yüzeysel bir şekilde değinen Rıza Tevfik, asıl amacının okuyucularına Bergson felsefesini tanıtmak olduğunu fakat bunu yaparken de tarafsız olacağını ifade eder. “Hiçbir felsefenin nazariyyâtından kat’iyyen memnun” olmadığı gibi, hiçbir sistemin kemâline” de inanmadığını belirten Rıza Tevfik, herhangi bir felsefi görüşün taraftarı olmadığını belirtir. Öte yandan metafizik konusundaki kanaatini de dile getirmekten çekinmez. Rıza Tevfik’e göre metafizik, varsayımlara dayanır. Dahası, metafiziğin ileri sürdüğü varsayımlar gerekli ve zorunludur; ama asla yol gösterici değildir. Çünkü “en müsbet ve en sahil ilmin” sınırı bile “faraziyât” ile sınırlıdır.³¹

Pozitif bilimlerin ve bilgi teorilerinin hızlı ilerlemesi ile spiritüalist felsefenin çıkmaza girdiğini, fakat Bergson’un yeni yöntemi ile kabuk değiştirerek ayağa kalktığını belirten Rıza Tevfik’e göre, Bergson’u felsefe tarihinde önemli yapan da bu başarısıdır. O, Bergson’un kazandığı bu başarıya, içinde bulunulan tarihsel koşulların

²⁹ Sevgi İyi, *Çağımızda Metafizik Sorunu*, Ankara: Ayraç Yayınları, Ankara, 1999, s. 88, 91 vd.

³⁰ Rıza Tevfik, *Bergson Hakkında*, s. 22.

³¹ Rıza Tevfik, *Bergson Hakkında*, s. 25.

da yardım ettiğini düşünür. Modernleşmenin getirdiği ahlakî bunalımdan, tüm değer mekanizmalarının kuvvet-para-zevk üzerinde kurulmasından ve bu üçlünün dönemin adeta teslisi olmasından materyalizmin sorumlu tutulduğunu belirten Rıza Tevfik, ahlâkı ıslah etmek için yeni bir bakış açısına ihtiyaç duyduklarını dile getirir. Rıza Tevfik, natüralizmin başlıca üç esasının subjektivizm, entelektüalizm ve mekanizm olduğunu; bunlardan son ikisinin, tanrıtanımaz bir çizgide ilerlediğini, olaylara determinist açıdan yaklaşarak bu bağlamdan ayırlamadığını belirtir. Determinizm cenderesinden kurtulamayan insanın, maneviyatı da aynı şekilde mekaniklik çerçevesinden bakmaya ve ruhunu inkârâ mecbur kaldığını ifade etmektedir. Bu felsefenin insanın ruhuna uygun olmadığını, bu felsefenin “bizi en mühim meselede me’yûs” ettiğini dile getirir.³²

Bu görüşe göre Bergson felsefesinin ortaya çıkışı tarihsel bağlamıyla ele alındığında, mekanik düşüncenin insan ruhunda yaptığı telafisi mümkün olmayan boşluk duygusu karşısında, iç huzurunu bulamayan insanın çıkmaza girdiği düşünülür. Çıkmazın yarattığı çaresizlik karşısında insan aklına değil gönlüne hitap edene, vicdanını memnun edecek olana yönelmiştir. Rıza Tevfik’e göre, “mes’ûd ve müsterîh olabilmek için, asıl vicdânımızı memnûn etmeli ve susturuvermeliyiz”.³³

Mekanizmin yarattığı bu ruhsal çıkmazdan yola çıkarak açıklamaya başladığı Bergson felsefesini son derece anlaşılır ve sade bir üslûb ile okuyucuna açıklayan Rıza Tevfik, Bergson’un “sezgi” kavramını açıklamak için öncelikle bu kavramın felsefî bilgi edinmedeki yerinden bahseder. Ona göre dindeki “vahiy”, sanattaki “ilhâm – inspiration” ne ise, felsefedeki “sezgi – intuition” de odur.³⁴ Sezgi, Bergson felsefesinde merkezi bir kavramdır; içsel idraktır.³⁵

Bergson’un ifadelerini oldukça şiirsel bulan Rıza Tevfik, onu “pek ince bir diyalektisyen” olarak nitelemektedir. Mekanik düşünce hapsedtiği çıkmazdan Bergson felsefesinde sezgi bilgisi ile çıkılacağını belirten Rıza Tevfik, materyalizme olan tavrı, felsefe alanındaki kabiliyeti ve oynadığı rol nedeniyle Bergson’u Elealı Zenon’a benzetir. “Öyle zannediyorum ki, Zenon, Profesör Bergson’un kadrini, ta’bîr-i bi-gayr-i hakkın tenzîl etmek istemediğim bedîhîdir” diyerek bu benzetmenin arkasında durmaktadır.³⁶ Zenon’un İyonya filozoflarının materyalist duruşuna karşı verdiği mücadele ile Bergson’un kendi dönemindeki çabası benzerdir. Ona göre, “Zenon’a benzetilebilecek bir kimse varsa o da Bergson’dur”. Çünkü Bergson da tıpkı Zenon gibi materyalizme doğrudan doğruya hücum etmemiş, şaşırtmalar tertîb ederek ve zamanı algılamakla ilintilendirilen mekân ve hareket bağını reddederek asıl zamanı “umûr-ı vicdâniyyeye” indirgemıştır.³⁷ Ruhu ispat çabasında olan Bergson, determinizm zincirini kırmaya

³² Rıza Tevfik, *Bergson Hakkında*, s. 32.

³³ Rıza Tevfik, *Bergson Hakkında*, s. 33.

³⁴ Rıza Tevfik, *Bergson Hakkında*, s. 34.

³⁵ Cresson, *Bergson: sa vie, son œuvre*, s. 27.

³⁶ Rıza Tevfik, *Bergson Hakkında*, s. 25.

³⁷ Rıza Tevfik, *Bergson Hakkında*, s. 38. Bergson *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri* isimli eserinde

çalışmış, bu nedenle içsel olaylarla dışsal olayların anlaşılamayacağını dile getirmiştir. Olayların öznel şekilleri ile uzamsal ve mekanik şekilleri arasında kesin bir benzerlik ya da uyum olmadığını göstererek, nicelik-nitelik tartışmasına girişmiştir.³⁸ Bergson'a göre sırf öznel olan nitelikler, mekândan arınmış bulunduğu için, mekân ölçüsüne gelemeyizler. Onlar salt zaman yani içsel süre – *durée interne* – ile ilgilidir. Süre ise mekândan tamamen bağımsızdır. Bu şekilde, materyalizmi reddetmek için kullandığı bu dolambaçlı yollar, Rıza Tevfik'e göre Bergson'un dehâsını gösterir.³⁹

Rıza Tevfik'e göre, determinizm karşısına ereksel neden ve insandaki irade kudretini ortaya koyan Bergson'dan fen bilimleri ile uğraşanların hoşlanmaması normaldir, çünkü fen bilimlerinin metodu determinizmdir. Bu konuda Spencer'a yakın olan Rıza Tevfik, determinizmi ancak deneysel bilimler metodu olarak görür. Şeylerin hakikati, –neliği ile hiçbir alakası olmayan determinizm, olayların meydana gelişindeki düzeni, yasayı, nedenleri inceler, bağlantılara bakar. Ona göre en aşırı idealizm bile determinizm ile uyuşabilir. Bilim ise, ne dindardır ne de dinsiz... Spencer'ın "Newton ve benzerleri gibi bir bilim adamı itikadında dindar olabilir; fakat bilim, mahiyet itibarıyla dinsizdir!" sözüne uygun şekilde, determinizmin ancak bir metot olduğunu dile getiri.⁴⁰ Bergson mekanik yasalara, matematiksel metoda bağlı olarak, her şeye determinist açıdan yaklaşmak Descartes'in önerdiği metottur *Mécanicisme cartésien*. Kartezyenizme isyan eden Bergson, bu metodu ancak madde âlemi için kabul edilebilir görmektedir. Hürriyet, maneviyat gibi konularda ise bü-

Zenon'un mekân ile devinimi birbirine karıştırdığını dile getirir. Bu şekilde Achille paradoksunu çürütür. Rıza Tevfik'in Bergson-Zenon benzetmesi tümüyle ifade şekilleri ve karşı savda bulundukları düşüncelerin benzerliği üzerine kuruludur. Konu ile ilgili olarak bkz. Henri Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, çev. Mustafa Şekip Tunç, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1950, s. 113-114; Bergson, *Madde ve Bellek*, s. 141.

³⁸ Felsefe tarihi boyunca zaman ve mekân hep bir tutulmuş; aynı cinsten şeylermiş gibi düşünülmüştür. Bergson'a göre bu nedenle mekân teorisi ile zaman teorisi hep birbirine takılı olarak gelmiştir. Henri Bergson, *Düşünce ve Devingen*, çev. Miraç Katırcıoğlu, İstanbul: Maarif Basımevi, İstanbul, 1959, s. 5-6. Zaman ve mekân ayrı, birbirinden başka şeylerdir. İnsan zihninin yaptığı en büyük hatalardan biri, bu şekilde birbirinin eşiti olmayan iki kavramdan birinden diğerine ulaşmaya çalışmasıdır. Bergson'a göre süreyi saflığıyla tasavvur etmekte inanılmaz bir güçlük çekiyoruz, bunun sebebi ise sürüp gitmekte, oluştta yalnız olmadığımızdan ileri gelir ki bizden hariç şeyler de bizim gibi sürüyor göründüğünden bu son bakımdan ele alınan zamanı mütecanis bir çevreye benzetir (Henri Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 107-108). Bergson'a göre şeylerin süre geçirdikleri söylene- mez, çünkü süre mekânda ya da maddede bulunmaz. Süreyi mekân içine koymak büyük bir çelişkidir. Henri Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 229-230). Gerçekliğin yani sürenin salt nite- liksel bir özelliği, bir yoğunluğu vardır. Bu gerçeklik ne uzamsal ne de ölçülüp hesap edilebilecek bir şeydir. Böyle olmakla uzamdan ve doğa bilimlerinden tümüyle ayrıdır. Bu gerçeklik, biricik bölünmez devinim, ölçülemeyecek bir atılım, bir oluştur. İlkesi gereği, sürekli akış halinde olan, hiç bir zaman var olmayan ama hep olmakta olan sürenin, bir nicelik ifadesine karşılık gelmesi, niceleyici ile ifade edilmesi Bergson'a göre mümkün değildir. J.M. Bochenski, *Çağdaş Felsefe Tarihi*, çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1997, s. 133.

³⁹ Rıza Tevfik, *Bergson Hakkında*, s. 40.

⁴⁰ Rıza Tevfik, *Bergson Hakkında*, s. 45-46.

yük bir sapkınlık olarak değerlendirmektedir. Rıza Tevfik'e göre Bergson, mekân ile zamanı mahiyet olarak birbirinden ayırmakla, zorunluluk (*nécessité*) yasasını mekâna yani madde alanına özgü kılarak, iradeyi vicdani olaylarda görür. Bunun Almanya'da, kartezyenizm ve mekanizm aleyhine Bergson'dan önce baş gösteren bir reaksiyon olduğunu belirten Rıza Tevfik, Bergsonizmin bu reaksiyonun olgunlaşması sonucu oluştuğunu düşünür.⁴¹

Şeyh İbrahim Efendi İmgesi veya Türkiye'de Modern Mistik Felsefenin Tasavvûfî Köklerine İlişkin Bir Sorgulama

Tanrı'nın üflediği nefesle can bulan insan, aynı zamanda bu "nefes"e sahip olması ile O'ndan pay almaktadır. Diğer taraftan uçucu ve hafif olan nefes ruhu temsil ederken, insana yoğunluk kazandıran kan ise maddeyi-bedeni temsil eder.⁴²

Felsefede spiritüalizme Bergson felsefesi çerçevesinde değinen Rıza Tevfik "hikmet-i sûfiye" ile spiritüalizm arasındaki sıkı ilişki ve benzerliğe sık sık vurgu yapmaktadır. Rıza Tevfik'e göre de bir bakıma kusursuz mistisizm, tasavvuf; tasavvuf ile spiritüalizm arasındaki ilişki ise yeni olan bir şey değildir. Sokrates'ten Bergson'a kadar da "rûhiyye" felsefesinden öteye gidilememiştir.⁴³ Hiçbir antolojide İbrahim Efendi'nin şiirlerine rastlayamadığını üzüntü içinde dile getiren Rıza Tevfik'e göre İbrahim Efendi, "büyük bir mutasavvıftı". Şeyhin fikirlerini Bergson yanında spiritüalist filozof Bishop Berkeley'e benzetmektedir.⁴⁴ Bergson ile İbrahim Efendi'nin zaman algısındaki büyük benzerliğe dikkat çeken Rıza Tevfik'in zaman konusundaki bazı tespitlerine dikkat etmek gerekir.

"Zaman birbiri ardına dizili anlardan mı ibarettir yoksa akıp giden kesintisiz bir akış mıdır?" Bu soru üzerinde uzun uzadıya duran Bergson'a göre zamanın birbiri üstüne binen anlardan ibaret olduğunu düşünmek, özünde kesintisizlik ve geçip gitme olan zaman için abes bir durumdur. *Süre* ise devinen ve her şeyin devinmesini sağlayan zamanın ölçümüdür. Zamanı idrak edebilmemizi sağlayan *süre* ile "*sadece bir miktar fasıla veya an uçları, yani sözün kıyası, zamanın gizil duruşları hesap edilir*".⁴⁵ Bergson'a göre zamanı düşünmek demek aynı zamanda *süreyi* düşünmek demektir ama asla *sürenin* kendini düşünmeyiz; anlatılması ve kavraması zor olan *süreyi* yaşarız;

⁴¹ Rıza Tevfik, *Bergson Hakkında*, s. 49.

⁴² Reha Çamuroğlu, *Dönüyordu: Bektaşilikte Zaman Kavrayışı*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2006, s. 51

⁴³ Rıza Tevfik, "İbrahim Efendi", *Peyam*, Edebi ilâve, nr. 44, 26 Haziran 1330 / 9 Temmuz 1914.

⁴⁴ "Şeyh İbrahim Efendi", *Yeni Sabah*, 2209, 14 Temmuz 1944.

⁴⁵ Bergson, *Düşünce ve Devingen*, s. 5-6.

duyumsarız.⁴⁶ İnsanın zamanı bu şekilde tek tek parçalar, ya da kısa ‘süre’ler olarak düşünmesindeki en önemli sebep zekânın araştırdığı sabitlik duygusudur. Zekâ, “devingenin nerede olduğunu, nerede olacağını, nereden gittiğini sorar.”⁴⁷ Zamanın bu şekilde parçalanması Bergson’a göre onu enstantane fotoğraflardan ibaret kılmaktır. Bu birbiri üzerine yığılmış manzaralarla zaman ve hareketin hesap edildiği düşünülür ki Bergson bunun tamamen uydurma bir durum olduğunu düşünür.⁴⁸ Bu enstantane fotoğraflar bize gerçeğin bilgisini vermekten ziyade “durumlar”ın bilgisini verir. Oysaki durumdan bahsedilmesi de akışın, sürekliliğin ve değişkenliğin olduğunu gösterir ki, asıl olan budur.⁴⁹

Zaman-mekân tartışmaları yanında hareket ve durağanlık problemlerini de getirir ki tüm bu meseleler hem Batı hem de İslâm felsefesinde uzun uzadıya tartışılmıştır. Cürcânî’nin *Şerh-i Mevâfık*’ın üçüncü bölümünde bu konulara değindiğini belirten Rıza Tevfik, zaman ve mekân algısından bağımsız bir hareket ve sükûn halini afâki-objektif olarak kabul etmenin büyük bir hata olduğunu dile getirir.⁵⁰ Çünkü ona göre mekân algısı aynı zamanda madde ve zaman algısını da beraberinde getirecektir. Madde olmasaydı hareketin olmayacağını vurgulayarak, var olan hareketi anlamak için bile bir maddeye ihtiyaç olduğunu belirtir.⁵¹

Rıza Tevfik “*Katarât-ı Efkar*” adlı makalesinde “zaman” konusu üzerinde durur. Burada iki türlü “zaman” kavramından bahsedilebileceğini dile getirir. Bunlardan ilki kavram olarak var olan, “bir fikir” olarak var olan zamandır. Zamanın insandan bağımsız varlığının reddedildiği bu görüşte, zaman kesintisiz bir şekilde akıp giden olayların akışına verilen isimdir. Bu durumda “zaman”; soyut, izafi, öznel, insanla var olan ve düşünceden ibarettir. Matematik dilinde kullanılan “zaman” budur.⁵² İkinci görüş ise “zaman”ı insandan bağımsız, müstakil bir varlık olarak görür. Bu aynı zamanda İslâm dünyasında “Dehrîyye” adıyla bilinen felsefenin temel savıdır. “Dehr”, zaman demektir. Dehrîyye felsefesinde ise zaman “vücûd-ı mutlak” olarak kabul edilip bütün varlığın temelinde bulunan şey olarak tasarlanmıştır. Ezeliyeti ve edebiyeti içinde bulunduran bu zaman algısı daha çok “kutsal-tanrısal zaman” olarak nitelendirebileceğimiz; matema-

⁴⁶ Bergson, *Düşünce ve Devingen*, s. 6.

⁴⁷ Bergson, *Düşünce ve Devingen*, s. 9.

⁴⁸ Bergson, *Düşünce ve Devingen*, s. 10-11.

⁴⁹ Bergson, *Düşünce ve Devingen*, s. 11.

⁵⁰ Rıza Tevfik, *Felsefe Dersleri*, İstanbul: Kader Matbaası, 1330, s. 170.

⁵¹ Rıza Tevfik, *Felsefe Dersleri*, s. 171-172. [...havâssımla bi’l-fi’îl idrâk etmekde olduğum hareketi ta-savvur ve taakkul edebilmek için bile, behemâhâl bir madde lazım imiş! Zarûrîdir ki bir madde olmalı! Sonra mekân olmalı! Çünkü kimıldayacak (yer) de ister!... Sonra kuvvet lazım: Zirâ (ister hâricden gelsin; ister bir cisim kendinden sâdır olsun!) kimıldayabilmek için istirâhat ister!... İşte bu şartlar olunca hareket mümkün olur ve müteharrik olan şu yer değiştirdikçe (zaman) hiss ve idrâk olunur. Daha doğrusu (tevâli-i hadisât-continuité des phénomènes) idrâk olunur. (Zaman) ancak bu müdrikâle binaen muhâkeme edilerek – sonra – bi’t-tecrîd düşünülebilir.]

⁵² Abdullah Uçman, *Rıza Tevfik’in Tekke ve Halk Edebiyatı ile İlgili Makaleleri*, s. 300; Rıza Tevfik, *Felsefe Dersleri*, s. 173.

tiksel bir ifadeden daha fazlasını içinde bulunduran bir algıdır. Matematiksel zamandan farklı olarak, mevcut olaylar zincirinden tamamen bağımsız olan bu anlayışta, zaman sürekli akış halinde olan faal bir varlık olarak tasavvur edilmektedir. Rıza Tevfik'e göre, 'dehr', 'mutlak zaman'dır. Ona göre, İslâm filozofları bunu "vücûd-ı mutlak" olarak telâkki etmişler ve canlı alemindeki değişimin, hayatın, her şeyin "müessir-i hakikîsi" ve zorunlu sebebi olarak tanımışlardır".⁵³

"Zaman ve mekânın, insandan bağımsız ya da insanla beraber var olan, tasvir edilen varlıklar mı olduğu" tüm Ortaçağ filozoflarının temel sorunlarından biri olmuştur. Rıza Tevfik, *Hakîkiyyûn-Realizm*, *Mefhûmiyyûn-Konseptüalizm*, *İsmiyyûn-Nominalizmin* bu konuyu uzun uzadıya tartıştıklarını, tartışmaların Realizm ve İdealizm arasında hâlâ devam ettiğini belirtir. Hangi taraf bu tartışmada haklı olursa olsun henüz son nokta-nın konulamamasında, insan zihninin çok önemli bir yere sahip olduğu kanısındadır. Bu noktada tartışmaya insan ruhu dâhil edilmemektedir. Hâlbuki insan ruhunun bir kabiliyeti olan hafızanın zamanı idrak konusuna dahlinin göz önünde bulundurulması gerekir. Ona göre hafıza, insanın geçmiş olayları hatırlamasını, kendi hayatını bir sinema şeklinde görmesini sağlar. Bu sinemada bazı perdeler çok belirgin, bazıları ise daha siliktir. Ancak yine de bu haliyle bile Rıza Tevfik için hafıza "zaman"ın devam etme düşüncesini insanda uyandıran en büyük yetidir. Eğer "insan hafızadan mahrum olan bir varlık olsaydı, zaman fikri de bir "anı te'sirât-affection momentanéés" olurdu.⁵⁴ Öte yandan Rıza Tevfik'e göre, "hafıza gelmiş geçmiş ve büsbütün yok olmuş vukû'âtın hayalini –bir anda– bize arz etmek suretiyle bir füsün icrâ' eder ki zaman fikrini" insan ondan hâsıl eder.⁵⁵

Böylelikle hafızanın zaman algısı üzerindeki yerini vurguladıktan sonra Rıza Tevfik; zaman diye 'hakikat-ı müstakile' zannettiğimiz şey sadece bir yanıltmaca olmasın, diye sorar. Ona göre bütün sufîyye ve Hind feylesofları böyle düşünmüş ve bu düşüncenin zorunlu ve mantıkî bir sonucu olarak "varlık bir andır. Mazî, müstakbel havâssımızın füsunkârlığı bir şu'bedesidir!..." demişlerdir. Aynı şekilde ehl-i tasavvufun "Âlem bir demdir!..." düsturuyla ifade ettiği de budur.⁵⁶

Bergson ve İbrahim Efendi'nin "zaman" tanımlamalarında onu müstakil bir varlık olarak düşündüklerini belirten Rıza Tevfik, bununla beraber felsefe tarihinde bu görüşün savunucularının söylemleriyle birebir uyuşmadıklarının da farkındadır. Rıza Tevfik'e göre, İbrahim Efendi'nin "ân-ı dâim" görüşünde üzerinde durulması gereken bu fikre yani zamanın, kesintisiz ve sürekli olarak, ezelden ebede var olduğu-var olacağı fikrine nasıl ulaştığıdır. Zamanın başlıca özelliğinin hareket ve akış olması nedeniyle bir başının ve sonunun düşünülmesi mümkün değilken, onu bir "ân-ı dâim" olarak ezeliyet ve ebediyeti öyle bir an içinde düşünmek ve sıkıştırmanın nasıl mümkün olacağını

⁵³ Uçman, *Rıza Tevfik'in Tekke ve Halk Edebiyatı ile İlgili Makaleleri*, s. 301.

⁵⁴ Rıza Tevfik, *Felsefe Dersleri*, s. 173-174.

⁵⁵ Rıza Tevfik, *Felsefe Dersleri*, s. 175.

⁵⁶ Rıza Tevfik, *Felsefe Dersleri*, s. 175.

sorar ve aydınlatmaya çalışır. Tasavvufta maddi dünya bir yanılsama olarak görülse de Neo-Platonist bir yaklaşımla, bu dünyanın kaynağı “vücûd-ı mutlak”tır ve bütün tecelliyât “ân-ı dâim” içindedir.⁵⁷

Rıza Tevfik tasavvufta bu şekilde yeri olan “ân-ı dâim” nazariyesinin tam karşılığının “dem” olduğunu vurgulayarak, tasavvuftaki “zaman” algısını en iyi özetleyen sözün ise “Âlem ve âdem bir demdir” olduğunu düşünür. Tasavvufta göre zaman “teselsül-i hâdisâtan” meydana gelen bir fıkırdır. Oysa hareket hayalidir, çünkü görünen her şey, tüm devinim bir yalan, bir rüyadır. Yalnız “vücûd-ı mutlakın ânî cilvesi lâ-yetegayyer ve dâimdir.”⁵⁸ İbrahim Efendi’nin “Kutbiyye” adlı manzumesinde ele aldığı “ân-ı dâim” anlayışı ona göre Eski Hint *Upanishad*larından Spinoza’ya kadar pek çok yerde karşımıza çıkmaktadır. “Ân-ı dâim” ile ilgili olarak bahsini ettiği İbrahim Efendi’nin manzumesi ise şudur:

“Ân-ı dâim” mebd ü merci’ olubdur âlemde,

“Ân-ı dâim” rûh olubdur âleme hem âdeme.

.....

“Ân-ı dâim”dir zamanın bâtını mahiyeti.

.....

Evvel, âhir, “ân-ı dâim”de olubdur mûnderic,

Âlem, âdem, “ân-ı dâim”de olubdur mûndemic.⁵⁹

“Şu düşünüşe ve zamanı böyle bir sükûn-ı mutlak içinde ân-ı dâim gibi telâkki edişe göre dünyanın mânâsı esasen rüya değil, sükûn-ı tam içinde bir uykudur ki onda hâdisât dediğimiz bu hayâlât görünür. İşte bu şark âlemidir. Bugünkü dünya tabii büt-bütün başka bir şeydir.”⁶⁰ Bektaşîliğin zaman algısı “tüm görünen varlığın bir yanılsama ve rüyadan ibaret olduğu”, şeklinde özetlenebilir. Bu düşünüş biçimi bize, maddî dünyanın geçiciliğine ve tanrısal zamanın ebediliğine vurgu yapıldığını düşündürür. Aynı zamanda “Zâhir bâtına köprüdür” ya da “Bir şeyin zâhirine varılmadan bâtına varılmaz” şeklindeki yorumların da kaynağı, tıpkı insanî aşkın tanrısal aşka merdiven olması gibi, bu “dünyanın zamanı” ile “tanrısal zaman” arasında kurulan köprüdür. Bu bakış açısı Rıza Tevfik’in belirttiği gibi yalnız şark âlemine ait değildir. Musevîlik ve Hristiyan teozofisinde de “insana ait olan” olarak görülen yine de tam olarak hükmedemediği “tarihsel zaman”, aynı zamanda “tanrısal zaman” a açılan bir kapıdır.

Rıza Tevfik, Bergson’un akıp giden ve kesilmeden devam eden zamanın her neye temas ederse onu büyüttüğünü, çoğalttığını belirtir. Her şeyden önce var olan, “concret” bir bütünlüğe sahip olan zamanın bu tabiri Rıza Tevfik’e “O Hâliktir” dedirtir. Şeyh İbrahim Efendi’nin “ân-ı dâim” nazariyesi doğrudan doğruya tasavvufta meşhur olan

⁵⁷ Uçman, *Rıza Tevfik’in Tekke ve Halk Edebiyatı ile İlgili Makaleleri*, s. 301.

⁵⁸ Uçman, *Rıza Tevfik’in Tekke ve Halk Edebiyatı ile İlgili Makaleleri*, s. 303.

⁵⁹ Uçman, *Rıza Tevfik’in Tekke ve Halk Edebiyatı ile İlgili Makaleleri*, s. 299-300.

⁶⁰ Uçman, *Rıza Tevfik’in Tekke ve Halk Edebiyatı ile İlgili Makaleleri*, s. 303.

“zuhur-émanation” akîdesine bağlı bir düşünüşdür ve önem açısından Rıza Tevfik’in gözünde, Bergson’un zamanından hiç farklı değildir. Tasavvufta gayb âleminde gizli bir hazine olan ezeli kudret bir anda tecelli ederek, görünüş âlemini oluşturur. Bir hayal, gölgeden ibaret olan bu dünyada fasılasız bir hareket, bir kıvılcıkdayış görülür. Görünüş âlemindeki bu hareket bir aldatmacadır. Yokluğu böylesine renkli varlıklar gibi arz eden sihirbazlık, zamanın mekâna yansımasıdır. Bunların hepsi bir ‘an’ içinde olur ki, tasavvufta çok sık tekrar “*Âlem âdemdir, âdem bu demdir*” düsturu tam olarak bu düşüncenin ürünüdür. Kudreti ezelnin bir cilvesiyle vuku bulan tüm hadisat yine onun bir cilvesiyle bitiverir ki her şeyin içinde olduğu o, hiç yürümeyen, çoğalmayan, yerinde sayan, taksim edilemeyecek kadar kısa ve küçük ‘an’, aynı zamanda evvel ve âhir, âlemin ruhu olan ‘an’dır.⁶¹

Bektaşî menakıbnâmelerinde ilk göz çarpan, döngüsel zaman anlayışıdır. Bu döngüsellik doğa olaylarıyla ve mevsimlerle yakından alaka içinde olan göçebe kültürün bir mirası olarak düşünülebilir. Diğer taraftan aynı döngüsel algı “devr”⁶² nazariyesinde de kendini gösterir. Bu bitimsiz döngü ve zamanın üst üste yığılmış, sarmal ve iç içe geçmiş şekilde algılanıyor olması, “*Dem bu demdir dem bu dem*”⁶³ şeklinde özetlenebilir. *Dem* ezeldir ki buna *ân-ı dâim* de denebilir. Bergson, tek başına düşünülemeyen, bir bütün olarak tasavvur edilen süre kavramından tam olarak İbrahim Efendi’nin ifade ettiğini anlaması, üzerinde durulması gereken ince bir noktadır. Burada İbrahim Efendi ile bağ kurulan ân-ı dâim, gnostik-heterodoks “tanrısal zaman” algısını temsil etmektedir. Her iki zaman algısının en büyük ortak yanı geçmiş ve geleceğin birer varlık olarak düşünülmemesidir. Geçmiş ve gelecek, şimdide var olan olanaklardır. Geçmiş de

⁶¹ Uçman, *Rıza Tevfik’in Tekke ve Halk Edebiyatı ile İlgili Makaleleri*, s. 302.

⁶² “Devir nazariyesi”, İslâm düşüncesinde muhtemelen ilk defa İhván-ı Safâ’nın başlamış; Muhyiddin İbnü’l-Arabî, Sadreddin Konevî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Yunus Emre başta olmak üzere pek çok mutasavvıf tarafından benimsenen görüşdür. Buradaki temel düsturun dayanağı, “Biz Allah’a aidiz ve yine ona döneceğiz” (Bakara 2/156) şeklindeki ayettir. Devir inancı bir taraftan tenâsüh inancına benzemekteyse de genellikle mutasavvıflarca tenâsüh ile ilgisinin olmadığı söylenir. Bektaşî geleneğinde devr nazariyesinin dile getirildiği şiirlere, devriyelere yer verilmektedir. “Devir nazariyesi”nde varlık ve nesneler, sudûr ve tecellî esasına göre açıklanır. Süleyman Uludağ, “Devir”, *Türk Diyanet Vakfı Ansiklopedisi (DİA)*, c IX, İstanbul, 1994, s. 231. Mutlak varlıktan tecellî suretiyle ayrılan nesnenin çeşitli değişim aşamalarından geçerek, en alttan en üst mertebeye kadar tüm merhalelerden geçen yolculuğu, dairesel bir hareketle tasvir edilmiştir. “Vücûd-ı mutlak”tan ayrılan kâmil varlık hiçbir engelle karşılaşmadan ya da karşılaştığı engelleri aşarak yine başladığı noktaya ulaşır. Kâmil olmayanlar ise karşılaştıkları engelleri aşamayıp, çoğu kez yolda kalırlar. Salih Çift, “Bektâşî Geleneğinde Vahdet-i Vücûd ve İbnü’l-Arabî”, *Tasavvuf, İbnü’l-Arabî Özel Sayısı-II*, S. 23, Ankara, Ocak-Haziran 2009, s. 262. Ancak tenâsühte insanın tekrar tekrar dünyaya geldiğine, hatta insan ruhunun hayvanlara geçtiğine inanılırken; devir nazariyesini benimseyenlerde böyle bir anlayışa rastlanmamaktadır. Uludağ, “Devir”, s. 232.

⁶³ *Dem*, Arapça “kan”, Farsça “soluk, nefes, içki, an, vakit, saat, zaman” anlamlarına gelmektedir. İnsan, hayat, varlık ve aşk demektir. Bektaşî inançta dem konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Reha Çamuroğlu, *Dönüyordu: Bektaşilikte Zaman Kavrayışı*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2006, s. 51. Bektaşî inanç motifleri ve mistik öğretisi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. John Kingsley Birge, *Bektaşilik Tarihi*, çev. Reha Çamuroğlu, İstanbul: Ant Yayınları, 1991, s. 125-180.

gelecek de ‘şimdi’de inşâ edilir. Rıza Tevfik bu bağı kurarken Batı düşüncesinin Doğu mistisizminden etkilendiğini, öncelediğini ispatlamak amacıyla değildir. O, özellikle felsefî düşüncede öncelik-sonralıktan ziyade ele alış tarzı ile ilgilenmektedir. Bergson felsefesinin oluşmasını sağlayacak kültürel koşullar ya da nesnel tin ile Şeyh İbrahim Efendi kişiliğinde bahsedilen Türk-İslâm tasavvufî zaman yorumunun oluşumundaki koşulların farklı olduğunu ve bu nedenle kendi bağlamlarında değerlendirilmeleri gerektiğinin farkındadır. Tarihselleştirilen felsefî soruların farklı zamanda ve mekân-da ele alınsa da bazen aynı denize çıkmasında hiçbir mahsur görmez. Bu şekilde bir bağın farkına varması Türk kültür tarihine olan hassasiyetinin yanında felsefî alandaki donanımıyla da yakından alakalıdır.

Sonuç

Rıza Tevfik’in felsefî söylemindeki renklerin temelini, Gelibolu’daki Karabâbâ Dergâh’ına intisâb edip bütün bir yaşamı boyunca bağlı kalacağı Bektâşî geleneği ile formel eğitim almak için gittiği İstanbul ve Mülkiye’de tanıştığı Anglosakson felsefesine olan meyli oluşturur. Fikri bir salınım olarak nitelendirdiğimiz bu devrimde, Rıza Tevfik’in Bektâşî gelenekten sonra ilk kez Mekteb-i Mülkiye ve Tıbbiye yıllarında tanıştığı pozitivist-materyalist felsefî söylemden yoğun şekilde etkilendiği görülmektedir. Küçük yaşlardan itibaren felsefenin esas problemlerine; ölüm, varlık, Tanrı, ruh gibi konulara olan merakının temelinde, annesini küçük yaşta kaybetmeden muzdarip boşluk duygusu bulunduğu hiç şüphe yoktur. Bu boşluk duygusu onun Abdülhâk Hâmid’in şiirlerine meyletmesine, ölüm imgesini sorgulamasına ve dolayısıyla felsefeye ilgisinin doğmasına sebep olmuştur.

Gerek kendi döneminde gerekse daha sonraki dönemde Rıza Tevfik’in felsefî portresinin sadece “kolaj”dan ibaret olduğu yönünde pek çok değerlendirme yapılmıştır. Batı felsefesini kendi anladığı, bildiği şekliyle – eksik bir biçimde – tasavvufî ve mistik öğelerle bir araya getirmek istediği şekilde yapılacak bir yorum da tartışmaya açıktır. Rıza Tevfik’i ve eserlerindeki temel problemleri, bu problemleri ele alış şeklini anlamlandırmak için “zamanın ruhu”nun gözden kaçırılmamak, son derece önemlidir.

Zira Rıza Tevfik’in temel kaygısı felsefe tarihi yapmaktan ziyade Batı felsefesini Müslüman bir topluma tanıtmaktır. Kendi kendini yetiştirdiği felsefe alanında, adeta talebelerine seminer veren bir öğretmen edasındadır. Ansiklopedist bir eğilimle doğu-batı sentezi yapmaya çalıştığı eserlerinde Rıza Tevfik, Schoupenhauer ile Abdülhâk Hamid’i, Kâtip Çelebi ile Spencer’ı aynı satırlarda buluşturabilmektedir. Bunu yaparken zamansal farklılıkları göz önüne almayan Rıza Tevfik, adeta Avrupa’da var olan sistemli felsefenin karşısına tasavvuftan çıkardığı yorumları koymaya çalışmakta ve Türk felsefî birikimine bir nevi köken sunma çabası içine girmektedir. Bu çabası aynı zamanda çift taraflı özelliği olan karakterinin de bir göstergesiydi. Bir ayağı her zaman

sufi-mistik gelenekte sabit olan diğer ayağı ile de batı felsefesinin temel problemleri etrafında dolanan Rıza Tevfik'in, en nihayetinde temel gayesinin büyük resmi görmek olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Bergson ve Bergsonculuğun Rıza Tevfik'in felsefi sorgulamalarındaki yerini tayin ederken genel panoramayı gözden kaçırmamak gerekir. Bergson, onun felsefenin mistik boyutuna yönelik sorgulayışında bir anlam kazanır; bir bakıma Bergsonculuk, tasavvufu modern felsefi sorgulama ve arayışın içindeki yerini belirlemek için bir araç olarak görülmüş olmalıdır. Bergsonculuk üzerine kaleme aldıklarına bakarak Rıza Tevfik'i sezgici bir düşünür olarak nitelemek de mümkün değildir. Yapmaya çalıştığı daha çok Türk fikir tarihinde, özellikle tasavvufi metinlerde yer alan ontolojik soruların altını çizmek ve bu sorularla modern Batı felsefesi arasında bir köprü kurulabileceğini göstermek; zaman ve coğrafya değişse de insanın varlığı ve mutlak hakikati anlamaya dair sorularının baki olduğunu ispat etmektir.

KAYNAKLAR

- Bayraktar, Levent; "Bergsonculuğun Türkiye'ye Girişi ve İlk Temsilcileri", *Felsefe Dünyası*, S. 28, s. 62-72, 1998.
- Bergson, Henri; *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, çev. Mustafa Şekip Tunç, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1950.
- ; *Yaratıcı Tekâmül*, çev. Mustafa Şekip Tunç, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1947.
- ; *Düşünce ve Devingen*, çev. Miraç Katircioğlu, İstanbul: Maarif Basımevi, 1959^a.
- ; *Madde ve Bellek*, çev. Işık Ergüden, Ankara: Dost Kitapevi, 2007.
- Birge, John Kingsley; *Bektaşilik Tarihi*, çev. Reha Çamuroğlu, İstanbul: Ant Yayınları, 1991.
- Bochenski, J.M; *Çağdaş Felsefe Tarihi*, çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, İstanbul: Kabcacı Yayınları, 1997.
- Boym, Svetlana; *Nostaljinin Geleceği*, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metin Yayınları, 2009.
- Cresson, André; *Bergson: sa vie, son œuvre avec un expose de sa philosophie*, Paris: Presses Universitaires de France, 1946.
- Çamuroğlu, Reha; *Dönüyordu: Bektaşilikte Zaman Kavrayışı*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2006.
- Çift, Salih, "Bektâşi Geleneğinde Vahdet-i Vücûd ve İbnü'l-Arabî", *Tasavvuf*, İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-II, S. 23, Ankara, Ocak-Haziran, 2009, s. 257-259.
- Deleuze, Gilles; *Bergsonculuk*, çev. Hakan Yücefer, İstanbul: Otonom Yayınları, 2006.
- Gündoğan, Ali Osman; *Bergson*, İstanbul: Say Yayınları, 2007.
- Feneuil, Anthony; *Bergson: Mystique et philosophie*, Paris: Presses Universitaires de France, 2011.
- İyi, Sevgi; *Çağımızda Metafizik Sorunu*, Ankara: Ayraç Yayınları, 1999.
- Jankélévitch, Vladimir; *Henri Bergson*, Paris: Presses Universitaires de France, 1959.
- Özlem, Doğan; "Terakki (İlerleme) Fikrinin Kaynağı ve Gelişimi", *Muğla Üniversitesi SBE Dergisi*, S. 14, Bahar 2005, s. 203-209.
- Penero, Alain; *Bergson*, Paris: Ellipses édition, 2016.
- Rıza Tevfik; *Felsefe Dersleri*, İstanbul: Kader Matbaası, 1330.
- ; *Bergson Hakkında*, haz. Erdoğan Erbay – Ali Utku, Konya: Çizgi Kitapevi, 2005.
- ; *Serâb-ı Ömrüm ve Diğer Şiirleri*, haz. Abdullah Uçman, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2005.

- ; “Henri Bergson ve Felsefesi”, *İctihad*, nr. 2-91, 30 Kânun-ı sâni 1329/ 12 Şubat 1914, s. 2036-2044.
- ; “İbrahim Efendi”, *Peyâm*, Edebî ilâve, nr. 44, 26 Haziran 1330 / 9 Temmuz 1914.
- ; “Şeyh İbrahim Efendi”, *Yeni Sabah*, nr.2209, 14 Temmuz 1944.
- Sarmış, Dilek; “L’essor du Bergsonism en Turquie: une lecture de la guerre d’indépendance à travers la revue *Dergâh* (1921-1923)”, *Turcs et Français: Une histoire culturelle, 1860-1960*, ed.Güneş Işıksel-Emmanuel Szurek, Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2014.
- Tunç, Mustafa Şekip; *Bergson ve Manevî Kudrete Dair Birkaç Konferans*, İstanbul: Muallim Ahmet Halit Kütüphanesi, 1934.
- Uçman, Abdullah; *Rıza Tevfik’in Tekke ve Halk Edebiyatı ile İlgili Makaleleri*, İstanbul: MEB Basımevi, 2001.
- Uludağ, Süleyman; “Devir”, *TDVİA*, C. 9, İstanbul, 1994, s. 231-232.
- Ülken, Hilmi Ziya; *İslâm Felsefesi*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1998.
- ; *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Ülken Yayınları, 2005.
- Yıldız, Yakup; “Bergsonculuğun Türkiye’ye Girişi ve Türk Felsefesine Etkisi”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, C. 9, S. 17, 2011, s. 333-356.
- Zarcone, Thierry; *Mystiques, Philosophes et Francs-Maçons en Islam: Rıza Tevfik, Penseur Ottoman (1868-1949)*, Paris: Institut Français D’Études Anatoliennes D’İstanbul Librairie D’Amérique et D’Orient Adrien Maisonneuve Jean Maisonneuve Successeur, 1993.

WALTER BENJAMIN'İN ŞİDDET SORUNUNA ÇÖZÜMÜ:
*YENİ TARİH ANLAYIŞI**

Sibel Kiraz**

WALTER BENJAMIN'S SOLUTION TO VIOLENCE:
NEW UNDERSTANDING OF HISTORY

ÖZ

Tarihin savaşız yıllarının savaşı yıllarından ne kadar az olduğu bilinir. Bu olgunun da etkisiyle şiddet ve tarih hep neredeyse özdeş olarak görülmüştür. Bu perspektif şiddet ve tarihi bir gören geleneksel tarih anlayışına aittir. Bunun yanı sıra günümüze kadar şiddet konusunda birçok eser verilmiştir. Fakat aralarında şiddet ve tarihi ilişkilendiren kapsamlı bir esere rastlanmaz. Var olan eserler ise geleneksel tarih anlayışının perspektifinden yazılmış, şiddet ve tarihi neredeyse eşitlemiş eserlerdir. Geleneksel tarih anlayışının hegemonik karakteri farklı perspektiflerin var olma ihtimalinin bile düşünülmesine fırsat vermemiştir. Herkesin bir gözlük gibi gözüne taktığı bu anlayış zamanla göze dönüşmüştür. Bu nedenle tarih demek şiddetin tarihi demek olmuştur. Oysa bu iki kavramın kesiştiği nokta aynı zamanda siyaset, hukuk ve tarih felsefesinin kesiştiği, tek bir perspektife hapsedilmemesi gereken kritik bir noktadır. Walter Benjamin'in tarih anlayışı geleneksel tarih anlayışına bir başkaldırı niteliğindedir. Bu nedenle, farklı bir yaklaşım sunmayı amaçlayan bu çalışmada Benjamin'in *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* ve *Tarih Kavramı Üzerine* adlı metinleri temel alınarak düşünürün şiddet sorununun çözümü olarak sunduğu, geleneksel tarih anlayışıyla taban tabana zıt, bu anlayışı ters yüz eden tarih anlayışı çözümlenmektedir. Analitik kurgu ve ters piramit teknikleri kullanılarak yapılandırılan bu çalışmada ayrıca şiddetsizliğin

* Bu çalışma Prof. Dr. Kurtul Gülenç'in danışmanlığında hazırladığım ve Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Doktora Programı çerçevesinde 2018 yılında savunduğum *Hannah Arendt ve Walter Benjamin'de Şiddet-Tarih İlişkisi* başlıklı tezinden türetilmiştir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Manisa Celal Bayar Üniversitesi Felsefe Bölümü. e-mail: sibel.kiraz@cbu.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-3006-1616. Yazı Türü: Araştırma Makalesi. Yazı geliş tarihi: 04.03.2021; kabul tarihi 02.05.2021.

olanağına bir ışık tutmak umuduyla Benjamin'in şiddet sorunu kavramsallaştırması ve şiddet-tarih ilişkisi görüşü tartışılarak ortaya konulmaktadır. Bütün bu açıklama çabası sonucunda varılan sonuç; Benjamin'in şiddet sorununu başarılı bir biçimde kavramsallaştırdığı ve soruna etkili bir çözüm sunduğudur. Benjamin bu yolla aynı zamanda geleneksel tarih anlayışına alternatif, şiddet içermeyen bir tarih anlayışı yapılandırmış, tarih alanına metodoloji bakımından güçlü bir katkıda bulunmuştur.

Anahtar Kelimeler: Walter Benjamin, Şiddet, Tarih, Hukuk.

ABSTRACT

The fact that war years outnumber conflict-free years through the history is one factor leading to identification of history with violence. This originates from traditional history understanding, which takes violence and history as one and the same phenomenon. There have been numerous studies on violence, however one can hardly find a study which relates violence to history. Existing literature is based on traditional history understanding and made violence and history interchangeable concepts. Yet, intersection point of the two concepts is at the same time an intersection point for politics, law, and philosophy of history, and therefore is a critical point, which should not be constrained to a single perspective. Walter Benjamin, challenges traditional history understanding. To present a different perspective, this study, therefore, examines Benjamin's two works he proposed by him as a solution to violence, *Zur Kritik der Gewalt* and *Über den Begriff der Geschichte*, with an aim to analyze his history understanding of history which turns the traditional understanding of history upside down, and is quite the opposite of it. Trying to answer the question of the possibility of nonviolence and using analytical fiction and inverted pyramid techniques, in this article, I discuss, and try to reveal how Benjamin conceptualizes the problem of violence and the relation of violence to history. In conclusion, I show that Benjamin successfully conceptualizes and provides an effective solution to the question of violence. He also builds an understanding of nonviolent history as an alternative to conventional history understanding as a significant contribution to history in methodological terms.

Keywords: Walter Benjamin, Violence, History, Law.

Giriş

Walter Benjamin'in şiddeti sorunsallaştırdığı metni *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* (1921)¹, tarihi sorunsallaştırdığı metni ise *Tarih Kavramı Üzerine*'dir (1940)². Düşünürün şiddet-tarih ilişkisi görüşünün ortaya çıkarılması bu iki metnin ve iki metin arasındaki bağın çözümlenmesini gerektirir. Temel olarak Benjamin'in ilk metinde sorunu ortaya koyduğu, ikincisinde ise soruna çözüm sunduğu iddia edilebilir. Bu sorun, şiddet etrafında merkezlenmiştir. Çözümün ise mevcut tarih anlayışının eleştirisiyle biçimlenmiş farklı bir tarih anlayışı olarak sunulduğu söylenebilir.

Benjamin'de şiddet-tarih ilişkisinin, en sade haliyle, sorun-çözüm ilişkisi olduğu tezinin ayrıntılı temellendirilmesi yukarıda ifade edildiği üzere söz konusu iki metnin ilişkilendirilmesiyle olanaklı hale gelebilir. Fakat bu metinlerin kendilerinde açık ve anlaşılır oldukları söylenemez.³ Çoğu metnin sadece metin içinde kalınarak anlaşılması zordur; fakat Benjamin'in bu iki metni için bu zorluk katbekat daha fazladır. Anlaşılma zorluğu beraberinde yanlış anlama riskini de getirmektedir. Fakat bu zorluğu aşarak söz konusu riski azaltmanın imkan dahilinde olduğu söylenebilir.

Ronald Beiner'in aktardığına göre Theodor Adorno *Tezler*'in, *Pasajlar*'ın tamamlanmış kısımlarından biri olduğunu, Susan Buck-Morss ise *Tezler*'in, *Pasajlar* projesi için metodolojik bir giriş olarak düşünüldüğünü, Benjamin'in burada kendi çalışmasının nasıl okunacağını öğrettiğini ifade eder.⁴ *Pasajlar* Benjamin'in yıllarca üzerinde çalıştığı,

¹ Metnin orijinal adı *Zur Kritik der Gewalt*'tir. İçinde: Herausgegeben von R. Tiedemann-H. Schweppenhäuser, *Walter Benjamin Gesammelte Schriften*, vol. II.1, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1999, s. 179-204.

² Benjamin'in bu metni Türkçede eserlerinin toplandığı birçok kitapta yer almaktadır. Metin, örneğin *Son Bakışta Aşk, Pasajlar, Walter Benjamin Kitabı* gibi eserlerde *Tarih Kavramı Üzerine* adını taşıırken *Estetize edilmiş Yaşam*'da *Tarih Felsefesi Üzerine Tezler* olarak sunulmuştur. Beiner'in bildirdiğine göre: "Eser genellikle "Tarih Felsefesi Üzerine Tezler"; *Geschichtsphilosophische Thesen* olarak bilinmekteyse de, doğrusu, "Tarih Kavramı Üzerine"; *Über den Begriff der Geschichte*, ismidir. İngilizce çevirisi *Illuminations*'ın; ed. Hannah Arendt -Fontana/Collins, 1973- s. 255-266, içerisinde yer almaktadır. Orijinal metin ve ona eşlik eden notlar için bkz. Rolf Tiedemann-Hermann Schweppenhäuser, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1972-1982, Bd. I, 2, s. 691-704 ve Bd. I, 3, s. 1223-1266. Bkz. Ronald Beiner, "Walter Benjamin'in Tarih Felsefesi", Çev. Mustafa Alican, *Tarih Okulu Dergisi*; *TOD*, Yıl 6, Sayı XV, 2013, s. 603-615.

³ Aykut Çelebi, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*'nin içrek bir dille yazılmış olmasından, kısaca anlaşılma zorluğundan dolayı kötü şöhretli bir metin olduğunu söyler. Bkz. Aykut Çelebi, "Sunuş 'Bir Parıltı... Sonra Gece'", *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, Çev. Ece Göztepe, Kolektif, Hazırlayan Semih Sökmen, İstanbul: Metis Yayınları, 2014, s. 9-18. İçrek; ancak anlayabilecek olanlara bildirilen, iç gerçekle ilgili, gizli olan bilgi ve öğretiler için kullanılan bir sıfattır. Löwy ise *Tarih Kavramı Üzerine* metninin anlaşılma zorluğundan şu sözlerle dem vurur: "Esrarlı, imalı, hatta bilmecemsi olan bu metnin kapalılığı; imgelerle, alegorilerle, apansız gelen ilhamlarla bezeli, garip paradokslarla yüklü, baş döndürücü sezgilerle kuşanmıştır." Michael Löwy, *Walter Benjamin: Yangın Alarmı "Tarih Kavramı Üzerine" Tezlerin Bir Okuması*, Çev. U. Uraz Aydın, İstanbul: Versus Kitap, 2007, s. 5.

⁴ Beiner, "Walter Benjamin'in Tarih Felsefesi", s. 603-615; Aktarılan: Susan Buck-Morss, Temmuz-Ağustos 1981, s. 52-53. Krş. Tiedemann, 1983-84, s. 97.

yüzlerce kaynak kullanarak yapılandırdığı, sadece alıntılardan oluşmasını planladığı ve tamamlanmadan kalan büyük eseri, *Tezler* ise ölümünden önceki son metnidir. Bern Witte, Benjamin'in *Tezler*'de yirmi yıl koruyarak kendine sakladığını söylediği düşüncelerini kaleme aldığını dile getirir.⁵ Bundan dolayı Benjamin'in, biri yıllardır üzerinde çalıştığı, diğeri yıllardır kendine sakladığı düşüncelerinin ifadesi olan ve aynı bütün içinde olması tasarlanmış bu iki çalışmasının birlikte değerlendirilmesi *Tezler*'in anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. Aynı şekilde zaman zaman konuyla bağlantılı diğer eserlere de başvurulabilir. Michael Löwy *Tezler*'in Benjamin'in eserlerini baştan sona kateden fikirlerin özeti, en son ve yoğunlaşmış ifadesi olduğunu ileri sürer.⁶

Benjamin'in amacı ve yöntemine ilişkin fikir edinmek de işlevsel bir paradigma sağlayarak onu anlamayı kolaylaştıracaktır. Dolayimsızlık, somut olanın peşinde olmak, deneyime odaklanmak, dedüktif değil indüktif olmak Benjamin'in yönteminin özellikleri arasındadır. Meral Özbek, Tiedemann'ın *Pasajlar*'ın yapısını anlatmak için kullandığı "inşaat" benzetmesinin aslında Benjamin'in tüm metinlerinin yapısı için geçerli olduğunu söyler. Ona göre kurgulama ya da montaj olarak inşaat (*construction*) Benjamin'in önemli, yöntemsel kavramıdır.⁷ Benjamin'in amaçlarından biri de parçalanmışlığı gidermek, bütüne ulaşmaktır. Bu amaç onun parçalanmışlıklara sebebiyet vermekle eleştirilen modernizm karşısındaki tutumuna da ışık tutmaktadır.

Modernizm, Benjamin'in eleştirilerinin etrafını kuşatan en geniş çerçevedir. İlerleme tasarımı da içeren mevcut tarih anlayışı modernizmin yapı taşlarından

Beiner aynı eserde *Tezler*'in serüvenini şöyle aktarır: 'Tezler,' 1940 yılının başında, Benjamin'in Fransa'daki bir toplama kampından serbest bırakılmasından sonra kaleme alındı. Yalnızca birkaç ay sonra, Benjamin, Naziler Fransa'yı işgal ederken Gestapo'dan kaçacaktı. Benjamin kaçamadı: Kaçışı, Gestapo'nun eline düşme ihtimalindense canına kıyacağı Fransız-İspanyol sınırında engellendi. Bu intiharın öyküsü, Scholem ve Arendt tarafından da anlatıldığı gibi, tarifsiz bir biçimde trajikti. Benjamin 'Tezler'ini kaleme aldığı, Nazilerin her tarafından yayıldığı bir Avrupa'dan nasıl ve hangi yollarla kaçacağı sorunu tarafından tam anlamıyla tüketilmiş durumdaydı; Hitler ile Stalin arasındaki anlaşma halen yürürlükteydi. Benjamin, "Tezler"ın el yazmasını, er geç yayınlaması için Amerika'da bulunan Adorno'ya gönderen Hannah Arendt'e bırakmıştı: Çalışma, Frankfurt Okulu'nun Sosyal Araştırma Enstitüsü tarafından üretilen teksir makinesinde çoğaltılmış bir anma cildinin içerisinde 1942'de; bizzat Benjamin'in kendisi tarafından tercüme edilen, Fransızca versiyonu 1947'de ve son olarak Almanca süreli bir yayında 1950'de yayınlandı. Bkz. Beiner, "Walter Benjamin'in Tarih Felsefesi", s. 603-615.

⁵ Bernd Witte, *Walter Benjamin; Yaşamı*, Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: YKY, 2002, s.162; Aktarılan: *Gesammelte Schriften I*; Toplu Yazılar. Haz. Rolf Tiedemann ve Hermann Schweppenhäuser, Cilt I-V. Frankfurt 1972-1982, 1226. Beiner buna itiraz eder: "Benjamin, 'Tezler'deki fikirleri yirmi yıldır kendisine sakladığını iddia etmiş olsa da, bu fikirleri bütünüyle kendisine saklamış olduğu iddiası tam olarak doğru değildir: 'Tezler'de yer alan bazı kilit formülasyonlar, 1937 tarihini taşıyan 'Edward Fuchs, Koleksiyoncu ve Tarihçi' isimli makalesinde ortaya konulmuştu ve tarih hakkındaki kurtarıcı kavrayışı, 1920-21 tarihli 'Teolojik-Siyasal Fragman'a kadar gitmekteydi." Bkz. Beiner, "Walter Benjamin'in Tarih Felsefesi", 603-615.

⁶ Löwy, *Walter Benjamin: Yangın Alarmı*, s. 25.

⁷ Meral Özbek, "Walter Benjamin Okumak I", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, Cilt: 55 Sayı: 2, 2000, s. 69- 96.

"Benjamin'in *Yeni Tarih Anlayışı*" adlı bölümde düşünürün yöntemine ilişkin açıklamalara yer verilmiştir.

biridir ve ona göre modernizm faşizme dönüşme potansiyeli taşımaktadır. Belki de bir çelişki olduğu düşünülen Benjamin- Carl Schmitt ilişkisi de modernizm eleştirisi bağlamında anlamlı görülebilir. Besim Dellaloğlu, kendi açısından çok büyük bir ilginçlik içermediğini söylediği bu ilişkiyi anlamlı hale getiren şeyin her iki düşünürün de modernliğe karşı eleştirel yaklaşması olduğunu ileri sürer.⁸ Bütün bu unsurlara, konuya nasıl yaklaşılacağına ve konunun nasıl işleneceğine ilişkin ipuçları içeren, giriş niteliğinde bir zemin oluşturma çabasıyla değinildi. Şimdi bu metodolojik zemin üzerinde kalınarak Benjamin'de şiddet-tarih ilişkisi irdelenebilir.

Benjamin'in Şiddet Sorununu Kavramsallaştırması

Benjamin'in *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* adlı metninde şiddet etrafında merkezlenen bir sorunu ortaya koyduğunu, *Tarih Kavramı Üzerine* metninde ise bu sorunun çözümünü sunduğunu belirtmiştik. Genel olarak bakıldığında bu iki metin ortak içerik bakımından pek zengin değilmiş gibi görünür. Halbuki bu iki metin Sibel Yardımcı'nın sözleriyle ifade etmek gerekirse, bu kadar doğrudan siyasi olmaları ve teolojik öğeleri bu kadar doğrudan ortaya koymaları açısından Benjamin'in bütün metinleri arasında öne çıkan ve birçok açıdan birbirine benzeyen iki metindir.⁹

Düşünürün *Eleştiri* metninin konusu hukuk-şiddet ilişkisidir. Çelebi'nin belirttiği gibi bu metnin iki teması vardır: Birinci tema yasanın ve hukukun amaç-araç ilişkisi içinden şekillendiği; hukukun adaletle ilgisi olmayan bir biçimde iktidarı ve devleti meşrulaştıran yönünün varlığıdır. İkinci tema ise amaç-araç sarmalının, kısaca devletin ve iktidarın kökenindeki şiddetin ortadan kaldırılmasının mümkün olup olmadığı sorusu etrafında şekillenmiştir.¹⁰

Benjamin'e göre adalete dayanıyormuş, adaleti sağlıyormuş ya da bir ucu adalete bağlıymış gibi görünen hukuk-şiddet birliği bir döngü, bir sarmal özelliği gösterir. Benjamin eleştirisiyle, adaleti ikame etmekten uzak olduğunu ortaya çıkardığı bu döngüsel birliğin, içeriden bir müdahale ya da içsel bir dönüşümle kırılmasının mümkün olmadığı sonucuna varır. İşte bu noktada teoloji devreye girer; çünkü *Tezler*'de belirttiği gibi reel politikadan da ümit yoktur. O da mevcut düzenin işbirlikçisi konumundadır. Benjamin bu nedenle *Eleştiri* metninin sonlarına doğru dışarıdan bir müdahale olarak ilahi şiddeti devreye sokar. Ona göre ilahi şiddet, bu döngüyü kırarak yegane güçtür. Yardımcı'ya göre Benjamin;

⁸ Besim F. Dellaloğlu, "Walter Benjamin ve Politik Teoloji", *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi*, Derleyen, M. Ertan Kardeş, İstanbul: İthaki Yayınları, 2017, s. 51-52.

⁹ Sibel Yardımcı, "Walter Benjamin'le Olağanüstü Haller" Söyleşi, *Cogito*, Sayı 52, İstanbul: YKY, 2007, s. 10-34.

¹⁰ Çelebi, "*Sunuş 'Bir Parıltı... Sonra Gece'*", s. 14.

Böylece seküler bir tartışmayı bir anda “tanrısal adalet” zeminine taşımış olur. Neden? Çünkü adalet aslında bu dünyada kavuşabileceğimiz bir şey değildir; ancak gelecek olan, beklenen dünyada gerçek bir adaletten söz edilebilir; yasa da meşruluğunu pozitif hukuk yani yasa olmasından alır; dolayısıyla adaletle bir ilgisi yoktur.¹¹

Benjamin, teolojinin tek başına işe yaramayacağı, onun ancak tarihsel materyalizmle birlikte işlevsellik kazanacağı kanaatindedir. Teoloji ve tarihsel materyalizm ikilisine düşen görev, Benjamin’in şiddetle bağlarını açık ettiği mevcut tarih anlayışını bir devrimle alaşağı etmektir. Modernizm, hukuk, siyaset, şiddet örgütlenmesinin sürdürülebilirliğini sağlayan merkezi kavram tarihtir ve bu örgütlenme ancak tarih üzerinden kırılabilir. Benjamin’de şiddet-tarih ilişkisinin bu kısa özeti üç aşamada ayrıntılarla genişletilebilir. Bu aşamalar sorunun ortaya konuluşu; hukuk-şiddet sarmalı, sorunun nedeninin analizi; mevcut tarih anlayışının eleştirisi, çözümün ortaya konuluşu ve nasıl gerçekleşeceği; yeni bir tarih anlayışı ya da kurtuluş olarak belirlenebilir.¹²

Benjamin’in *Eleştiri* metni; “Bir şiddet eleştirisinin görevi, şiddetin hukuk ve adaletle ilişkisini ortaya koymaktır”¹³ cümlesiyle başlar. Düşünür göre bu görevi belirleyen şey şiddete dönüşmenin ahlaki ilişkilere nüfuz etmekle gerçekleşiyor olmasıdır. Düşünür hemen sonra, “Şiddet ve ahlak arasındaki ilişkinin çerçevesi, hukuk ve adalet kavramları tarafından çizilir”¹⁴ der. Benjamin bu şekilde başladığı metnin neredeyse sonlarına doğru çalışmamızı yakından ilgilendiren şu cümlelere yer verir:

Şiddetin eleştirisi, şiddet tarihinin felsefesidir. Bu, tarihin “felsefesi”dir, çünkü salt sonuca ilişkin fikir bile, onun zamansal verilerine dair eleştirel, ayrıştırıcı ve tayin edici bir görüşü olanaklı kılar. Sadece yakın döneme yöneltilen bir bakış ise, olsa olsa hukuk kurucu ve hukuku koruyucu şiddetin tezahür biçimlerine ilişkin diyalektik iniş-çıkışların görülmesine imkan verecektir.¹⁵

Görüldüğü üzere Benjamin metnini şiddetle başlatıp tarihle bitirmiştir. *Eleştiri* yakın döneme bir bakış ile hukuk-şiddet ilişkisi üzerine yoğunlaşmış olsa da asıl hedefi şiddet-tarih ilişkisini ortaya koymaktır. Bu hedefe ulaşmanın yolu hukuk-şiddet ilişkisinin maskesini düşürmekten geçtiği için Benjamin, öncelikle metnin ilk cümlesinde sözünü ettiği eleştiriye gerçekleştirir. Bu eleştirinin şiddet-tarih ilişkisine nasıl bağlandığını, nasıl şiddet tarihinin felsefesi olduğunu çıkarsayabilmek için Benjamin’in “eleştiri” kavramına yüklediği anlama, iz sürerek ulaşmak gerekir. Bu çaba aynı zamanda şiddet ve ahlak arasındaki ilişkiyi de görünür kılacaktır.¹⁶

¹¹ Yardımcı, “Walter Benjamin’le Olağanüstü Haller”, s. 10-34.

¹² Yeni tarih anlayışı ifadesiyle kastedilen Benjamin’in tarih anlayışıdır. Düşünürün tarih anlayışı “Benjamin’in *Yeni Tarih Anlayışı*” adlı alt bölümde ayrıntılı olarak açıklanacaktır.

¹³ Walter Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi Üzerine”, Çev. Ece Göztepe, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, Kolektif, Hazırlayan Semih Sökmen, İstanbul: Metis Yayınları, 2014, s. 19.

¹⁴ Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi Üzerine”, s. 19.

¹⁵ Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi Üzerine”, s. 41.

¹⁶ Benjamin’in eleştiri kavramına yüklediği anlam ve eleştirinin şiddet-tarih ilişkisine nasıl bağlandığı sorusu üzerinde argümanın kurulabilmesi bakımından ileriki satırlarda durulacaktır.

Benjamin'in şiddetin hukuk ve adaletle ilişkisini iki aşamada ortaya koyduğu söylenebilir. Aşamalardan biri hukukun adaletle ilişkisini açık kılmaya yöneliktir. Benjamin bunu bir kabulün aslında dogma olduğunu, bu kabulü analiz edip paradoksal yapısını tanıtlayarak açık eder. Söz konusu kabul şudur: "Adil amaçlara ancak ve ancak hukuka uygun araçlarla ulaşılabilir, hukuka uygun araçlar da ancak adil amaçlara hizmet eder."¹⁷ Bu kabulün doğru olabilmesi için birinci koşul amaçların adil, araçların ise hukuka uygun eş deyişle meşru olmasıdır. İkinci koşul da adil amaçlar ve hukuka uygun araçların karşılıklı koşul eklemiyile birbirine bağlanabiliyor olmasıdır. Bu koşullar yerine gelmediği müddetçe bu kabul, dogma olarak kalacaktır.

Bunu biraz daha açarsak bir amacın amaç olarak onaylanması onun adil olmasıyla, bir aracın araç olarak onaylanması ise onun meşru olmasıyla olanaklıdır. Adil bir amaç söz konusu olduğunda ona ulaşmak için meşru bir araç bulunmak zorundadır. Aksi takdirde meşru olmayan bir araç adaletle ulaştırmayacaktır. Aynı şekilde, bir yerde meşru bir araç varsa o ancak adil bir amaca hizmet etmelidir. Yukarıda söz edilen birinci koşul bunu ifade eder. İkinci koşul ise şunu anlatır: Amaçların adilliğini sağlayan şey araçların meşruluğu olmadığı gibi araçların meşruluğunu sağlayan şey de amaçların adilliği değildir. Eş deyişle araçlar meşru olduğunda amaçlar kendiliğinden adil olmaz. Aynı şekilde hizmet ettiği amaçların adilliği de araçları meşrulaştırmaz. Bu nedenle adilliğini araçların meşruiyetinden almayan adil amaçlarla, meşruluğunu hizmet ettiği amaçların adilliğine dayandırmayan meşru araçların birleşmesi gerekir.

Benjamin böyle bir birleşmenin olanaklı olmadığını, dolayısıyla hukukun adaleti yerine getiremeyeceğini iddia eder. Amaçların adilliğine doğal hukuk, araçların meşruluğuna pozitif hukuk karar verir. Doğal hukuk amaçların adilliğini garanti edebilirken, araçların meşruluğunu pozitif hukuk garanti edebilir. Bu iki ayrı hukuk birindeki eksik diğeriyle tamamlanacak biçimde birleştirilemez. Benjamin bunu şu şekilde dile getirir: "Doğal hukuk ilkeleri, şiddeti belirleyen araçlar hakkında karar veremez, onları olsa olsa dipsiz bir *kazuistikliğe* götürür. Çünkü eğer pozitif hukuk amaçların vazgeçilmezliğine karşı körse, doğal hukuk da araçların tarihsel belirlenmişliğine karşı kördür."¹⁸ Bu yüzden ilgili kabul, ilk bakışta tutarlı gibi görünse de irdelendiğinde onun bir paradoks olduğu ortaya çıkar.

Benjamin'in bu iddiasını daha açık hale getirmek için doğal hukuk-pozitif hukuk ayrımı üzerinde durmakta yarar vardır. Doğal hukuk kuramına göre insan değişmez nitelikte olan hukuku hazır olarak bulur ve ona aklıyla erişir. Bu kuram hukuku ahlak ve Tanrıyla ilişkilendirir. Doğal hukuk kuramına göre hukukun doğa ile uyumlu evrensel ahlaki değerleri içerdiğini belirten Raymond Wacks doğal hukukun Roma hukukçusu Cicero tarafından belirlenen üç unsurunun evrensellik, değişmezlik ve ebedilik oldu-

¹⁷ Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", s. 20.

¹⁸ Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", s. 21.

ğunu aktarır. Cicero'ya göre bu hukukun yazarı, ilan edeni ve uygulayıcısı Tanrıdır.¹⁹ Dolayısıyla doğal hukuk Tanrıyla ilişkisi aracılığıyla adalete dayanır. Pozitif hukuk kuramına göre ise hukuk insan ürünüdür.

Doğal hukukçuların hukukun bir akıl yürütme süreci vasıtasıyla doğadan türeyen önermeler dizisi olduğu iddiasına, hukuki pozitivistler tarafından şiddetle karşı çıkılır. Pozitivism terimi, konulmuş veya belirlenmiş hukuku ifade eden Latince *positum* kelimesinden türemiştir. Hukuki pozitivismin özü, kabaca, herhangi bir kanunun geçerliliğinin objektif olarak doğrulanabilir bir kaynağa kadar takip edilebilir olduğu görüşüdür. Basitçe söylemek gerekirse, hukuki pozitivism, bilimsel pozitivism gibi, –doğal hukukçular tarafından benimsenen– hukukun insanların yaptığı yasalardan bağımsız olarak var olduğu görüşünü reddeder.²⁰

Pozitif hukuk kuramına göre insanların yaptığı yasaların ötesine geçemeyen hukukun adalete ilişkin bir vaadi olamaz. Pozitif kuramın doğal hukukun adalet tanımlarını eleştirdiğini belirten Kemal Gözler bu kurama göre adaletin fizik ötesi bir değer olarak, tanımlanamaz ve bilinemez nitelikte bir kavram olduğunu söyler. Pozitif kurama göre bu niteliği nedeniyle adalet kavramının incelenmesi hukuk biliminin dışında kalır.²¹ Buradan Benjamin'in savunduğu üzere pozitif hukukun adaleti garantilemediği anlaşılmaktadır. Pozitif hukuk sadece kendisine uygun araç ve eylemleri, kendisine uygun olmalarına dayanarak meşru kabul eder. Nesnel bir temele dayanmadığı yönündeki görüşlerin etkisiyle 19. yüzyılda zayıflayan doğal hukukun 20. yüzyılda yeniden doğduğunu ileri süren Wacks bu yeniden doğuşu şöyle açıklar:

Nazi devlet adamlarını yargılayan Nürnberg Savaş Suçları Mahkemeleri doğal hukuk ülkülerini yeniden canlandırmıştır. Bu mahkemelerde, belli eylemlerin, pozitif hukukun hükümlerini ihlal etmese dahi 'insanlığa karşı suç' teşkil edeceği ilkesi uygulanmıştır.

¹⁹ Raymond Wacks, *Hukuk Felsefesine Kısa Bir Giriş*, Çev. Engin Arıkan, İstanbul: Tekin Yayınevi, 8. Baskı, 2018, s. 38, 39, 171.

R. Wacks'ın aktardığına göre: "Aquinas iddia eder ki doğal hukukun öğretileri bizi bağlar çünkü akılcı varlıklar olarak biz onlar tarafından doğaya yönlendiriliriz; onlar bize iyiyi ve belli özel iyileri gösterir. Dahası, bu ilkeler doğamızdan ötürü bilgimiz dahilindedir." Bkz. Wacks, *Hukuk Felsefesine Kısa Bir Giriş*, s. 40.

Birçok doğal hukuk kuramcısı vardır: "Doğal hukuk yaklaşımının önemli görünümünü Platon; İÖ t.429-347, Aristoteles; İÖ 384-322 ve Cicero'da; İÖ 106-43, bulmak mümkündür; düşünceye sistematik biçimini veren ise, Thomas Aquinas; t.1225-74 olmuştur. Ortaçağda ve Rönesans boyunca, Francisco Suárez; 1548-1617, Hugo Grotius; 1583-1645, Samuel Pufendorf; 1632-94, John Locke; 1632-1704 ve Jean-Jacques Rousseau; 1712-78 gibi yazarların yapıtlarında doğal hukuk ve doğal hak kuramları, dinî, ahlâkî, hukukî ve siyasi düşüncenin bölünmez parçası olmuştur." Bkz. Brian H. Bix, "Doğal Hukuk: Modern Gelenek", Çev. Ertuğrul Uzun, *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Cilt: 6, Sayı: 2, 2004, s. 291-343.

Hatta Bix'in belirttiğine göre bazı gelişmeler on yedinci ve on sekizinci yüzyıldaki doğal hukuk kuramlarında Tanrı'nın rolünün azaltılmasını gerektirmiştir fakat yine de bu rol tamamen ortadan kaldırılmamıştır. Bkz. Bix, "Doğal Hukuk: Modern Gelenek", s. 291-343.

²⁰ Wacks, *Hukuk Felsefesine Kısa Bir Giriş*, s. 61.

²¹ Kemal Gözler, "Tabii Hukuk ve Hukuki Pozitivizme Göre Adalet Kavramı", *Muhafazakar Düşünce*, Yıl 4, Sayı 15, 2008, s. 77-90.

Hakimler açık bir şekilde doğal hukuk kuramına başvurmamışlardır; ancak kararları, kanunun neyin doğru olduğunun tek belirleyicisi olmak zorunda olmadığı ilkesinin önemli bir kabulünü temsil eder.²²

Söz konusu olay Benjamin'in iddiasını örneklemektedir. Doğal hukuk ve pozitif hukukun uygulanabilir bir birleşimi yoktur.²³ Burada, uygulanmış ve adaletsizliğe götürmüş olan pozitif hukukun meşruiyet kazandırma işlevinin yetersizliği görülmektedir. Diğer taraftan doğal hukuk adil bir amaç sunabilir fakat bu amaca ulaşmanın meşru aracını sunmaz. Örneğin Thomas Hobbes'un savunduğu gibi doğa durumunun bir zorunluluğu olarak kendimizi korumamız gerektiğinin doğal bir yasa olduğunu öne sürebiliriz fakat kendimizi korumanın doğal ve buna bağlı olarak meşru olan belirli bir araçından söz edemeyiz.²⁴ Kısaca adil amaçlar ve meşru araçların birbirini tamamlayacak bir biçimde bütünleşemeyeceği söylenebilir. Mathew Abbot'a göre Benjamin aksiyomatik olarak kendi içlerinde tutarlı iki karşıt konunun birbirine kusursuz ve paradoksal bir simetriyle karşılık gelen kör noktalardan oluştuğunu göstermiştir.²⁵ Böylece adalet ve hukuku birbirine sözde bağlayan kabulün bir dogma olduğu açılmıştır.

Eleştirinin ikinci aşaması hukukun şiddetle ilişkisini açıklamaktır. Bu açıklamaya hukukun dayanaksızlığını temellendirir. Hukuk, meşruiyetini kendisini şiddete karşı konumlandırmasından alır. Halbuki Benjamin'in adaletle bir bağının olmadığını tanımladığı hukuk, şiddeti dışarıda bırakmak yerine içine alarak amaç-arac kavramsal-laştırması üzerinden bir sarmal hareketiyle onu saklar. Burada, yukarıda söz ettiğimiz üç aşamadan ilki olan, sorunun ortaya konuluşu yani hukuk-şiddet sarmalı konusunu açıklayalım: Benjamin her hukuk düzeninde en temel ilişkinin, amaç-arac ilişkisi olduğunu, şiddetin ilk elde amaçlarda değil, sadece araçlar düzleminde aranabileceğini söyler ve şiddetin bir araç olarak kullanılmasının ahlakiliğini sorgular.²⁶ Doğal hukuk böyle bir kullanımı sorun olarak görmez çünkü adil amaçlar için kullanıldığında o da doğaldır. "Şiddetin doğal bir hal olduğuna ilişkin doğal hukuk tezi karşısında, onunla taban tabana zıt, şiddetin tarihsel bir oluşum olduğunu savunan pozitif hukuk tezi yer alır."²⁷ Pozitif hukuk şiddetin tarihsel bir oluşum olduğunu savunduğu için kullanımını

²² Wacks, *Hukuk Felsefesine Kısa Bir Giriş*, s. 49.

²³ Her ne kadar aksi yönde iddialar olsa da aralarındaki temel ayrımlar nedeniyle doğal hukuk ve pozitif hukukun birleşiminden söz etmek zordur. Örneğin: "Doğal hukuk, İngiltere'de 18. Yüzyılda, Sir William Blackstone'un *Commentaries on the Laws of England*'ında; İngiltere'nin Kanunları Üzerine Yorumlar, bir onay damgası almıştır. Blackstone; 1723-1780 büyük eserine, İngiliz hukukunun otoritesini doğal hukuktan elde ettiğini ilan ederek başlar. Ancak her ne kadar pozitif hukukun bu ilahi kaynağına başvursa ve hatta onu doğal hukukla çatışan yürürlükteki kanunları geçersiz hale getirmeye muktedir görse de; onun hukuk anlayışı aslında doğal hukuk kuramı kaynaklı değildir." Bkz. Wacks, *Hukuk Felsefesine Kısa Bir Giriş*, s. 42-43.

²⁴ T. Hobbes ve doğal hukuka ilişkin olarak ayrıntılı bilgi için bkz. Wacks, *Hukuk Felsefesine Kısa Bir Giriş*, s. 44-45.

²⁵ Mathew Abbot, "The Creature Before the Law: Notes on Walter Benjamin's Critique of Violence", *Colloquy text theory critique 16*, Monash University, 2008, s. 80-96.

²⁶ Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", s. 19.

²⁷ Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", s. 20.

meşrulaştırmaya ihtiyacı vardır. Kısacası hukuk şiddeti engellemez sadece tekeline alıp meşrulaştırır.

Benjamin'e göre iki tür şiddet vardır. Bunlar hukuk kurucu ve hukuk koruyucu şiddettir.²⁸ Hukuku koruyan şiddet aslında onu başka bir ele kaptırma endişesiyle koruyucudur. Benjamin hukuk kurmanın iktidar kurmak olduğunu, hukuk kurmanın şiddetin dolaysız tezahür ediş eylemi olduğunu söyler: "Hukuk kurma, şiddetten arınmış, şiddetten bağımsız değildir; şiddete bağlı bir amacı zorunlu biçimde ve içrek olarak, iktidar adı altında hukuk biçiminde ortaya koyar, dar anlamda doğrudan hukuk kurucu şiddete dönüştürür."²⁹

Benjamin hukukun mahiyetinin şiddet olmasının göstergelerinden birinin hukukun bireylerin elindeki şiddetten korkuyor olması olduğunu ileri sürer. Hukuk, bireylerin şiddet kullanmasına izin vermez çünkü meşru olmayan bir şiddet hukuka muhalefet eden, karşı olan bir şiddettir. Hukuk kendisini eş deyişle 'sözde meşru' şiddeti korumak için meşru olmayan şiddeti bastırmalıdır. Benjamin bunu şöyle özetler: "Şiddetin nasıl bir işlevle hukuka karşı haklı olarak bu denli tehdit edici bir nitelik arz ettiği, bu kadar korkutucu olabildiği hususu, şiddetin mevcut hukuk düzeninde bile halen tekamül edebildiği bir alanda aranmalıdır."³⁰

Buraya kadar betimlenen şiddet, mitik şiddettir. Bu şiddet dolaysız bir tezahür edıştır. Bir bakıma şiddet olarak şiddettir. Her şiddet kendi hukukunu kuracağı ve kurduğu hukukta tekamül etmeye devam edeceği için döngü de devam edecektir. Benjamin'in soruna içeriden bir çözüm bulunamayacağı sonucuna varmasının sebebi budur. Benzer her şey, benzerine katılarak düzeni sürdürmekten başka bir işlev görmez. Bu nedenle Benjamin mitik şiddetin tamamen karşıtı olan ilahi şiddete işaret eder ve bu iki şiddetin karşıtı özelliklerini tek tek sıralar:

İlahi şiddetin asli özelliği, her anlamda mitik şiddetin karşıtı olmasıdır. Mitik şiddet hukuk yaratıyorsa, ilahi şiddet hukuku yok eder; ilki sınırlandırır, ikincisi sınırları ortadan kaldırır; mitik şiddet hem yükümlülük, hem de kefareti getirir, ilahi şiddet kefareti ortadan kaldırır; mitik şiddet tehditkardır, ilahi şiddet vurucudur; ilki kanlıdır, ilahi şiddet kan dökmeden öldürücüdür. Mitik şiddetin örneği olan Niobe efsanesinin karşısına Tanrının Korah kabilesine yönelik şiddeti konabilir.³¹

²⁸ Çevirenin dipnotundan: "Benjamin şiddet türlerini *rechtssetzende* ve *rechterhaltende* olmak üzere ikiye ayırıyor. *Setzen* fiili oturtmak, koymak, yerleştirmek, dikmek anlamını; *halten* fiili ise koruma, muhafaza etme, tutma anlamını taşıyor. Kavramların ilki 'hukuk kuran', ikincisi ise 'hukuku koruyan' diye çevrildi." Bkz. Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", s. 25.

²⁹ Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", s. 36.

³⁰ Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", s. 23.

³¹ Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", s. 38.

^{Bu} alıntıya iki açıklama eklemek aydınlatıcı olacaktır. 1. Konu bu noktadan itibaren dallanıp budaklanmakta ve tartışmalı hale gelmektedir. 2. Benjamin soykırımı görmemiştir; fakat ilahi şiddeti anlatırken saydığı özelliklerle soykırımın özellikleri arasında benzerlik vardır. Derrida radikal bir yaklaşım sergileyerek ilahi şiddet ve soykırım arasında bir paralellik kurmuştur.

Sonuç olarak döngüyü kırıp sorunu çözecek olan ilahi şiddettir ve bu Benjamin'e göre çok uzakta değildir: "Mitik hukuk biçimlerinin hakimiyeti altındaki döngünün kırılması sonucunda, hukukun dayandığı ve desteklediği diğer tüm şiddet biçimleriyle birlikte hukuk askıya alınır, nihayet devlet iktidarının ortadan kaldırılmasıyla yeni bir tarihsel çağ başlar."³² Benjamin eleştiri argümanını bu şekilde kurar ve metnini çözümün ilanıyla bitirir. *Eleştirinin* şiddet-tarih ilişkisine bağlandığı yere geçmeden önce bu argümanın zayıf bir noktasına ve aldığı bir eleştiriye değinmek yerinde olacaktır. Benjamin, çözümün ancak hukukun dışından gelebileceğini düşündüğü için bunu hukukun tamamen ortadan kaldırılmasıyla özdeş görür. Bu durumda hukukun ortadan kaldırılmasını gerektirmeyen, bir anlamda hukuku kurtaran, ama yine dışarıdan olan bir çözüm bulunması halinde Benjamin'in tezi çürümüş olacaktır.

Giorgio Agamben'in iddiasına göre Carl Schmitt *olağanüstü hal*'i Benjamin'e cevap olarak öne sürmüştür. *Olağanüstü hal* hem dışarıdandır, hem döngüyü kırar hem de hukuku tamamen ortadan kaldırmaz.³³ Fakat Benjamin'in dediği gibi olağanüstü hal istisna değil bir kural ise bu defa Schmitt'in iddiası çürümüş olur. Benjamin'in argümanının zayıf olduğu düşünülen noktası budur. Benjamin'e yönelik bir başka önemli eleştiri ise Jacques Derrida'dan gelir.

Derrida, hukuku ve iktidarı ilga eden bir yasa sonrası düşüncesine şiddetle itiraz eder. Mesihyanik anarşizmi, hakları söylemin dışına çıkaran belirsiz, karanlık adalet anlayışı nedeniyle eleştirir.³⁴ Benjamin'in düşüncesi hukukun ve iktidarın revizyonunu ya da dönüşümünü değil de tümenden reddini talep etmesi bakımından oldukça radikal görünmektedir. Dolayısıyla Derrida'nın burada bir anarşizm riski görmekte haklı olduğu söylenebilir. Benjamin'in eleştirinin şiddet tarihinin felsefesi, bunun da tarihin felsefesi olduğunu söylediğini belirtmiştik. Bu ifadenin anlamını açığa çıkarmak için Benjamin'in eleştiri kavramından ne anladığına bakmak gerekir. Abbott'un dediği gibi şiddetin eleştirisi sadece bir antinomi üzerine değildir. Benjamin'in argümanı hukuk düzeninin radikal bir yıkımı için yapılan basit bir çağrıdan çok daha inceliklidir.³⁵

Onun eleştiri kavrayışı Alman romantizminin sanat eleştirisi yaklaşımından izler taşır. Düşünür doktora tezini bu yaklaşım üzerine yazmıştır. Ona göre "eleştirel olmak demek, düşünmenin tüm bağların üstüne yükseltilmesi demektir; adeta büyü bir biçimde bağların yanlışlığının kavranmasıyla, hakikatin bilgisi kendiliğinden fırlayıverene kadar."³⁶ Benjamin için eleştiri; üretken, yaratıcı ve hakikati ortaya çıkarıcıdır.

³² Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", s. 41.

³³ Yardımcı, "Walter Benjamin'le Olağanüstü Haller", 10-34.

Schmitt ve Benjamin etkileşiminde kimin kime cevap vermiş olabileceği konusu tartışmalıdır. Benjamin olağanüstü halin istisna değil kural olduğunu VIII. Tez'de ileri sürer.

³⁴ Çelebi, "Sunuş 'Bir Parıltı... Sonra Gece'", s. 15.

³⁵ Mathew Abbot, "The Creature Before the Law: Notes on Walter Benjamin's Critique of Violence", *Colloquy text theory critique* 16, Monash University, 2008, s. 80-96.

³⁶ Walter Benjamin, *Sanatta ve Edebiyatta Eleştiri: Alman Romantizminde Sanat Eleştirisi Kavramı*, Çev. Elçin Gen- Mustafa Tüzel, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010, s. 119.

Onun burada ortaya çıkarmak istediği hakikat, yaşamın kendisidir. Modern toplum insanı yaşamın kendisini yaşamamaktadır.

Faşizm toplumların beklenmedik bir anda karşılaştığı dıştan gelen bir tehlike değildir. Modern toplum yaşamının kendi oluşturucu unsurlarından kaynaklanır. Bu unsurlardan biri yaşamın estetize edilmesidir. Modern toplum insanı yaşamın estetize edilmiş olmasından dolayı kendi üzerinde etkide bulunamaz, yaşamı özgürce biçimlendiremez; çünkü yaşamın kendisini değil bazı odaklarca estetize edilmiş bir kopyasını yaşamaktadır.³⁷

Bu kopya yaşamda insanlık bütün olarak ilerlemez. Eksik, yarım ve sorunlu bir gelişim seyrine kapılmıştır. Bunun nedeni modernizmin tarih anlayışıdır. Bu tarih anlayışı zamanı sadece niceliksel yanıyla algılar. Onun niteliksel yanını görmezden gelir. Michael Löwy'nin sözleriyle;

Benjamin, insanlığın yaşamının yalnızca bir gelişme değil, bir *tamamlanma* süreci şeklinde algılandığı niteliksel bir sonsuz zaman kavrayışıyla (*quaalitative zeitliche Unendlichkeit*) modern ilerleme ideolojisine özgü sonsuz biçimde boş zamanı (*leeren Unendlichkeit der Zeit*) karşı karşıya koyar.³⁸

Faşizm, politikayı da estetize ettiği için o da gerçek bir politika değil, kopya bir politikadır. Gerçek politika gerçek yaşamla koşutluk içindedir. Bu koşutluk Benjamin'in politika tanımında açık olarak görülmektedir. M. Ertan Kardeş, Benjamin'in politika tanımı için çoğunun içinde insan ve tamamlanma kavramı geçen çeviriler önermiştir. Bu çevirilere göre Benjamin'in politika tanımı insanlığın tamamlanmasıdır.³⁹ Eleştirinin tarihe bağlandığı yer tam da burasıdır. Benjamin'e göre bu karanlık tablonun sorumlusu mevcut tarih anlayışıdır.

Benjamin'in *Yeni Tarih Anlayışı*

Benjamin'in tarih anlayışı mevcut tarih anlayışına karşıt olarak konumlandığı için önce yukarıda söz ettiğimiz aşamalardan ikincisi olan, sorunun nedeninin analizi yani mevcut tarih anlayışının eleştirisi üzerinde duralım: Benjamin'in *Tezler*'de mevcut tarih anlayışının, bir anlamda historisizm eleştirisinin çerçevesini ana hatlarıyla çizdiği söylenebilir.⁴⁰ Benjamin'in eleştirdiği tarih, galiplerin, eş deyişle ezenlerin bakış açısına göre belirlenmiş, onlarla duygudaş, ilerleme tasarımı dayanan, homojen bir zaman anlayışı içeren, ezeli ve edebi bir geçmiş sunan, sürekliliği benimsemiş bir

³⁷ Ünsal Oskay, "Walter Benjamin Üzerine", *Estetize Edilmiş Yaşam*, İstanbul: Der Yayınevi, 1995, s. 49. Konunun ahlakla bağlantısı burada ortaya çıkmaktadır. Kendi üzerinde etkide bulunamayan, yaşamı özgürce biçimlendiremeyen insanlardan oluşan bir toplumda ahlaki kararlardan söz edilemez.

³⁸ Löwy, *Walter Benjamin: Yangın Alarmı*, s. 9, 10.

³⁹ M. Ertan Kardeş, "Walter Benjamin'in Politik Felsefesine Dair Öğeler", *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi*, Derleyen, M. Ertan Kardeş, İstanbul: İthaki Yayınları, 2017, s. 31.

⁴⁰ Geleneksel tarih anlayışı *historisizme*, bir diğer adıyla söylemek gerekirse *tarihsicilik*'e dayanır. Bu anlayışa göre tarih bir zorunluluklar alanıdır ve insanın tarihe müdahale etme olanağı kısıtlıdır.

tarihtir. Benjamin bu özellikleri nedeniyle şiddete yataklık ettiğini iddia ettiği mevcut tarih anlayışının karşısına yeni bir tarih anlayışı koyar. Bu tarih galiplerin değil, ezilenlerin tarihidir. İlerleme tasarımı reddeden ve sürekliliğe karşı çıkan Benjamin'in tarih anlayışı donmuş bir geçmiş yerine şimdiyle etkileşim içinde bir geçmiş sunar ve heterojen bir zaman anlayışı içerir. Benjamin VII. Tezde;

Historisist tarihçinin galip gelenle duygudaş olduğunu, hükmedenlerin hepsinin de kendilerinden önce galip gelmiş olanların mirasçısı olduğunu, bu nedenle galiple duygudaşlığın daima hükmedenlerin, işine yaradığını söyler. Ona göre bu ana kadar galip gelenler, bugün hükmedenlerin altta kalanları çiğneyerek ilerlediği zafer alayında yerini alırlar. Kültürel zenginlik denen ganimetler alayla birlikte taşınır. Oysa bu kültürel zenginlikler dehşet duygusuna kapılmadan düşünilemeyecek bir kökene sahiptir. Varlıklarını sadece onları yaratan büyük dehaların çabalarına değil, aynı zamanda o çağda yaşamış adı sanı bilinmeyen insanların katlandıkları külfetlere borçludurlar. Hiçbir kültür ürünü yoktur ki, aynı zamanda bir barbarlık belgesi olmasın.⁴¹

Mevcut tarih anlayışının bu özelliğinin şiddetle bağı oldukça açıktır. Bu özellik büyük anlatıların bir özelliğidir. Büyük anlatılar olup bitenin gücünün zayıfı, ona üstünlük sağlayarak yok saydığı bir silsile olmasının üstünü sözde kazanımların yüceltilerek öne çıkarılmasıyla örterler. Löwy'ye göre:

İbrani kölelerce inşa edilen Mısır piramitleri ve III. Napolyon döneminde yenilen işçiler tarafından yapılan Opera binası, kültür ve barbarlık arasındaki diyalektiğin birer yansımasıdır. Zafer taklari hem birer kültür aniti hem de ayrılmaz biçimde savaşı ve katliamı kutsayan birer barbarlık anitidir.⁴²

Benjamin mevcut tarih anlayışını bu anlayışın dayandığı ilerleme tasarımı nedeniyle de eleştirir. Onun ilerlemeye karşı olmasının nedeni kör bir ilerleme inancı hatırına yaşanan her türlü kötü deneyime razı olunmasıdır. İyiye doğru gidiliyor olduğu dogması adeta bütün kötülükleri aklamaktadır. Benjamin VIII. Tezde faşizmin talihini biraz da, hasımlarının ilerleme adına onu tarihsel bir norm gibi görmelerine borçlu olduğunu ifade eder.⁴³ O, ilerleme tasarımına basitçe, sadece sonuçları nedeniyle itiraz etmez. Aynı zamanda bu tasarımın içeriğini oluşturan parçaların dayanaksızlığına vurgu yapar. XIII. Tezde ilerleme anlayışının, ona göre dogmatik olan iddialarının tartışmalı ve eleştiriye açık olduğunu söyler.

İlerleme tasarımı insanlığın kendisinin ilerlediği (sadece bilgi ve yeteneklerinin değil), ilerlemenin sonu olmadığı ve karşı konulamaz bir şey olduğu (kendi dinamiğiyle

⁴¹ Walter Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", *Son Bakışta Aşk*, Çev. Nurdan Gürbilek, İstanbul: Metis Yayınları, 1993, s. 31.

Benjamin tezin devamında tarihsel maddecinin bu durum karşısında kendine biçtiği görevin tarihin havını tersine taramak olduğunu söyler. Bunun ne anlama ileriki satırlarda açıklanacaktır.

⁴² Löwy, *Walter Benjamin: Yangın Alarmı*, s. 64.

⁴³ Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", s. 31.

Benjamin'in tezin devamında önerdiği üzere buna karşı yapılacak olan şey politikacıların inatla bağlı kaldıkları bu anlayışla her türlü ilişkisini kesen bir tarih anlayışına ulaşabilmektir.

çizgisel ya da sarmal bir yol izlediği) iddialarından oluşur.⁴⁴ Benjamin'in kendilerine dayanarak bir tasarım oluşturmanın mantıklı olmadığını ileri sürdüğü bu iddiaların hepsinde ortak olan bir özellik vardır. İşte o özellik hepsinin mevcut tarih anlayışının Benjamin tarafından eleştirilen zaman kavrayışına dayanmasıdır.

Düşünürün sözleriyle ifade etmek gerekirse: "Tarihsel ilerleme kavramı, insanlığın homojen ve boş bir zaman içinde durmadan yol aldığı tasavvurundan ayrıştırılamaz. İşte bu tasavvurun eleştirisi, ilerleme kavramının her eleştirisine temel oluşturmak zorundadır."⁴⁵ Eğer insanlık homojen ve boş bir zamanda durmadan yol alıyorsa ve önemli olan yol almaksa o zaman bu yolda yaşananlar önemsizleşir. Ezilenler ve onların yaşadıkları görmezden gelinir. Bundan dolayı mevcut tarih anlayışı bu özelliği nedeniyle de şiddetin onaylayıcısıdır. Durmadan yol almak süreklilik demektir. Süreklilik gereğince insan edilgin olarak bir akışa kapılıp gider. Bu da insanın mevcut gerçekliğe boyun eğmesi anlamına gelir. Benjamin'e göre:

Kuramsal donanımdan yoksun olan historisizmin yöntemi basit bir toplama işleminden ibarettir. Historisizm, homojen ve boş zamanı doldurabilmek için olgu yığınları devşirir. Buna karşılık, maddeci tarih yazımı kurucu bir ilkeye dayanır. Düşünme sadece düşüncelerin akıp gitmesi değil, aynı zamanda akışın durdurulup düşüncelere el konmasıdır.⁴⁶

Mevcut tarih anlayışı bakışını henüz gerçekleşmemiş bir geleceğe çevirmiştir. Sürekli bir akışla sözde bu geleceğe doğru gidilmektedir. Bu eğiliminden dolayı geçmiş onun için tüketilmiştir. Donmuş bir geçmiş düşüncesi geçmişe itilmiş olan ezilenler için artık yapılacak bir şey olmaması anlamına geldiği gibi geleceğe yönelmiş bakış yüzünden şimdiyi geçmişle aynı kaderi paylaşmaya mahkum eder. Buna karşılık Benjamin geleceğe değil geçmişe odaklanır. Geçmiş ona göre ezeli ve edebi değildir, şimdi ile diyalektik bir ilişki içindedir. Benjamin olup bitenin mesiyani bir müdahaleyle durdurulmasından, baskı altındaki geçmiş uğruna verilen devrimci bir mücadele için bir başarı imkanından söz eder.⁴⁷ Bu başarı tarihin çizgisel olarak sözde ilerlediği bu akışını dikine bir hareketle kesmekle gerçekleşecektir. Burada sözü geçen "mesiyani müdahale" ile kurtuluş kavramı ima edilmektedir. Bu açıklamaların ardından daha önce söz ettiğimiz üçüncü aşama olan, çözümün ortaya konuluşu ve nasıl gerçekleşeceği yani yeni tarih anlayışı konusuna eğilebiliriz: Benjamin'in kurtuluşu sağlayacağını öne sürdüğü yeni tarih anlayışının tarihsel materyalizm ve teoloji iş birliğinden doğduğunu belirtmiştik. Bu iş birliği, bakışını geleceğe değil geçmişle ilişkili olan şimdiye yöneltmiştir çünkü kurtuluşun zamanı "şimdi"dir. Benjamin

⁴⁴ Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", s. 33.

⁴⁵ Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", s. 33.

Homojen ve boş zaman anlayışında tek tek tarihsel olayların bir önemi yoktur. Onların hepsinin statüsü eşittir. Bu statü, temelde ilerlemeye hizmet eder. Benjamin bu zaman anlayışının karşısına tek tek olaylara önem veren heterojen bir zaman anlayışı koyar. Bu zaman anlayışı mesiyani zamandır.

⁴⁶ Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", s. 35.

Benjamin XVI. Tezde tarihsel maddecinin sürekliliği parçalaması gerektiği üzerinde durur.

⁴⁷ Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", s. 35.

XVIII. Tezde “Mesihyanik zamanın bir modeli olarak, tüm insanlık tarihini muazzam bir kısaltmayla içinde taşıyan şimdi’nin zamanı, tamı tamına insanlık tarihinin evrendeki yerine denk düşer”⁴⁸ der. Ona göre zamanın her saniyesi Mesih’in açıp girebileceği dar bir kapıdır.⁴⁹ Burada, şimdi’nin zamanında kurtuluşu sağlayacak olan ortaklığa biraz daha yaklaşılması gerekir.

Bunun için tarihsel materyalizmin ve teolojinin Benjamin için ne anlama geldiğine sırayla bakılabilir. Tiedemann, *Pasajlar* için yazdığı giriş yazısında bu esere ilişkin olarak şöyle söyler:

Benjamin, Pasajlar Yapıtı’yla aydınlatmayı düşündüğü “tarihsel materyalizmin odak noktası” niteliğindeki sorunu şöyle özetliyordu: Daha yüksek bir düzeyde somutluğu, Marksist yöntemin gerçekleştirilmesiyle birleştirmek, hangi yolla mümkün olabilir? Bu yolun ilk aşaması, kurgu (montaj) ilkesini tarihe dahil etmek olacaktır. Başka deyişle, büyük yapılar, çok somut biçimde üretilmiş küçük yapı öğelerinden oluşturulacaktır. Tek tek öğelerin çözülmesiyle, olayın bütününe kristali ortaya çıkarılacaktır.⁵⁰

Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere Benjamin’in tarihsel materyalizmi, etkilendiği ama olduğu gibi benimsemediği materyalizmden farklıdır. Bu farklılığın en açık göstergesi Benjamin’in ilerleme karşıtlığıdır. Stefan Gandler onun ilerleme karşıtı bir tarihsel materyalist oluşunun çelişkisini aşmaya yarayacak bir yorum yapar. Bu yorum şu şekilde aktarılabilir: Gandler’e göre Karl Marx’ın gösterdiği gibi, kapitalist ekonominin dayandığı *zaman* kavramı doğrusal ve değişmez olmak zorundadır. Bu kavram hüküm süren ideoloji için kutsal ve dokunulmazdır çünkü farklı insanların farklı emeklerini karşılaştırılabilir kılar.⁵¹ Eğer zaman burada betimlendiği gibi içi boş olan ve niteliklerine bakılmaksızın emekleri ölçen bir şey ise var olan düzen dört bir yanı kuşattığı için bu düzenden çıkış olmayacaktır. Fakat Gandler, Benjamin’in Marx’ın hazırladığı kuramsal zeminde büyük bir keşif gerçekleştirdiğini ileri sürer.

Benjamin’in teolojinin bazı yöntemlerinin de yardımıyla gerçekleştirdiği bu keşif tamamen maddecidir; çünkü zamanın doğrusal, muntazam ve belirlenmiş bir yöne sahip haliyle, herhangi bir maddeci özü temel almayan ideolojik bir yapı olduğu bilgisinden yola çıkar. O, görünürde hiç kurtuluş yolu bulunmayan siyasi-ekonomik-sosyal

⁴⁸ Benjamin, “Tarih Kavramı Üzerine”, s. 35.

⁴⁹ Daha önce mesihyanizmin “kurtuluş” kavramına işaret edecek biçimde kullanıldığı belirtilmişti. Bu nedenle buradaki Mesih kurtuluşu gerçekleştirecek olan olarak anlaşılmalıdır. Benjamin’in Mesih kavramını kime ya da neye atfen kullandığı konusu oldukça tartışmalıdır. Bazılarına göre Mesih proletaryadır. Bazılarına göre ise yeni kuşaklardır.

⁵⁰ Rolf Tiedemann, “‘Pasajlar Yapıtı’na Giriş”, *Pasajlar*, Çev. Ahmet Cemal, İstanbul: YKY, 1993, s. 11, 12.

Benjamin’in yöntemi altyapı-üstü yapı ve diyalektik kapsamında Adorno tarafından eleştirilmiştir. Fakat her ne kadar anlaşılması zor olsa da Benjamin’in materyalizminde halihazırda bulunan eleştiriye açık yönleri aşmak uğruna bu yöntemi geliştirmeye çalıştığı savunulabilir.

⁵¹ Stefan Gandler, “Tarih Meleği Neden Geriye Bakıyor?”, *Cogito*, İstanbul: YKY, Sayı 52, 2007, s. 161-181.

sistemden kurtuluş yoludur; bir Mesihin gelip kurtarmasını gerektirmez yani klasik anlamda, toplumun *dışından* gelecek bir kurtuluşa ihtiyacı yoktur.⁵²

Gandler'in bu yorumuna dayanarak Benjamin'in materyalizmden ilerlemeyi tasfiye etme girişiminde bulunduğu sonucunu çıkarabiliriz. İlerleme tasfiye edilirse yeni bir tarih anlayışı gelebilir ve böylece kurtuluşun yolu açılır. Benjamin'in söz ettiği daha yüksek somutluk ibaresi materyalizmin idealist öğelerden ayıklanmasına işaret ediyor olabilir.

İkinci bileşene, teolojiye bakacak olursak Löwy'ye göre teoloji, Benjamin için iki temel kavrama göndermede bulunur: Hatırlama (*Eingedenken*) ve mesihanik kefarete (*Erlösung*). Her ikisi de tezlerin inşa edeceği yeni "tarih kavramı"nın başlıca unsurlarıdır.⁵³ Hatırlama; geçmişin kurtarılmasının yoludur. Kolektif bilinçdışı aracılığıyla gerçekleşen hatırlama geçmişe erişmeyi sağlar.⁵⁴ Geçmiş kuşakların yeni kuşak üzerinde bir hakkı vardır. Kefaret bir anlamda bu hakkın ödenmesidir; ama hatırlama kefarete için yeterli değildir.

Kefaretin gerçekleşebilmesi için mağlup kuşakların ısrarının, yıkımının onarımı –İbranice'de *tikkun* – ve uğruna mücadele ettikleri ve yenilgiye uğradıkları amaçların yerine getirilmesi gerekmektedir.⁵⁵ Bu amacı yerine getirmek şimdiki kuşağı da kurtaracaktır çünkü bu amaçla tarihin havı tersine taranacak ve ezenlerin tarihi son bulacaktır. Benjamin'in tarih anlayışının materyalizm ve teolojiyi birleştiriyor olması onun bir yanıyla profana bağlıyken bir yanıyla profanın dışına taşıdığını gösterir. Profan onda adeta profanlığından bir şey kaybetmeden teolojiye bulaşır; hatta teoloji bağlantısıyla anlam kazanır. Uwe Steiner ve Colin Sample, politika görüşünün merkezinde profan düzene ait bir mutluluğun olduğunu söyledikleri Benjamin'in geleneksel zihin-beden ayırımından farklı bir zihin-beden ayırımı yaptığını ileri sürerler. Alman diline özgür bir ayırımla Benjamin'e göre insan *Leib*'iyle insanlığa, *Körper*'iyle tanrıya aittir.⁵⁶ *Körper* vücudun nesne olan kısmına ya da bir anlamda cesete karşılık gelirken *Leib* yaşayan bedendir. Bu ayırımı Türkçede anlamlandırmak zor olsa da buradan Benjamin'in insanın tanrıya ait bir yanı olduğunu düşündüğü çıkarılabilir. Benjamin'in politika tanımının

⁵² Gandler *Tezler*'in Marx'ın materyalizmini radikalleştirme girişimi olduğu görüşündedir. Benjamin'in tarih anlayışı farklı ekollerce farklı yorumlanmıştır. Bu yorum materyalist olan ekole dahil edilebilir. Bkz. Gandler, "Tarih Meleği Neden Geriye Bakıyor?", s. 161-181.

⁵³ Löwy, *Walter Benjamin: Yangın Alarmı*, s. 34.

⁵⁴ Mesihanizmle ilişki içinde düşünüldüğünde hatırlama kavramı İsa Mesih'in ölülerini diriltme mucizesini akla getirir. Hatırlama, çoktan ölmüş olan insanların olduğu geçmişe erişmenin bir yoluysa, bu ölülerle iletişim anlamına gelir. Hatırlamanın kolektif bilinçdışı yardımıyla olması ise onu metafiziksel boyuttan fizik boyuta taşır. Öyle ki; kolektif bilinçdışı bir C. G. Jung kavramıdır. Benjamin'in geçmiş ve şimdi arasında hala yaşamakta olan bir bağ olduğunu düşünmesine paralel olarak kolektif bilinçdışı atalarımızdan bize miras kalmıştır. Jung kolektif bilinçdışının dünyayı değiştiren ve tarihi yapan güç olduğunu savunur.

⁵⁵ Löwy, *Walter Benjamin: Yangın Alarmı*, s. 37.

⁵⁶ Uwe Steiner - Colin Sample, "Walter Benjamin's Concept of Political", *New German Critique*, No. 83, Special Issue on Walter Benjamin, 2001, s. 43-88.

“insanlığın tamamlanması” olduğunu ve kurtuluşun geçmişle birlikte olacağını hesaba katarsak profan düzene ait mutluluğun teolojiyle bağlantılı olduğu düşünülebilir.

Anlaşıldığı üzere Benjamin'in görüşünde teoloji, bir anlamda aksiyomatik bir işlev görür. Daha açık bir ifadeyle; kurtuluş/devrim sürecine doğrudan dahil olmayan bu süreci olanaklı hale getiren düşünsel zeminin temellendirilmesinde kullanılır. Benjamin'de teolojinin bir amaç değil sonuç olması onun bu eğilimine seküler ağırlıklı bir yorum getirilmesinin yanı sıra Mesih'e bu dünyanın kavramlarıyla bir kimlik kazandırma çabasını da güdülemiştir. Benjamin *Tezler*'de “Mesih sadece kurtarıcı olarak değil, aynı zamanda Deccal'e boyun eğdirmek üzere gelir.”⁵⁷ ifadesini kullanır. Bu metaforik anlatımdaki Mesih'in proletaryaya, Deccal'in ise egemen sınıfa karşılık geldiği düşünülmüştür. Bu fikri paylaşımlardan biri olan B. Dellaloğlu: “Marksist gelenekte bu terminolojiyi ilk kullanan Benjamin değil; György Lukacs, 1917'den hemen sonra yazdığı bir makalesinde ‘Mesih-sınıf proletarya’ terimini kullanıyor. Benjamin'i tetikleyen Lukacs olabilir bu manada”⁵⁸ der. Yine Benjamin'in *Tezler*'de yer verdiği: “Bizimle geçmiş kuşaklar arasında gizli bir anlaşma var. Bu dünyada bekleniyorduk biz. Daha önceki her kuşak gibi biz de zayıf bir Mesihanik güçle donatılmışız, geçmişin üstünde hak iddia ettiği bir güç...”⁵⁹ biçimindeki ifadelerden hareketle Mesih'in şimdiki kuşaklar olduğu yorumu yapılmıştır. Bu yorumu destekleyenlerden biri de Gandler'dir. Ona göre her kuşağa verilmiş olan zayıf Mesih gücü, farklı zaman kavrayışından eş deyişle geçmişin genelde kabul ettiğimizden çok farklı bir şekilde şimdiki zamanda mevcut olduğu bilgisinden yola çıkarak keskinleşir. Benjamin'de geçmiş nesillerin umudunun yönlendiği kişi *bizden* başkası değildir.⁶⁰ Kurtarıcı, çekirdeğinde farklı bir zaman kavrayışı olan, yeni bir tarih anlayışına sahip bir kuşak olabilir.

Nami Başer'in Benjamin'in Mesihçiliğine ilişkin yorumu, kurtarıcının doğrudan zaman olabileceği ihtimalini düşündürür. Mesih'in İbranicede kurtarıcı anlamına geldiğini ve Benjamin'in Yahudilerin bu konudaki anlayışını paylaşarak insan kılığında bir kurtarıcı beklemediğini, kurtarıcı olmadan kurtarıcılığın bir anlamda zaman felsefesi olduğunu söyleyen Başer'e göre Benjamin de bunu böyle kabul etmiş olabilir.⁶¹ Başer söz ettiği kurtarıcılığın zaman felsefesi olmasını şöyle açıklar: “Aslında kurtarıcı Tanrıdır ve her an sürekli olarak kendisini bir vahiy içerisinde ele verir. Ona göre belki Benjamin de bu düşüncüyü benimsemiş olabilir. Kurtarıcılık ancak memnun olunmayan bir şimdiki politikaya karşı bir ayaklanmadır.”⁶² Klasik Mesih anlayışında anlatılan, Mesih'in gökten inerek geldiğidir. Başer'in zamana ilişkin anlatılanlardan aktardıkları göz önüne alınırsa Mesih ve zaman arasında doğrudan bir yakınlık kurulabilir.

⁵⁷ Benjamin, “Tarih Kavramı Üzerine”, s. 23.

⁵⁸ Dellaloğlu, “Walter Benjamin ve Politik Teoloji” s. 55.

⁵⁹ Benjamin, “Tarih Kavramı Üzerine”, s. 23.

⁶⁰ Gandler, “Tarih Meleği Neden Geriye Bakıyor?”, s. 163.

⁶¹ Nami Başer, “Walter Benjamin'in Mesihsiz Mesihçiliği”, *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi*, Derleyen, M. Ertan Kardeş, İstanbul: İthaki Yayınları, 2017, s. 16, 18.

⁶² Başer, “Walter Benjamin'in Mesihsiz Mesihçiliği”, s. 18.

Yahudiler çöllerde çok beklemiştir ve Tanrı onlara gökten bir nimet demek olan zamanı indirmiştir. Zaman birden bire tepeden, hiç beklenmedik bir anda dikey olarak düşmüştür.⁶³ Daha önce değinildiği üzere Benjamin de çizgisel zamanı dikey olarak kesmekten söz eder. Bu nedenlerden dolayı Benjamin'in Yahudilerin Mesih anlayışından etkilenmiş olduğu söylenebilir. Bütün bunlardan anlaşılan Benjamin'in teolojik eğiliminin yoğun bir mistik boyutu olmadığıdır. Dellaloğlu Benjamin'in *Tezler* için "Benim metnimin Kabala'yla olan ilişkisi kağıt ile mürekkep gibidir."⁶⁴ dediğini ileri sürer. Bu cümle Benjamin'in kendi teolojik eğilimine ilişkin düşüncesini açıklayan bir cümle olması bakımından önemlidir. Fakat aynı zamanda bir teşbih olduğu için yoruma açıktır. Sami Khatib, Benjamin'deki Mesih tasvirinin materyalist bir yaklaşımla okunmasını dökülen mürekkebe benzetir ve: "Ancak, bu mürekkebin dökülmesi bozuk bir iz bırakır eş deyişle Mesihsiz Mesianizm. Yazısı neredeyse görünmez ve ters yazılmış olsa da, okunaksız olanı deşifre edebilir, okunaklı olanı akışkan hale getirebiliriz"⁶⁵ der. Eş deyişle Mesihsiz Mesianizm farklı okumalara açıktır.

Benjamin'in şiddet sorununun çözümüne tarih anlayışında yapılacak bir devrimle ulaşılabileceğini öne sürdüğü belirtilmişti. Terry Eagleton: 'Faşizm, Benjamin'in Brecht'le olan sohbetlerinde bahsini ettiği 'tarihsiz çağ'dır. Eğer faşizm tarihi kendi suretinde yeniden yazarak silip atıyorsa, tarihsel materyalizm de devrimci geçerliliğiyle kurtarmak için yeniden yazar.'⁶⁶ der. Benjamin bir düş olduğunu ileri sürdüğü 19. yüzyılın tarihini yeniden yazmak niyetindeydi.⁶⁷ Bu anlamda *Pasajlar* adlı eseri onun yönteminin pratiği olarak görülebilir çünkü Benjamin bu eserde yöntemini bizzat uygulamak istemiştir. Tiedemann'a göre; *Pasajlar* eğer bitirilebilseydi, 19. yüzyıla ait materyalist bir tarih felsefesi niteliğinde olacaktı.⁶⁸ Benjamin'in tarihi yeniden yazma girişiminin odağındaki devrimci kavramlar ele alınmadan önce onun 19. yüzyıla neden düş dediği ve bu yüzyılın, düş olmasıyla ilişkili bazı özellikleri açıklanmalıdır.

Kapitalist üretim koşullarının egemenliği altındaki tarihin, düş gören bireyin bilinçsiz eylemiyle benzeştiği nokta, bu tarihin insanlar tarafından, ama bilinçten ve plandan yoksun, sanki düşteymişçesine yapılmasıdır. Bu yüzyılın nesneler dünyası da düşünmüş nesnelerden oluşmuş gibidir.⁶⁹ 19. yüzyıl bir düştür çünkü fantazmagoriyle karakterize olur. Marx'ın meta fetişizmi kavramına karşılık geldiği söylenebilecek olan fantazmagori; kapitalizmin etkisiyle nesnenin fetişleşerek eş deyişle bir anlamda

⁶³ Başer, "Walter Benjamin'in Mesihsiz Mesihçiliği", s. 21.

⁶⁴ Dellaloğlu, "Walter Benjamin ve Politik Teoloji", s. 56.

⁶⁵ Sami Khatib, "The Messianic Without Messianism; Walter Benjamin's Materialist Theology", *Anthropology & Materialism A Journal of Social Research*, Berlin, 2013, s. 2-15.

⁶⁶ Terry Eagleton, *Walter Benjamin ya da Bir Devrimci Eleştiriye Doğru*, Çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2013, s. 76, 77.

⁶⁷ Benjamin'e göre 19. yüzyıl, uyanılması gereken bir düştür: etkisi kırılmadığı sürece bugünün üzerinde baskısını duyuracak olan bir karabasandır. Bkz. Tiedemann, "Pasajlar Yapıtı'na Giriş", s. 18.

⁶⁸ Tiedemann, "Pasajlar Yapıtı'na Giriş," s. 10.

⁶⁹ Tiedemann, "Pasajlar Yapıtı'na Giriş," s. 15.

yabancılaşarak hayali bir görünüme bürünmesinin ifadesidir.⁷⁰ Bu yüzyılın nesneleri birer düştür çünkü *aura*'larını yitirdikleri için hayali bir görünüme sahiptirler. Hale, aydınlık ya da parıltı da denebilecek olan *aura* nesneye özgünlüğünü verir. Nesne sahip olduğu *aura* ile geleneğin dokusu içinde konumlanır. Nesnenin geleneğin dokusu içinde konumlanması şimdiliğe, buradallığa, gerçekliğe karşılık gelir.⁷¹ Sonuç olarak *aura*'sız bir nesne düşsel bir nesnedir.

Böylece 19. yüzyılın düş olmasıyla kastedilen iki özelliği; fantazmagorik bir karakterde olması ve nesnelerinin *aura*'dan yoksunluğu olarak belirlenmiş olur. Bu özellikler üçüncü ve en kritik öneme sahip özelliği doğurur. Düşsel bir ortamın düşsel nesneleri arasında gerçek bir deneyim söz konusu olamaz. Deneyim, geçmişe ulaşabileceğinin göstergesidir. Bu nedenle geçmişe ulaşmayı sağlamayan deneyim özelliğini kaybetmiş bir deneyimdir.

19. yüzyılın üçüncü özelliği, Engin Ümer'in de belirttiği gibi, bu yüzyılda ciddi bir deneyim kaybı yaşanmış olmasıdır. Bu kayıp, deneyimin otantik benliğini besleyen bilme ve anlama yetilerinin başkalaşması ve deneyimin aktarılamaz hale gelmesiyle gerçekleşmiştir. Oysa Benjamin deneyimin dünyayı dönüştürücü, devrimci gücünün farkındadır.⁷² O, tarihi, kaybolan deneyimi kurtararak yeniden yazabileceğini düşünür. Bu nedenle deneyim kavramı, Benjamin'in devrimci kavramları arasında anahtar role sahip olandır. İmge, mimesis, alegori, zaman, hafıza ve hatırlama gibi diğer kavramlar deneyimin kurtarılması amacına hizmet ederler. Benjamin'in bu amaca ulaşmaya yönelik tasarımını açıklamaya onun deneyim anlayışını ele alarak başlayabiliriz.

Benjamin deneyim (*Erfahrung*) ve yaşantı (*Erlebnis*) arasındaki ayrımı önemser.⁷³

⁷⁰ Meta fetişizmi en basit anlatımıyla; metanın değişim değerinin kullanım değerinin önüne geçmesiyle ortaya çıkar. Değişim değeri metaya yabancı, hayali bir değer olarak metayı fetişleştirir. Marx *Kapital*'de meta fetişizmini şöyle açıklar: Din dünyasında nasıl insan kafasının ürünleri kendilerine özgü hayatları olan, kendi aralarında ve insanlarla ilişki halindeki bağımsız biçimler gibi görünüyorsa insan elinin ürünleri olan metalar dünyasında da bu böyledir. Emek ürünleri metalar olarak üretilmeye başlar başlamaz onlara yapışan ve dolayısıyla da meta üretiminden ayrılmaz olan bu şeye fetişizm adını veriyorum. Bkz. Karl Marx, *Kapital 1*, Çev. Mehmet Selik-Nail Satlıgan, İstanbul: Yordam Kitap, 7. Basım, 2015, s. 82,83.

⁷¹ Bilgen A. Sevim, "Walter Benjamin'in Kavramlarıyla Kültür Endüstrisi: 'Aura', 'Öykü Anlatıcısı', ve 'Flaneur'", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Sayı 3/11, 2010, s. 509-516. Sevim burada *aura*'yı sanat yapıtı özelinde betimlemiştir fakat onun da çalışmasının ilerleyen satırlarında belirttiği gibi *aura* yitimi sadece sanat yapıtıyla ilişkili değildir.

⁷² Engin Ümer, "Walter Benjamin'de Tipler, İmge ve Deneyim", *SineFilozofi Dergisi*, Cilt 2, Sayı 4, 2017, s. 25-55.

B. Yıldırım deneyimin tüm düşünce ürünleriyle aktarılan temel bir 'görme biçimi' olduğunu ve aktararak gelenekleştirdiğini, toplumsal kalıcılık kazandığını dile getirir. Aktarılan tek tek yaşantılar değil, yaşantılar üzerinden sunulan, belirleyici bir bütün olarak deneyimdir. Berna Yıldırım, "Walter Benjamin'de 'Deneyim' Kavramı", *FLSF*, Sayı 3, 2007, s. 55-66.

⁷³ Walter Benjamin, "Baudelaire'de Bazı Motifler Üzerine", *Son Bakışta Aşk*, Çev. Nurdan Gürbilek, İstanbul: Metis Yayınları, 1993, s. 79.

B. Yıldırım da Benjamin'in yaptığı bu ayrıma değinir. Bkz. Yıldırım, "Walter Benjamin'de 'Deneyim' Kavramı", s. 55-66.

Her iki kavram da deneyim sözcüğünün gündelik dildeki karşılığı ile belli ölçüde örtüşüyor olsa da *Erfahrung* sürmekte olan, tamamlanmamış bir deneyime karşılık gelirken *Erlebnis* tamamlanmış bir deneyim anlamındadır; yaşanmış olandan geriye kalan deneyimdir. Benjamin'in deneyim anlayışı *Erfahrung*'u temel alır. Ona göre;

Deneyim, yaşantıya göre bilincin daha temel, daha derin bir katmanında varlığını sürdüren, bu nedenle de daha etkin, daha belirleyici olan, gayri iradi anımsamayla bir ucundan bir ucuna gidilebilen bir bütünlüktür. Yaşantı günlük yaşamdaki izlenim ve uyarıların bilince mal olmuş etkileriyle biçimlenirken, deneyim izlenim ve uyarıların bilinçdışındaki tortusuyla, daha önemlisi gelenek aktarımıyla oluşur.⁷⁴

Benjamin'de deneyim bilinçten bilinçdışına, şimdiden geçmişe, bireyselden kolektife uzanan bir alanla ilişkilidir. Bu nedenle Benjamin deneyim anlayışını ortaya koyarken bu alanı bir bütün oluşturacak biçimde bir arada tutabilmek için hafıza kavramından ve bu alanda hareket etmeyi sağlayan hatırlama kavramından da yararlanır. Hafıza bir bakıma geleneğin bir boyutudur çünkü deneyim aktarımının ortamıdır.

Benjamin'e göre deneyim hem kolektif hem de özel yaşamda bir gelenek işidir. Anılarda sıkı sıkı saptanmış tek tek durumlardan çok, biriktirilmiş, çoğu kez bilincine varılmamış, ancak hafızada birbiriyle kaynaşmış verilerden oluşur.⁷⁵ Deneyimin bir gelenek işi olması onun sadece geçmişe ya da sadece şimdiye ait olmayıp geçmiş ve gelecek arasındaki diyalektik ilişkiye paralel bir konuma sahip olduğu anlamına gelir. Deneyimin, çoğu kez bilincine varılmamış ve hafızada birbiriyle kaynaşmış verilerden oluşuyor olması ise geçmişe ait bazı verilerin henüz deneyime dönüşmemiş olabileceğini düşündürür. Bu da deneyimin son haline ulaşmış, tamamlanmış bir yapıya sahip olmadığını gösterir. Bütün bunlardan geçmişin hem erişilemez olmadığı hem de şimdi ile organik bir bağı olduğu sonucu çıkarılabilir. "Tek tek yaşantıların ayrılaşmışlığı, belirliliği, durağanlığı, sabitlenmişliği deneyimde yoktur; deneyim tek tek deneyimlerin toplamı değildir, birbiriyle kaynaşmış verilerin oluşturduğu, yeni verilerle birlikte baştanbaşa değişebilen bir bütündür."⁷⁶

Erişilebilir ve şimdi ile arasında organik bir bağ olan geçmiş kavrayışı Benjamin'in deneyim anlayışının kritik unsurlarından biridir çünkü geçmiş ancak bu özellikleri aracılığıyla kurtarılabilir. Bu özellikleri taşıyan bir geçmişli olanaklı hale getirerek Benjamin'in deneyim anlayışını tamamlayan bir diğer unsur da onun zaman kavrayışıdır.

⁷⁴ Yıldırım, "Walter Benjamin'de 'Deneyim' Kavramı", s. 55-66.

⁷⁵ Benjamin, "Baudelaire'de Bazı Motifler Üzerine", s. 79.

⁷⁶ Yıldırım, "Walter Benjamin'de 'Deneyim' Kavramı", s. 55-66.

Yıldırım'a göre Benjamin Freud'un kuramından bilinç-bilinçdışı ayrımını "edebileştirerek" devşirmiş ve yaşantı-deneyim ayrımını açıklamakta kullanmıştır. Fakat Freud'tan farklı olarak Benjamin, bilinçdışını öncelikle *topluma* özgü bir şey olarak tasarlamıştır; o kolektif bilinç ile kolektif bilinçdışından söz eder. Benjamin kişideki bilinçle bilinçdışının toplumsal bilinç ve bilinçdışına sıkı sıkıya bağımlı olduğunu, ikincilerin birincileri belirlediğini düşünür. Bkz. Yıldırım, "Walter Benjamin'de 'Deneyim' Kavramı", s. 55-66.

Benjamin, Kronos'u değil, ilahi düzlemde mesiyani zaman dediği doldurulmuş zamanı eş deyişle kurtuluşa işaret eden Kairos'u benimser. Kairos; geçmiş, şimdi ve geleceğin birlikte var olması demektir.⁷⁷ Benjamin'e göre zamanın her saniyesinin Mesih'in açıp girebileceği dar bir kapı olması onun için zamanın Kronos değil, Kairos olmasıdır. Grekçede fırsat anlamına gelen Kairos karar ya da eylem için uygun bir ana karşılık gelir.⁷⁸ Bu an devrimci eyleme fırsat verdiği için kronolojik eş deyişle sayılmak suretiyle ölçülebilen niceliksel bir an değil, niteliksel bir andır. Deneyimin koşulu olan bu anda geçmiş ve şimdinin nasıl bir arada olabildiğini kavramak için bu ana daha yakından bakmak gerekir.⁷⁹ Böyle bir bakış bu anın kurucu kavramları olan imge, alegori, hafıza ve hatırlamanın geçmişin, dolayısıyla deneyimin kurtarılmasına nasıl hizmet ettiğinin görülmesini sağlayacaktır. Bunun için öncelikle alegori kavramına yakından bakılabilir.

Nurdan Gürbilek, Benjamin için alegorinin, dağılan bir dünyanın, şeylerle anlamın birbirinden koptuğu bir dünyanın biçimi olduğunu söyler.⁸⁰ Yaşanılan dünya alegoriktir ve Benjamin bu parçalanmışlığa karşı bir bütünlük arayışı içinde alegoriden yararlanır.⁸¹ Şöyle ki, karşı karşıya kalınan nesnelerin her biri alegorik bir 'yapının' parçası olarak, görüldüğünden farklı bir anlamı dile getiriyor olabilir.⁸² Bu da nesnenin görüldüğünden farklı bir anlamla eşleştirebileceğini düşündürür. Benjamin montaj tekniğiyle böyle bir eşleştirme yapmak istemiştir.

⁷⁷ Ertan M. Kardeş, "Walter Benjamin'in Felsefi Labirentine Bir Bakış", *1900'den Günümüze Büyük Düşünürler*, I. Cilt, Ed. Çetin Veysal, İstanbul: Etik Yayınları, 2009, s. 485-532.

Kronos modernizmin benimsediği zamandır. İçi boş, homojen olan bu zaman peş peşeliğe, geçmiş, şimdi ve geleceğin arka arkaya sıralanmasına dayanır. Kronos ve Kairos mitolojik karakterlerdir. A. Erhat *Mitoloji Sözlüğü*'nde Kronos adının zaman anlamına gelen "khronos" sözcüğüyle aslında hiçbir ilişkisi olmadığını fakat sonraki efsane ve açıklamalara göre bu iki kelimenin bir tutulduğunu, Kronos'un zamanı, zamanın akışını, geçişini simgelediğinin ileri sürüldüğünü söyler. Bkz. Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2015, s. 182.

⁷⁸ <https://en.oxforddictionaries.com/definition/kairos>, erişim: 27 Şubat 2021.

⁷⁹ Benjamin'in tarih anlayışının anlatıldığı bazı metinlerde gelecek kavramı geçiyor olsa da bu çalışmada bu kavramın kullanılmasından mümkün olduğunca kaçınılmıştır çünkü Benjamin'in görüşleri göz önüne alındığında henüz olmamış bir gelecekte söz etmek ilerleme tasarımıyla onaylaması anlamına gelebilir ve bu da Benjamin'in anlayışının çelişkili bir yorumuna neden olabilir.

⁸⁰ Nurdan Gürbilek, "Sunuş", *Son Bakışta Aşk*, Çev. Nurdan Gürbilek, İstanbul: Metis Yayınları, 1993, s. 16.

⁸¹ Alegori sözcüğünün kökenine bakıldığında *alias* ve *agora* ile karşılaşılır. *Alias* başka, *agora* kamuya ait açık alan demektir. Bu köklerin birleşimiyle oluşan alegori ise başka türlü söyleme, başka şey ima etme anlamına gelir. Bkz. <http://www.nisanyansozluk.com/?k=alegori>, erişim: 27 Şubat 2021.

Turgut Özgüney alegorik yöntemi ilk olarak Greklerin kullandığını söyler. Grekler kutsal kabul ettikleri kitaplarda anlatılanlar zamanla değerini kaybedince bu kitapları bir kenara bırakmak istemedikleri için alegorik yöntemin yardımıyla onlara gizli ve felsefi anlamlar yüklemişlerdir. Böylece Grek kutsal kitapları varlıklarını ve değerlerini korumayı başarmıştır. Bkz. Turgut Özgüney, "Philo'nun Alegori Yöntemi", *Düşün-ü-yorum*, Anadolu Aydınlanma Vakfı ve Kültürel Bülteni, Sayı 58, 2015, s. 1-3.

⁸² Emrah Akdeniz, "Walter Benjamin'de Dönüştürücü Bir Güç Olarak Tarihsel Eleştiri", *Düşünme Der-gisi*, Sayı 12, 2018, s. 19-29.

Montaj tekniğinde bağlamından kopartılarak bağımsızlaştırılan ve başka bir bağlama aktarılan nesne, artık farklı bir şey dile getirir hale gelir. Bir araya getirilen parçalar oluşturdıkları bütünlük içinde, bulundukları fragmanı aydınlatırlar. Benjamin bu yöntemi gerek *Pasajlar*'da toplanan yazılarında gerekse *Tek Yönlü Yol* adlı eserinde uygulamıştır.⁸³

Tarihsel anlatılar tarafından işgal edilen tarih, egemenin bakış açısına uygun anlamların tekelindedir. Buna karşılık alegori anlam tekeli ile bağdaşmaz. Kardeş'in Benjamin'den aktararak anlattığı üzere:

Alegori bir ifade hatta bir yazıdır, ancak sanıldığıının aksine o bir imgenin, bir figürün ya da bir sembolün temsili (Repräsentation) değildir. Alegori bizzat bir fikrin ya da duyulurüstü- olanın (Suprasensible), duyulur bir "sunma"sıdır (Darstellung). Alegoriler; tarihsel oluştta mutlak bir zeminin, değişmez hakikatlerin olmadığını gösterirler.⁸⁴

Benjamin'in alegoriden yararlanarak yaptığı nesne-anlam eşleştirmesi bir bakıma deneyimin sentezidir. Böyle bir deneyim hafızaya mal olmuş, aktarılabilir bir deneyimdir. Benjamin'in *Urphänomen*'e önem vermesinin arka planında bu fenomenin deneyimin sentezinde oynadığı rol yatar.⁸⁵ *Urphänomen* deneyimi olanaklı hale getiren bir kategori gibidir. Deneyim, paradigma da denebilecek olan bu fenomene atıfla bütünlüğünü yakalar. Anlam ve görünüm *Uprhänomen*'de çakışır, birbirini açıklayacak bir ilişki içine girer.⁸⁶ Böylece deneyim sentezlenmiş olur. Deneyimin aktarılabilirliğinin dayanağı *Uprhänomen*'in kökenselliği eş deyişle nesnenin görünümü ve anlamının onda çakışıyor oluşu sayesinde bilinebilir olmasıdır.

Burada sözü edilen bilinebilirlik soyutlayıcı bilgiyle değil Benjamin'in önemseddiği 'duyumsanan bilgi'yle ilişkilidir. Ayrıca yalnız 'duyusal olarak göz önündekinden beslenmekle' kalmaz, 'ölü veriler üzerinde de' etkindir. Bu bilgi yönelimi Benjamin'in bir formül içerisinde dile getirdiği ve özünde bir deneyim kuramı olan mimesis yetisi kuramı bağlamında yer almaktadır. Buna göre deneyimin temeli, benzerlikler üretmek ve algılamak yetisidir.⁸⁷

⁸³ Akdeniz, "Walter Benjamin'de Dönüştürücü Bir Güç Olarak Tarihsel Eleştiri", s. 19-29.

⁸⁴ Kardeş, "Walter Benjamin'in Felsefi Labirentine Bir Bakış" s. 485-532, Aktarılan: Walter Benjamin, *Origine du drame baroque allemand*, Alm. çev. S.Muller, Paris: Flammarion, 2000, s. 175-180.

⁸⁵ G. Agamben Goethe üzerinden *Uprhänomen*'i şöyle açıklar: Her fenomen sayısız başka fenomen ile ilişki içindedir. Pek çok başka deneyimden oluşan benzer bir deneyim, açıktır ki daha üst türden bir deneyimdir. Bu deneyim, içinde sayısız tekil örneğin ifadesini bulduğu formülü temsil eder. Bize görünen her varoluş aynı anda hem ayrılmış, hem de birleşmiş gibi görünür. Analoji abartılırsa her şey birbirinin aynı olur; analogiden kaçınırsak, her şey sonsuza kadar bölünür. Paradigma olarak *Uprhänomen*, bu anlamda, analoginin genellik ve özellik karşıtlığının ötesinde mükemmel bir dengede varlığını sürdürdüğü yerdir. Kökensel/ilksel fenomen olan *Uprhänomen* bilinebilirdir; hatta o, tekil fenomen-deki bilinebilir son ögedir. Bkz. Giorgio Agamben, *Şeylerin İşareti: Yöntem Üstüne*, İtalyancadan Çev. Betül Parlak, MonoKL Yayınları, 2012, s. 44-45.

⁸⁶ Oskay, "Walter Benjamin Üzerine", s. 16.

⁸⁷ Tiedemann, "'Pasajlar Yapıtı'na Giriş", s. 17.

Tiedemann burada kavramların yerini, düşlerden kaynaklanan, içinde göstergebilimin geniş aralıklı süzgecinden geçebilmiş ve bilme yetisini zorlamaya değer şeylerin gizli bulunduğu, bilmece ve şaşırtmaca niteliğindeki görüntülerin aldığını söyler. Bkz. Tiedemann, "'Pasajlar Yapıtı'na Giriş", s. 17.

Benzerliklerin algılanmasıyla şimdi göz önünde olan, geçmiş hatırlatıp canlandırır ve böylece geçmiş ve şimdinin diyalektiği deneyimi kurarak Benjaminci anlamda tarihin yeniden yazılmasını sağlar. Deneyim, duyumsanan bilgiyle kurulduğu için bir imgeler bütünüdür. Bu noktada imge, hafıza ve hatırlama kavramları arasındaki ilişkiye değinmek gerekir.

Benjamin'de deneyim imgeler bütünü olduğu için kavramlara değil görüntülere dayanır. Görüntüler zihinde anlık olarak canlanma, birden parıldama ve sonra uçup gitme özelliğine sahiptir. Theodor Adorno Benjamin'in imgelerine haklı olarak diyalektik imge dediğini, *Paris Pasajları* kitabının kurgusunun bir diyalektik imgeler panoramasının yanı sıra bunların teorisini de hedeflediğini söyler.⁸⁸ Benjamin'in imgelerine diyalektik imge demesinin nedeni ona göre geçmiş ve geleceğin diyalektiğinin bu imgeler aracılığıyla gerçekleşmesidir.

Düşünür bütüne giden yolun parçadan geçtiği görüşüne sahip olduğu için imgeye odaklanmıştır. Kardeş bunu şöyle ifade eder: "Benjamin bütünün, parçadaki 'diyalektik imge' üzerinden yakalanabileceğini düşünmektedir. Bu 'fragmanter' yöntem, tamamıyla kalıpcı, babadan kalma geleneksel biçimlerle bir karşıtlık içermektedir."⁸⁹ Burada sözü edilen bütün önceki satırlarda belirtildiği gibi bir imgeler bütünü olan deneyimdir eş deyişle bir anlamda geçmiş ve geleceğin diyalektiğidir. Benjamin V. Tez'de geçmişin gerçek imgesinin uçucu olduğunu, geçmişin ancak, bir daha görünmemek üzere kendini gösterdiği an, birden parlayıp aydınlanıveren bir resim olarak yakalanabileceğini öne sürer.⁹⁰ Benjamin geçmiş ve şimdinin örtüştüğü bu ana karşılık gelen imgeye diyalektik imge, başka bir deyişle monad der. Benjamin'e göre bugünle geçmiş birbirine bağlayan kümeleri eş deyişle birer monad olan bu anları inşa etmek hatırlamanın görevidir.⁹¹

Hatırlama daha önce depolanmış olanın geri çağırılması olması nedeniyle hafızayla iş görür. Geçmişin çağırıldığı hafıza kolektif hafızadır. Hakan Çörekçioğlu Benjamin'in hafızayı iradi ve gayri iradi (kolektif) hafıza olarak ikiye ayırdığını aktarır ve özetle şöyle devam eder:

İradi hafızada etkin olan, anımsananın bizzat yaşanmış olmasıdır. Buna karşılık gayri iradi hafıza henüz bilinçli olarak deneyimlenmemiş olanı, özünde henüz deneyim olarak ortaya çıkmamış geçmiş barındıran bir haznedir. Benjamin gayri iradi hafızada yer alanı bilinçli bir deneyime dönüştürmeyi özgül olarak olarak *eingedenken* (hatırlama) olarak adlandırır. *Eingedenken* geçmişin bilince çağırılmasıdır.⁹²

Kolektif hafıza bugün yaşamakta olanların olduğu kadar yaşamayanların, geçmişin ezilenlerinin de hafızasıdır. Bu nedenle Çörekçioğlu'nun da değindiği gibi geçmişin

⁸⁸ Theodor Adorno, *Walter Benjamin Üzerine*, Çev. Dilman Muradoğlu, İstanbul: YKY, 2017, s. 38.

⁸⁹ Kardeş, "Walter Benjamin'in Felsefi Labirentine Bir Bakış", s. 489.

⁹⁰ Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", s. 30.

⁹¹ Löwy, *Walter Benjamin: Yangın Alarmı*, s. 120.

⁹² Hakan Çörekçioğlu, "Parçalanmış Politik Birliği Yeniden Kurmak: Hikaye Anlatımı", *Eşitlik Özgürlük ve Kardeşlik*, Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi, Ed. İsmail Serin, Asa Kitabevi, 2010, s. 423-432.

özneleriyle iletişime geçmeyi sağlar.⁹³ Bu iletişimin kurulduğu an geçmişin kurtarılmasına aracı olan andır. Terry Eagleton “diyalektik düşünce sihirli benzerlikler ağını örmeli, şimdiki zamanın geçmişte kendini okuyabileceği, geçmişin de şimdiki zamanda kendini yeniden yorumlayabileceği şok edici karşılaşmayı ya da diyalektik imgeyi aramalıdır.”⁹⁴ der. Devrimci bir güce sahip olan deneyim diyalektik imgeye ulaşılmasıyla kurulur.

Sonuç

Siyasal bir düzende hukuk, meşruiyetini, bizzat şiddeti olumsuzlamasından, onun olanaklarının önünü tıkayacak bir alternatif olarak kendisini sunmasından almaktadır. Bu durumda ondan hem kendisinin şiddet barındırmaması hem de şiddeti ortadan kaldırması beklenir. Étienne Balibar’ın da belirttiği gibi: “Aslında şiddetin ortadan kaldırılabilmesi varsayımı, siyaset hakkındaki düşüncemizi şekillendiren öğelerden biridir. Ya da, dilerse siyasetin *kurulabileceği* fikri düşüncemizin ayrılmaz bir parçasıdır diyebiliriz.”⁹⁵ Oysa bu iki beklentinin de karşılanmadığı görülür. Zamanla sadece biçim değiştiren şiddet, burada hem hukuk yoluyla gerçekleştirilen hem de hukuk tarafından saklanarak barındırılan bir olgu haline gelmiştir.

Yahudi soykırımını düşünürsek; Eylül 1935’te yürürlüğe giren ve *Nürnberg Yasaları* olarak bilinen, Alman kanını ve onurunu korumak için Yahudiler ve Almanların evlenmesini yasaklayan, hapis cezası gibi yaptırımları olan yasalar, şiddetin hukuki dayanaklar yoluyla gerçekleştirilebileceğinin bir örneğidir.⁹⁶ Hukuk-şiddet ilişkisi yalnızca hukukun şiddetin aracı olmasıyla değil şiddetin hukuku kurucu ve koruyucu bir işleve sahip olmasıyla da gerçekleşir. Benjamin’in açık etmeye çalıştığı hukuk-şiddet ilişkisi hukukun meşruiyetine gölge düşürür.

Benjamin modernizmle birlikte hukuka içkinleşmek suretiyle gizil hale gelen şiddetten ilerleme tasarımına dayanan tarih anlayışını sorumlu tutar. Düşünür bu görüşü doğrultusunda hukukun iddia edilen aksine adaletle dayanmadığını ve şiddetten arındırılmayacağını tanıtlamaya çalışmıştır. Bunun yanı sıra mevcut tarih anlayışının şiddetle bağlarını ayrıntılı bir biçimde açık etmiş olan Benjamin şiddet sorununun çözümü için hukukun ilgasını içeren ve ezilenlerin kurtuluşu olarak gördüğü yeni bir tarih anlayışı önermiştir.

Şiddeti dışarıda bırakan bu yeni tarih anlayışı Benjamin’e özgü bir materyalizm ile yine Benjamin’e özgü bir teolojik eğilimin birleşiminden oluşur. Düşünür şiddet sorununun çözümü için sadece bir tarih anlayışı devrimi önermekle kalmamış aynı

⁹³ Hakan Çörekçiöğlu, “Kant ve Benjamin’de Şiddetin Tarihi ve Hatırlama”, *FLSF*, S. 13, 2012, s. 1-9.

⁹⁴ Eagleton, *Walter Benjamin ya da Bir Devrimci Eleştiriye Doğru*, s. 61.

⁹⁵ Étienne Balibar, “Şiddet ve Siyaset: Bazı Sorular”, *Şiddet Siyaset ve Medenilik*, Derleyen: Marie-Claire, Caloz-Tschopp, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016, s. 58.

⁹⁶ Nürnberg Yasaları için bkz. *Documents On The Holocaust*, Selected Sources on the Destruction of the Jews of Germany and Austria, Poland, and the Soviet Union, Document No: 33, Jerusalem: Yad Vashem, 1981, s. 1146-1147.

zamanda bu anlayışın pratiği olarak nitelendirilebilecek, devrimci kavramlar içeren devrimci bir yöntem ortaya koymuş ve bu yöntemin uygulaması olarak kabul edilebilecek eserler yazmıştır. Bu anlamda Benjamin'e göre tarih anlayışı devrimi geçmişin kurtarılmasıyla, geçmişin kurtarılması ise imge, hafıza ve hatırlama aracılığıyla deneyimin kurulmasıyla gerçekleşebilir.

Benjamin'in bütün bu çabalarıyla şiddetsizliğin olanağına ilişkin hala değerini koruyan görüşler ortaya koyduğu söylenebilir. Ayrıca dolaylı şiddeti başarılı bir biçimde çözümlyerek şiddetin doğasını daha anlaşılır hale getirdiği görülen düşünürün buna ek olarak tarih alanına metodolojik katkıda bulunduğu iddia edilebilir. Benjamin ayrıca hukuku, teoride meşruiyetini borçlu olduğu adalete yaklaşımcı nitelikte etkili bir girişimde bulunmuştur. Bu çaba da hukuk-adalet ilişkisine yeni bir bakış açısıyla yaklaşmanın imkanını yaratmıştır.

KAYNAKLAR

- Abbot, Mathew; "The Creature Before the Law: Notes on Walter Benjamin's Critique of Violence", *Colloquy text theory critique* 16, Monash University, 2008, s. 80-96.
- Adorno, Theodor; *Walter Benjamin Üzerine*, Çev. Dilman Muradoğlu, İstanbul: YKY, 2017.
- Agamben, Giorgio; *Şeylerin İşareti: Yöntem Üstüne*, İtalyancadan Çev. Betül Parlak, MonoKL Yayınları, 2012, s. 44-45.
- Akdeniz, Emrah; "Walter Benjamin'de Dönüştürücü Bir Güç Olarak Tarihsel Eleştiri", *Düşünme Dergisi*, S. 12, 2018, s. 19-29.
- Anlı, Ömer F.; "Walter Benjamin'de "Sanat" ve "Tarih" Kavramları Bağlamında Bütünsel Bir Sosyal Kuramın Olanağı", *Posseible Düşünme Dergisi*, S. 5, 2014, s. 22-39.
- Balibar, Étienne; "Şiddet ve Siyaset: Bazı Sorular", *Şiddet Siyaset ve Medenilik*, Derleyen: Marie-Claire, Caloz-Tschopp, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- Başer, Nami; "Walter Benjamin'in Mesihsiz Mesihçiliği", *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi*, Derleyen, M. Ertan Kardeş, İstanbul: İthaki Yayınları, 2017, s. 13-27.
- Beiner, Ronald; "Walter Benjamin'in Tarih Felsefesi", Çev. Mustafa Alican, *Tarih Okulu Dergisi (TOD)*, Yıl 6, S. XV, 2013, s. 603-615.
- Benjamin, Walter; "Baudelaire'de Bazı Motifler Üzerine", *Son Bakışta Aşk*, Çev. Nurdan Gürbilek, İstanbul: Metis Yayınları, 1993.
- ; "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", Çev. Ece Göztepe, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, Kolektif, Hazırlayan Semih Sökmen, İstanbul: Metis Yayınları, 2014.
- ; "Tarih Kavramı Üzerine", *Son Bakışta Aşk*, Çev. Nurdan Gürbilek, İstanbul: Metis Yayınları, 1993.
- ; *Sanatta ve Edebiyatta Eleştiri: Alman Romantizminde Sanat Eleştirisi Kavramı*, Çev. Elçin Gen- Mustafa Tüzel, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.
- Bix, Brian H.; "Doğal Hukuk: Modern Gelenek", Çev. Ertuğrul Uzun, *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, C. 6, S. 2, 2004, s. 291-343.
- Çelebi, Aykut; "Sunuş 'Bir Parıltı... Sonra Gece'", *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, Çev. Ece Göztepe, Kolektif, Hazırlayan Semih Sökmen, İstanbul: Metis Yayınları, 2014, s. 9-18.
- Çörekçioğlu, Hakan; "Kant ve Benjamin'de Şiddetin Tarihi ve Hatırlama", *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, S. 13, 2012, s. 1-9.

- ; “Parçalanmış Politik Birliği Yeniden Kurmak: Hikaye Anlatımı”, *Eşitlik Özgürlük ve Kardeşlik* (Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi), Ed. İsmail Serin, Asa Kitabevi, 2010, s. 423-432.
- Dellaloğlu, Besim F.; “Walter Benjamin ve Politik Teoloji”, *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi*, Derleyen, M. Ertan Kardeş, İstanbul: İthaki Yayınları, 2017, s. 51-52.
- Documents On The Holocaust*, Selected Sources on the Destructure of the Jews of Germany and Austria, Poland, and the Soviet Union, Document No: 33, Jerusalem: Yad Vashem, 1981, s. 1146-1147.
- Eagleton, Terry; *Walter Benjamin ya da Bir Devrimci Eleştiriyi Doğru*, Çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2013.
- Erhat, Azra; *Mitoloji Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2015.
- Gandler, Stefan; “Tarih Meleği Neden Geriye Bakıyor?”, *Cogito*, İstanbul: YKY, S. 52, 2007, s. 161-181.
- Gözler, Kemal; “Tabii Hukuk ve Hukuki Pozitivizme Göre Adalet Kavramı”, *Muhafazakar Düşünce*, Yıl 4, S. 15, 2008, s. 77-90.
- Gürbilek, Nurdan; “Sunuş”, *Son Bakışta Aşk*, Çev. Nurdan Gürbilek, İstanbul: Metis Yayınları, 1993.
- <http://www.nisanyansozluk.com/?k=alegori> (erişim: 27 Şubat 2021).
- <https://en.oxforddictionaries.com/definition/kairos> (erişim: 27 Şubat 2021).
- Kardeş, Ertan M.; “Walter Benjamin’in Felsefi Labirentine Bir Bakış”, *1900’den Günümüze Büyük Düşünürler*, I. Cilt, Ed. Çetin Veysel, İstanbul: Etik Yayınları, 2009, s. 485-532.
- ; “Walter Benjamin’in Politik Felsefesine Dair Öğeler”, *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi*, Derleyen, M. Ertan Kardeş, İstanbul: İthaki Yayınları, 2017.
- Khatib, Sami; “The Messianic Without Messianism; Walter Benjamin’s Materialist Theology”, *Anthropology & Materialism A Journal of Social Research*, Berlin, 2013, s. 2-15.
- Löwy, Michael; *Walter Benjamin: Yangın Alarmı “Tarih Kavramı Üzerine” Tezlerin Bir Okuması*, Çev. U. Uraz Aydın, İstanbul: Versus Kitap, 2007.
- Marx, Karl; *Kapital 1*, Çev. Mehmet Selik-Nail Satlıgan, İstanbul: Yordam Kitap, 7. Basım, 2015, s. 82,83.
- Oskay, Ünsal; “Walter Benjamin Üzerine”, *Estetize Edilmiş Yaşam*, İstanbul: Der Yayınevi, 1995.
- Özbek, Meral; “Walter Benjamin Okumak I”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, C. 55 S. 2, 2000, s. 69- 96.
- Özgüney, Turgut; “Philo’nun Alegori Yöntemi”, *Düşün-ü-yorum*, Anadolu Aydınlanma Vakfı ve Kültürel Bülteni, S. 58, 2015, s. 1-3.
- Sevim, Bilgen A.; “Walter Benjamin’in Kavramlarıyla Kültür Endüstrisi: ‘Aura’, ‘Öykü Anlatıcısı’, ve ‘Flaneur’”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, S. 3/11, 2010, s. 509-516.
- Steiner, Uwe - Sample, Colin; “Walter Benjamin’s Concept of Political”, *New German Critique*, No. 83, Special Issue on Walter Benjamin, 2001, s. 43-88.
- Tiedemann, Rolf; “‘Pasajlar Yapıtı’na Giriş”, *Pasajlar*, Çev. Ahmet Cemal, İstanbul: YKY, 1993.
- Ümer, Engin; “Walter Benjamin’de Tipler, İmge ve Deneyim”, *SineFilozofi Dergisi*, C. 2, S. 4, 2017, s. 25-55.
- Wacks, Raymond; *Hukuk Felsefesine Kısa Bir Giriş*, Çev. Engin Arıkan, İstanbul: Tekin Yayınevi, 8. Baskı, 2018.
- Witte, Bernd; *Walter Benjamin; Yaşantı*, Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: YKY, 2002.
- Yardımcı, Sibel; “Walter Benjamin’le Olağanüstü Haller” Söyleşi, *Cogito*, S. 52, İstanbul: YKY, 2007, s. 10-34.
- Yıldırım, Berna; “Walter Benjamin’de ‘Deneyim’ Kavramı”, *FLSF*, S. 3, 2007, s. 55-66.

MODERN BİLİMSEL METODOLOJİNİN TEMELLERİNİ İBNÜ'L HEYSEM'DE ARAMAK*

Fatma Zehra Pattabanoglu** - Tuba Uymaz***

SEARCHING THE FUNDAMENTALS OF THE MODERN S CIENTIFIC METHODOLOGY IN IBN AL-HAYTHAM

ÖZ

Avrupa'da Rönesans öncesinde bilimsel yaklaşımlar bakımından Roger Bacon ve Ockhamlı William dikkat çeken isimlerdendir. Onların deneysel bilim yolunda harcadıkları çabanın Kopernik devrimini hazırladığı düşünülmektedir. Rönesans dönemi, Francis Bacon, Kepler, Galileo ve Descartes gibi bilim adamları için de modern bilimin kapılarını aralamıştır. Batılı araştırmacılar, Ortaçağ'da hüküm süren Aristotelesçi otoriteye başkaldırının modernitenin temellerini hazırladığını düşünmüş ve empirist bakış açısıyla bilimsel düşüncenin başladığını kabul etmiştir. Ancak bu tür değerlendirmelerde İslâm bilim dünyasındaki çalışmaların öncü rol oynadığı genellikle göz ardı edilmektedir. Bu sebeple İslâm Dünyasında deneye ve eleştiriye dayanan bilimsel metodolojinin modern dönemden çok daha önce uygulandığı gerçeğinin çeşitli araştırmalarla ortaya koyulması gerekmektedir. Bu çalışma, modern dönemden önce İbnü'l Heysem'in (ö.1040) hakikat arayışında sistematik bir şekilde bilimsel yöntemle dikkat çektiğini ve eleştiri (şükûk) geleneğinin lokomotif olarak yeni alternatif model arayışlarını başlattığını göstermek amacıyla ele alınmıştır. Makalede İbnü'l Heysem'in bilimsel yaklaşımı gözlem, test etme, karşılaştırma, eleştirme, tümevarım, tündengelim, öncülleri ve ilkeleri yeniden gözden geçirme, delile

* Bu makale TÜBİTAK/1003 Öncelikli Alanlar Ar-Ge Projeleri Destekleme Programı, "İslâm Medeniyeti ve Bilim Tarihi" çağrı adıyla kabul edilen ve devam etmekte olan 119K835 Nolu "Ortaçağ İslâm Astronomisinde Evrenin Mekanik Yorumu ve Batıya Etkileri" başlıklı proje bağlamında hazırlanmıştır.

** Doç. Dr., Kastamonu Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü. e-mail: f.zehrapattabanoglu@kastamonu.edu.tr, ORCID ID: 0000-0001-6756-8387.

*** Dr. Öğr. Üyesi, Kastamonu Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Bilim Tarihi Bölümü. e-mail: dr.tuba-uyamaz@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-6702-3034. Yazı Türü: Araştırma Makalesi. Yazı geliş tarihi: 08.03.2021; kabul tarihi: 23.04.2021.

dayanma, sonuçları ön yargıdan uzak biçimde değerlendirme vb. metotlar çerçevesinde teorik ve pratik sonuçları bakımından tartışılmıştır. Böylece kendisinden önceki astronomi ve optik bilim adamlarından üslubu, tekniği ve metodu ile ayrıışan İbnü'l Heysem'in "modern bilimsel yaklaşımın öncüsü" olarak anılmayı hak ettiği sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İbnü'l Heysem, Bilimsel Metodoloji, Modernite, Astronomi, Optik.

ABSTRACT

Roger Bacon and William of Ockham are notable names in terms of scientific approaches before the Renaissance in Europe. It is thought that their efforts in the path of experimental science prepared the Copernican revolution. The Renaissance period opened the door to modern science for scientists such as Francis Bacon, Kepler, Galileo, and Descartes. Western researchers thought that the rebellion against Aristotelian authority that prevailed in the Middle Ages laid the foundations of modernity and accepted that scientific thought began with an empiricist point of view. But, it is generally overlooked that studies in the Islamic scientific world play a pioneering role in such evaluations. Therefore, the fact that the scientific methodology based on experimentation and criticism was applied long before the modern period in the Islamic World should be revealed through various researches. This study was discussed in order to show that Ibn al-Haytham systematically drew attention to the scientific method in the search for truth and started the search for new alternative models as the locomotive of criticism (şükûk) tradition, long before the modern period. The scientific approach of Ibn al-Haytham was discussed within the frame of methods such as, observation, testing, comparison, criticism, induction, deduction, reviewing premises and principles, relying on evidence, evaluating the results as prejudice-free etc. in terms of theoretical and practical results. Thus, it was concluded that Ibn al-Haytham, who differed from the astronomy and optic scientists before him in terms of his style, technique and method, deserves to be called the "pioneer of the modern scientific approach".

Keywords: Ibn al-Haytham, the Scientific Methodology, Modernity, Astronomy, Optics.

Giriş

Kilise hâkimiyetine karşı gelişen, aklın egemenliği öğretisine bağlı ve aydınlanma düşüncesine dayanan bir felsefi akım olmasının yanı sıra Avrupa'da belirli bir tarihi dönemde yaşanan büyük ve köklü değişimlere karşılık gelen modernite, bu dönemin farklılığını belirlemek için kullanılır. Modernitenin arka planında Rönesans ve reform

hareketleri, coğrafi ve ekonomik değişimler, bilim alanındaki gelişmeler, Aydınlanma dönemi ve bu dönemin etkileri vardır.

Rönesans felsefesi genelde Ortaçağ ile Yeniçağ felsefesi arasında bir geçit dönemi olarak 1400-1600 yıllarına tekabül etmektedir. Modern felsefe kendisini Rönesans düşüncesiyle göstermeye başlamış olsa da Batı'da 17. yüzyılda başlayıp 18. yüzyılda Aydınlanma felsefesi ile büyük bir ivme kazanan fakat 19. yüzyıldan itibaren zaman zaman Kıta felsefesinden gelen yoğun tepkilerle yüzleşmek zorunda kalan felsefeye karşılık gelir. Bu bağlamda Modern felsefe daha ilk aşamasından itibaren kozmosun parçalanması yani İlkçağ ile Ortaçağ felsefesine damgasını vuran klasik dünya görüşünün ya da teolojik evren anlayışının yıkılmasını ifade eder. Antik çağlardan beri süregelen bilgi ile hakikat arasındaki özdeşliğin ortadan kalkması anlamına gelen bu durum, bilgiyi ve bilimi temele alan modern felsefeye, bilginin yeni bir temelden hareketle tesis edilmesi görüşünü yükler. Bu yeni temelin ne olduğunu açıkça gösteren Francis Bacon'ın (ö.1626) "Bilgi güç içindir" sözüyle özetlediği bu anlayış, modern ruhun somut ifadesi olmuştur.¹

Moderniteye ilişkin en önemli sorunlardan biri modernitenin ne zaman başladığı ve kendisini nasıl kurduğudur. Modernitenin tarihsel içeriği, kavramın dönemsel kullanılışıyla bir arada var olmuştur; yenedünyayı, Rönesans'ı ve reformu, Ortaçağ ve Antik çağlardan ayırtırmak için geliştirilmiştir.² Modernleşme ise toplumsal modernitenin kurumsal altyapısıdır. Dolayısıyla endüstrileşmeyi, pazar sistemlerinin oluşumunu, bilimsel devrimi, teknolojik ilerlemeyi ve ulus-devletin gelişimini içerir. Modernizm, estetik bir konumu ima eder ve modernitenin ayrılmaz bir parçası olan estetik alan içerisinde de incelenebilir.³ Modernlik de bir zihniyet, dünyaya bir bakış ve bu bakışın yöntemleri, yaklaşımı ve bilgi kuramsal araçları bakımından evrenselci ve akılcı olarak belirlenmiştir.⁴ Modernlik ve onun doğa ve teknik tasarısının çok renkli ve kendine özgü bir yakın geçmişi Rönesans'tır. Ortaçağın yasakladığı ya da küçümsediği bütün etkinlikler Rönesans'ın gündemini doldurur. Büyük ve her şeyi sarsan bir yenilik duygusu bütün alanlarda yaşanır. Rönesans'ın yeniliğinin en belirgin göstergeleri; sanatta, ticarete, bilgide dünyevileşme ve maddeye yakınlaşmadır. Rönesans dönemi düşünürleri doğaya yönelerek onu araştırma konusu yapmış olsalar da bugün bilimden anlaşılan anlamda doğayı bilme konusu yapmamışlardır. Dolayısıyla bu dönemin önemini bilimsel ilerlemeyi hazırlamış olmasında aramak gereklidir.⁵

Kepler (ö. 1630), Galileo (ö.1642), Descartes (ö. 1650) ve Newton (ö.1727) gibi modern bilimin temsilcilerine yön veren Rönesans ve daha önceki bilim anlayışının

¹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Say Yayınları, 2012, s. 437, 445.

² Modern kavramının kökeni ve gelişimi için bkz. Ahmet Çiğdem, *Bir İmkân Olarak Modernite*, İstanbul: İletişim Yayınevi, 2010, s. 64- 66.

³ Çiğdem, *Bir İmkân Olarak Modernite*, s.72-73.

⁴ Tülin Bumin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005, s.7.

⁵ Bumin, *Tartışılan Modernlik*, s.10-12.

kökenlerini araştırmak, bilimsel metodolojinin gelişim sürecini görmek bakımından önemlidir. Bu araştırmaya girildiğinde Avrupa’da Rönesans’tan önce epistemolojide ve bilimsel yaklaşımlarda ilerlemeci fikirlerinden dolayı bilim tarihinde önemli bir yeri olan Roger Bacon’la (ö.1292) karşılaşırız. Ona göre gerçek bilgelik, bilgi edinmenin sağlam yöntemlerini ve bilginin önemli amaçlara uygulanmasını gerektirir. İnsanın bu yolda başarısız olmasına neden olan dört temel husus vardır. Bunlar; değersiz otoriteye boyun eğme, alışkanlığın etkisi, popüler önyargı ve kendi bilgeliğimizin yanlış olan kibirliliğidir (bilgiyi kibirle sunarak bilgisizliği örtbas etme). Hatanın ilk üç nedeni arasında, popüler önyargı en güçlü olanıdır. Başkalarından alınan görüşte inceleme ve eleştiri yöntemi sayesinde, o düşüncenin kölesi olmaktan kurtulabiliriz. Nitekim bilgisizlik ve hataları içeren söylemler daha önce Aristoteles, Seneca, Cicero ve İbn Rüşd gibi filozoflar tarafından ele alınmış olsa da, dördüncü hususa daha önce işaret edilmemiştir. Hâlbuki sonuncusu hepsinden daha tehlikelidir. Dolayısıyla bu sahte bilgelik ruhsal hastalığının semptomlarını tespit etmeden önce, beden doktorlarının yaptığı gibi evrensel nedenlerle ilgili bazı bilgiler edinmek gerekir.⁶

Ockhamlı William (ö.1350) da bilimsel bilginin nasıl olması gerektiğini incelemiş ve bu doğrultuda felsefe ve teolojiyi birbirinden ayırmıştır. Ona göre felsefe aklın egemen olduğu bir alan iken, teoloji kanıtlamaların ve açıklamaların egemen olduğu bir alandır. Kilisenin devlet yönetimdeki etkinliğini azaltması gerektiğini de söyleyen William, Rönesans döneminde belirgin hale gelecek yeni, laik yapılanmanın da temellerini atmış gibi görünmektedir.⁷ O, Ortaçağ realizminin temelinde bulunan metafiziksel ve epistemolojik kabulleri reddederek, bilginin Tanrısal aydınlanma veya rasyonel bir kavrayıştan değil, bireysel şeylerin ve tikel olayların doğrudan deneyimden meydana geldiğini savunan radikal bir ampirizmin (deneycilik) temeli üzerinde yeni baştan inşa çalışmasında bulunmuştur. Böylece bilginin kendisinde ifade edildiği dilin, ontolojik arka planına ve semantik yapısına ilişkin nominalist bir analizle modern felsefenin önünü açmıştır. Aynı zamanda bilimsel bilginin temellerini incelemeye geçerek, fizik ve kozmoloji gibi doğa bilimlerini zorunluluktan yoksun pozitif bilimler konumuna indirgemıştır.⁸

⁶ Roger Bacon, *Opus Majus*, Oxford: Clarendon Press, ed. John Henry Bridges, 1897, (2014’te İnternet Arşivi tarafından dijitalleştirilmiştir), c.I, s. xciii-xcv (1-24). Bacon’a göre bilgi elde etmenin, biri akıl yürütme, diğeri deneyim olmak üzere iki yolu vardır. Akıl yürütme bir sonuç çıkarır ve bizim sonucu tasdik etmemizi sağlar, fakat sonucu kesinleştirmedeği gibi, zihin onu deneyim yoluyla keşfetmediği sürece, hakikatin sezgisine dayanmasına imkân verecek şekilde, kuşkuyu ortadan kaldırmaz. Ancak yanma deneyiminde olduğu gibi fiilen aktif olduğunda zihin, kesinliğe erişir ve hakikatin mutlak ışığına dayanır. Öyleyse, akıl yürütme yeterli olmasa da deneyim yeterli olur. Bkz. Roger Bacon, *Opus Majus*, s. xcv-xcvi.

⁷ Işıl Bayar, “Ockhamlı William’ın Epistemolojisi”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, c. 18, sayı: 1, s. 186.

⁸ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 368, 370. Kavramın kendilerinin bir kavramı olduğu bireysel şeyleri anlama edimiminden başka bir şey olmadığını düşünen William, “Ockhamlı’nın usturası” olarak bilinen tasarruf ilkesini de vermiştir. Bkz. Age., s.373.

Rönesans'ın hemen sonrasında Francis Bacon bilimin Ortaçağın öne sürdüğü gibi tümdengelim, kavramsal ve metafizik düşüncelerle değil, deneysel, gözlemsel ve tümevarım ile yapılabileceğini iddia etmiştir.⁹ Ona göre cisimlerin ayrışması ve çözünmesi kesinlikle ateşle değil, hakiki tümevarımla, yardımcı deneylerle, öteki cisimlerle kıyaslamalar yaparak, bileşik olanların basit doğalarına indirgenerek gerçekleştirilmelidir. Temel amaç doğa bilimlerine yönelmek olduğuna göre, doğanın yorumlanması ve yönergeler konusunda deneyden ilk savların çıkarılması ve ilk savlardan yeni deneyimlerin çıkarılması şeklinde iki aşamalı araştırma saptanmalıdır.¹⁰

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı üzere Avrupa, Rönesans'ın hemen öncesinde modern bilimin temellerini oluşturmaya ve bilimin önünde set olan düşünceleri irdeleyerek bilimsel yöntemle doğruya ulaşılabilirliğini anlamaya başlamıştır. Diğer taraftan İslâm dünyasına baktığımızda ise, daha 10. ve 11. yüzyıllarda Kindî, İbn Sînâ, İbnü'l Heysem vb. bilim adamlarının bilimsel metot konusunda çeşitli fikirler öne sürdüklerini, doğru bilgiye ulaşmak için çaba sarf ettiklerini görmekteyiz. Nitekim İslam bilginlerinin modern dönem öncesi bilimin gelişme sürecinde çok önemli bir geleneği temsil ettikleri bilinmektedir. Bu bilim adamları Klasik Yunan'da uygulanan bilimin dışında yeni bir bilim tarzı, başka bir deyişle alternatif bir bilim tarzı ortaya çıkarmışlardır. İşte bu bilginlerin içinde Yunan biliminin ve özellikle de Batlamyus'un evren anlayışı konusunda yazdığı *Almagest*'in yetersiz ve çelişkilerle dolu olduğunu tespit eden İbnü'l Heysem (künyesi; Ebû Alî Muhammed b. el-Hasen b. el-Hasen b. el-Heysem el-Basrî el-Mısırî) dikkat çekmektedir. Bu minvalde modern bilimin temellerinin sorgulanması hususunda onun sistemli bir şekilde eğildiği bilimsel metot konusunu incelemek önem arz etmektedir.

Başlangıçta İbnü'l Heysem'i bilimsel arayışa teşvik eden şey, önceki eserlerdeki çelişkili görüşleri gözlemlemek ve matematiksel değerlerin fiziksel yapıyla uygunluğunu incelemek olmuştur. Çünkü ona göre tek bir gerçek olduğu halde görüş farklılıkları, benimsenen farklı yollardan kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı hakikati aramanın peşine düşen İbnü'l Heysem, yöntemin ne olacağını sorgulamaya başlamıştır. Böylece astronomiye dair yazdığı *Şukûk alâ Batlamyus* adlı eserinin başında, optiğe dair yazdığı *Kitâbu'l-Menâzır*'da ve diğer eserlerinde zaman zaman bilimsel metodun nasıl olması gerektiğini teorik olarak anlatmakla kalmamış, araştırmalarında bu metotları uygulamıştır. Şimdi sırasıyla Modernite ve İbnü'l Heysem ilişkisini genel çerçeve bağlamında ele aldıktan sonra, onun astronomi ve optik alanlardaki bilimsel metodolojisini daha ayrıntılı olarak anlamaya çalışalım.

⁹ Kadir Çüçen, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Ankara: İnkılap Yayınları, 2000, s. 207, 218.

¹⁰ Francis Bacon, *Novum Organum*, çev. Talip Kabadayı, Ankara: Bilgesu Yayınları, 2019, s. 134-135.

1. Modernite ve İbnü'l Heysem

Klasik bilimin Avrupalı olduğu, kökenlerinin Yunan Felsefesine dayandığı düşüncesi halen devam etmekte ve modernite de bu düşüncüyü yorumlarına taban olarak yerleştirmektedir. Bu süreçte Bacon, Descartes, Galileo gibi isimler ilerlemenin başlangıcındaki basamak ve devrimsel bilim yolundaki kilometre taşları olarak anılmaktadırlar. Rüştü Raşid'e göre bu zihniyet, sadece Avrupalı insanların bilimsel etkinliklerini tarihin nesnesi olarak kabul etmekte ve diğer kültürlerdeki bazı bilimsel etkinliklerin varlığını kısmen tanısa da genellikle tarih dışında bırakmakta veya temelde Avrupalı bilime katkısı olduğu ölçüde bütünleştirmektedir. Ancak yine de bu katkılar Avrupalı olanın ruhu ve entelektüel yapılandırmalarını değiştirmeyecek ilave tekniklerden ibaret kabul edilmektedir. Nitekim Yunan mirası şeklinde sunulan Arapça bilimler, bunun bariz örneklerindendir.¹¹

George Saliba'ya göre de Avrupa Ortaçağı ile Rönesans arasındaki süreçte İslâm dünyasının eserleri bilim tarihine dâhil edilmediği için, klasik anlatı İslâm bilim dünyasındaki bilimsel üretimi anlatmakta zorlanmış ve bilginlerin üretimini çarpıtarak elde ettikleri sonuçları önemsiz addetmiştir. Ayrıca Avrupa Rönesansının, bağımsız bir Avrupa girişimi olarak algılanmasından dolayı, 10. yüzyıldan 15. yüzyıla kadar Arapçadan Latinceye yapılan çevirilerin etkisini açıklayamamıştır. Ancak unutulmaması gereken bir şey vardır ki o da kültürler arası bilimsel etkinlik yolu kapatıldığında, bilimdeki gelişmeleri anlamamanın ve gerçeklere ulaşmanın mümkün olmadığıdır.¹² Günümüzde Rönesans imajını değiştirecek çalışmalar sayesinde durumun farklı bir cephesi gün yüzüne çıkmıştır. Felsefe tarihçileri modern felsefeyi Francis Bacon ve Thomas Hobbes (ö. 1679) ile başlatılıyor¹³ olsa da, bazı tarihçiler modern astronomi ve bilimin mutlak başlangıcı olarak Kopernik devrimini görmektedir. Ancak bugün Kopernik (ö.1543) sisteminin, 11. yüzyıldan beri Batlamyusçu olmayan bir sistem inşa etmek için tasarlanmış bir araştırma programının parçası olduğu ve Kopernik'in kozmik devriminde ondan önce gelen ve bunu mümkün kılan epistemik bir devrimden bahsedilmektedir. Bu çerçevede İslâm dünyasında bilgiyi yeniden keşfetme çabasına girerek, evrenselleşmesine katkı sağlayan yenilikçi düşünürlerden İbnü'l Heysem'le ivme kazanan yeni alternatif model arayışları hakkında çalışmalar yapılmıştır. Bu tür araştırmalara dayanarak İbnü'l Heysem ve sonrasında daha karmaşık ve incelikli matematikğin uygulandığını, sistemli eleştiri, deney, gözlem ve tümevarım gibi metodların kullanılması neticesinde önceki otoritelerin kuramlarının sarsılmakla kalmadığını ve bu tür etkinliklerin Rönesans bilimi üzerinde önemli izler bıraktığını söyleyebiliyoruz.¹⁴

¹¹ Rüştü Raşid, *Klasik Avrupalı Modernitenin İcadı ve İslâm'da Bilim*, ed. Bekir S. Gür, çev. Bekir S. Gür, Ankara: Kadim Yayınları, 2005, s. 15-18.

¹² George Saliba, *İslâm Bilimi ve Avrupa Rönesansının Oluşumu*, çev. Günseli Aksoy, İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2015, s.39.

¹³ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s.445.

¹⁴ Saliba, *İslâm Bilimi ve Avrupa Rönesansı*, s. 231; Hassan Tahiri, "The Founder of Scientific Plura-

İbnü'l Heysem matematik, astronomi, optik ve diğer fiziksel bilimlerdeki yoğun bir araştırma döneminden bir buçuk asır sonra dünyaya gelmiştir. Benû Musa, Sâbit b. Kurra, İbrahim b. Sinan, el-Kûhî ve İbn Sehl gibi bilginler eğri yüzey ve katıları ölçmüş, yeni geometrik yöntemler icat etmiş ve integral toplamları metodunu yeniden keşfetmişlerdir. Matematiksel ve gözlemsel astronomiyi daha ileri seviyeye taşıyarak, merceklerin ilk kesin geometrik kuramını formüle etmişlerdir. Ancak İbnü'l Heysem'in selefleriyle kıyaslandığında, geometri ve sayı kuramını geliştirerek Arşimetçi geleneğin çok ötesine geçtiği görülmektedir. Böylece o, bilimsel araştırmada deneyin kullanılmasını farklı bakış açılarıyla geliştirerek, modern bilim sahnesinin oluşmasına önemli katkı sağlamıştır.¹⁵

Ampirizm ve rasyonalizm temelli modern epistemolojiler varlık ve düşünce, özne ve nesne arasında ontolojik bir ayrım ve ikilemin var olduğu varsayımına dayanır. Buna göre öznenin dışında ve kendisinden bağımsız gerçek bir nesneler dünyası vardır. Modern epistemolojilerde ampirizm doğruların özü, kaynağı, nihai belirleyicisi olarak deneyci olgusalılığı kabul eder. Doğru bilgiler duyular yoluyla elde edilen ve tecrübeye dayanan verilerce elde edilir. Rasyonalist yaklaşımda ise hakikat, doğruların belirleyici kaynağını olgusal gerçeklikte içkin olan bilinebilir mantıksal düzende aranır.¹⁶ Batıda 12. yüzyıla kadar Aristoteles felsefenin etkisinden dolayı doğanın dogmatik teolojisi

lism", *Light-Based Science: Technology and Sustainable Development The Legacy of Ibn al-Haytham*, ed. Azzedine Boudrioua, Roshdi Rashed, Vasudevan Lakshminarayanan, Boca Raton: CRC Press, 2018, s.53-54, 62. Jamil Ragep'e göre kesin bir şekilde ölçmek zor olsa da, bir şekilde, erken dönem astronomi tarihçilerinin çoğunluğunun, geç dönem İslâmi astronominin erken modern astronomlar, özellikle de Kopernik üzerindeki etkisini az ya da çok kabul ettiği görülmektedir. Bu kabul belki de en açık şekilde Swerdlow ve Neugebauer tarafından ortaya konmuştur: "Dolayısıyla asıl soru, onun Marâga teorisini ne zaman, nerede ve ne şekilde öğrendiğidir". F. Jamil Ragep, "From Tûn to Toruñ: The Twists and Turns of the Tûsî-Couple", *Before Copernicus*, ed. Rivka Feldhay, F. Jamil Ragep, London: McGill-Queen's University Press, 2017, s.184. Toby Huff'a göre İslâm dünyasında astronomi anlayışı ve uygulamaları Kopernik devrimine kadar Avrupaninkinden daha ileri seviyedeydi. İslâm astronomisinin önemli araştırma parçalarını bir araya getiren gelenekte başı çeken İbnü'l Heysem Batlamyus'un modellerini tam olarak analiz ederek gezegen hareketleri için öngörülen düzenlemelerin yanlış olduğu ve doğru düzenlemelerin henüz keşfedilmediği sonucuna varmıştır. Böylece İslâm dünyasında Batlamyus astronomisine başkaldırı olarak nitelenen bir yola girilmiştir. Toby E. Huff, *Modern Bilimin Doğuşu ve Yükselişi*, çev. İnan Kalaycıoğulları, Ertan Tağman, Aynur Yetmen, Ankara: Epos Yayınları, 2003, s. 92-95

¹⁵ Rüşti Raşid, *Avrupalı Modernitenin İcadı*, s. 250-251.

¹⁶ Ahmet Kara, "Post-Modern Epistemolojiler ve Modern Bilim", *Bilgi, Bilim ve İslâm*, haz. Ahmet Tabakoğlu, Sadık Çelenk, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, c. II, s. 309-310. Orta Çağ Latin filozoflarının, özellikle de Robert Grosseteste'nin bilimsel teşebbüsünde Aristoteles'in tümevarım anlayışı kadar İbn Sînâ'nın deney anlayışı da etkili olmuştur. Jon McGinnis'a göre, "tümevarımın varsayımsal olarak bir bilimin mutlak, zorunlu ve kesin ilkelerini sağlayabildiği (ya da kurduğu) şeklindeki" Aristoteles'in iddiasını eleştiren İbnü'l Heysem'in çağdaşı İbn Sînâ, "tecrübe ya da deneyin aynı sonuca sahip olmadığı düşünür. Çünkü deney, başarabileceği şey konusundaki iddialarında daha mütevazıdır. Tümevarımın aksine deney, mutlak zorunlu bilgiyi değil; bir bilimin ilk ilkesi gibi işlev görmesine rağmen koşullu zorunlu bilgiyi sağlamayı amaçlar." Jon McGinnis, "Orta Çağ İslâm'ında Bilimsel Metodolojiler", *Felsefe Arkivi*, çev. Fatma Karaismail, 2016, c. II, sayı: 45, s. 170, 172.

ve Antik Yunan biliminin birbirine öyle uyumlu olduğu düşünülmüştür ki, bunu değiştirmeye veya reddetmeye yönelik her türlü girişim, Hristiyan inançlarına saldırı olarak kabul edilmiştir. Ancak modern dönemde bilim, geleneksel teoloji ile doğa bilgisinin çatışmasına yol açmış ve bilgiyi elde etmek, doğaya egemen olmakla ifade edilmiştir. 12. yüzyılda Batı bilim adamları İslâm bilim adamlarının ilmî çalışmalarının çevirileri ile tanışmaya başlayınca, bu çalışmalar Batı biliminin gelişmesinde büyük rol oynamıştır. İbnü'l Heysem'in *Kitâbu'l-Menâzır*'ı da Latinceye çevrilince Roger Bacon, Kepler ve diğer Batı bilim adamları bundan önemli derecede etkilenmiştir.¹⁷

Bacon ve hocası Robert Grosseteste'nin varlık düşüncesi konusunda etkilendiği düşünürler arasında Kindî, İbn Sînâ ve İbnü'l Heysem gibi isimler vardır. Aristotelesçi çizgi, kilisenin de onayladığı bir felsefe olduğu için Avrupa'da Rönesans öncesinde bilimsel farklı yaklaşımların ve eleştirilerin kabulü kolay olmamıştır. Hâlbuki Doğuda çok daha önce İbn Sînâ ve İbnü'l Heysem gibi düşünürler Aristoteles'in yanlışlarını tashih etmiş, eleştiri yapmış ve onun söylediklerini geliştirerek önemli eserler kaleme almışlardır. İbnü'l Heysem daha sonra anlatacağımız üzere, kendinden önceki otoritelerin hatalarını bilimsel verilere dayanarak eleştiri yağmuruna tutmuştur. *Opus Majus* adlı eserindeki atıflarından İbn Heysem etkisi açık olarak anlaşılan Bacon, yeni bir fiziksel nedensellik kuramı ortaya koymuş ve matematiksel formülasyonu bir adım daha ileri götürerek tüm doğa dünyasına uygulamaya çalışmıştır. Böylelikle modern bilimin yolunu açan doğa alanından her türlü metafizik unsurların sıyrılması fikri çerçevesince kendinden önce ve kendi döneminde bulunan düşünürlerden farklılaşmış, doğa dünyasıyla ruhani dünyayı birbirinden ayırmıştır.¹⁸

Topdemir'e göre İbnü'l Heysem'in optik ve astronomi konularında döneminin iki büyük otoritesi Batlamyus ve Aristoteles'in görüşlerine aykırı savlar ileri sürmesi ve özgün araştırmalarda bulunup ayrıntılı bir sistemleştirme yapabilmesi, Rönesans'ı önceleyen bir tavır olarak kabul edilmelidir.¹⁹ Nitekim Batıda Kopernik tarafından ileri sürülen ve onu takip eden Galileo'nun *Dialogue Concerning the Two Chief World Systems* (*İki Başlı Dünya Sistemine İlişkin Diyalog*) adlı eseriyle otoriteler sarsılmıştır. Aslında bilim tarihi açısından Rönesans spekülasyonunun bir ürünü ya da doruk noktası sayılan Kopernik teorisi, önyargılı fikirleri ve kabul edilmiş doktrinleri bir kenara atmaya hazır olunduğunda, yeni bir senteze ulaşmanın ve doğa hakkında tamamıyla yeni bir görüş ortaya koymanın nasıl mümkün olabileceğini göstermek bakımından önem arz eder.²⁰ Daha sonra Galileo ile bilimsel deneycilik önemli bir aşamaya ulaşmıştır, Descartes tarafından kaleme alınan *Discourse de la Methode* (*Metot Üzerine*

¹⁷ Muhammed Saud, *The Scientific Method of Ibn al-Haytham*, İslâmabad-Pakistan: Islamic Research Institute, 1990, s. 7.

¹⁸ Serpil Kaygın, "Orta Çağ İslâm Düşünce Dünyası'nın Roger Bacon'un Varlık Anlayışına Etkileri", *Erdem*, Aralık 2019, S. 77, s. 131.

¹⁹ Hüseyin Gazi Topdemir, *İbn el-Heysem ve Yeni Optik*, Ankara: Lotus Yayınları, 2008, s. 27-29.

²⁰ Hasan Özalp, "Din-Bilim Çatışması Üzerine: Kopernik Merkezli Bir Okuma", *Bilimname*, C. 33, 2017/1, s. 83.

Konuşmalar) kitapla, artık modernitenin bilimsel metodolojisi sağlam zemine oturtulmaya çalışılmıştır. Yüzyıllar önce İbnü'l Heysem'in de benzer bir araştırma metodunu savunması, bilim tarihi bakımından önemli bir dönüm noktası olarak not edilmelidir.

2. İbnü'l Heysem'in Astronomi Alanındaki Metodolojisi

Astronomi tarihçileri için İbnü'l Heysem'den bahsetmek, çalışmalarının önemini ve Batlamyus'un astronomisinin eleştirisinde oynadığı önemli rolü vurgulamak alışılmadık bir durum değildir. İslâm astronomi tarihinde İbnü'l Heysem ile başlayan eleştiri yani “şukûk geleneği”²¹ sayesinde Nasîrüddin et-Tûsî, İbnü's Şâtîr ve onların halefleri gibi astronomi bilginlerinin pek çoğu Batlamyus'taki çelişkilerden kaçınarak, evrenin düzenlenmesinde yeniden inşa çalışmalarına yön vermişlerdir. Aslında meşhur olduğu optik bilimine dair yazdığı eserlerin neredeyse iki katını astronomi üzerine yazan İbnü'l Heysem'in sadece bu tür eserlerinin sayısı bile astronominin, onun yaşamındaki önemini göstermek için yeterlidir. Nitekim fiziksel disiplinleri yeniden düzenleme amacıyla yaptığı girişim, sırayla onu farklı alanları ele almaya yöneltmiştir. Dolayısıyla İbnü'l Heysem optik, matematik ve diğer alanlarda uyguladığı bilimsel yöntemi astronomide de uygulamıştır. *Şukûk alâ Batlamyus* adlı eserinin başında ilk vurguladığı şey, bilimin amacının hakikate ulaşmak olduğudur. Bundan dolayı da bilim adamının ne yapması gerektiğine dair önemli bilgiler verir:

Hakikat kendisi için istenir. Kendisi için istenilen şeyleri arayan bir kişiyi, aradığı şeyin varlığından başkası ilgilendirmez. Hakikati bulmak zordur ve ona giden yollar engebelidir. (Ancak) Hakikat de şüphelere bulanmış durumdadır. Âlimlere iyi niyetle yaklaşmak bütün insanların yapısında vardır. Eski âlimlerin kitaplarını inceleyen kişi eğer bu tabiatını sür-

²¹ Batlamyus'un astronomideki matematiksel modelinin, Aristoteles'in etkisiyle ve fizik yönden yetersiz olması nedeniyle ilk ciddi eleştiri İbnü'l Heysem'den gelmiştir. Bu sebeple onun “*Şukûk (Şüpheler)*” adını verdiği eseri, kendisinden sonraki araştırmacılara model olmuştur. Burada eleştiri metodu olarak kullandığı şüphe, gelenek haline gelmiştir. Klasik dönem İslâm bilim ve düşüncesinin epistemolojik temellerine dair “kesinlik”, “şüphe” ve “hata” kavramlarına yer veren ve bunların bilimsel teorik ve pratik uygulamalarındaki çözümlerini inceleyen Dimitri Gutas, sorunun geniş ve karmaşık olduğunu ifade eder. Çünkü ona göre kesinlik ve şüphe konusunda temel zorluk; yanıtlanması gereken soruları tam olarak formüle edememek, birincil ve ikincil hedefler arasında açıkça ayırım yapamamak ve analitik kategorileri doğru bir şekilde tanımlayamamaktan kaynaklanır. Öklid kanıtının matematiksel yöntemi ve Aristotelesçilerin felsefi yöntemi, İslâm dünyasında felsefi ve bilimsel gelenekleri birlikte kullanmaya yönlendirmiştir. Böylece gerçek bilgiye ulaşmada ilmi yakîn ve burhan delili mantık ilminin gerekliliğini daha da pekiştirmiştir. Şüphe metodu söz konusu olduğunda matematik ve astronomide kanıtlara ulaşmak daha kolay iken, felsefede öyle değildir. Dolayısıyla sağlıklı bilimsel şüphecilik, felsefi şüphecilikten ayrılmalıdır. İlki, bilimsel ilerleme için vazgeçilmezdir, oysa ikincisi bilime karşıdır ve önceki bilim adamlarının bilgilerine dayanmak şöyle dursun, herhangi bir şeyi bilme olasılığından bile şüphe duyar; özünde teolojik bir konumdur ve bilimin imkânını reddeder. Dimitri Gutas, “Certainty, Doubt, Error: Aspects of the Practice of Pre- and Early Modern Science”, *Early Science and Medicine*, C. 7, S. 3, Brill, 2002, s. 278-284.

dürür ve hedefini âlimlerin ne kastettiğini ve kitaplarında aktardıklarının gayesini anlamak olarak belirlerse gerçekler âlimlerin kastettiği anlamlar ve işaret ettikleri gayeler olarak onda hâsıl olur. (Zira) Allah âlimleri hataya düşmekten masum kılmamış ve ilimlerini de hatasız ve kusursuz kılmamıştır. Eğer öyle olsaydı âlimler ilimlerde herhangi bir konuda ihtilaf etmezler ve meselelerin hakikatleri konusunda görüşleri farklılık arz etmezdi. Ancak durum bunun tersidir. Öyleyse hakikati arayan, eski âlimlerin kitaplarını bu iyi niyetini sürdürerek inceleyen kişi değildir. Aksine hakikati arayan kişi, âlimler hakkındaki iyi niyetine şüpheyile yaklaşan, onlardan anladığında tereddüt eden, delilleri takip eden ve tüm bunların fitri özelliği hata ve eksiklik olan bir insan sözü olduğunu bilir.²²

Bilim adamının görevi iyi niyetinden dolayı körü körüne öncekilerin söylediğinin peşinden gitmek değil, söylenenleri araştırmak, tetkik etmek, analiz etmek, sorgulamak, eleştirmek, yanlışlık varsa bunları tespit etmek ve asıl doğru olanı ortaya çıkarmaktır. O halde gerçek bilgiye ulaşmak için ilk yapılacak şey, otoritenin yani öncekilerin fikirlerini bir analiz ve eleştiri süzgecinden geçirmeden asla kabul etmemektir. Bunun için de şüphe metodunu tavsiye eden düşünür, neticede onların fikirlerinin hatadan korunmamış bir insan sözü olduğunun altını çizer. Batlamyus'un fikirlerini araştırdığında şüpheli bölümler ve çelişik görüşlerle karşılaşan İbnü'l Heysem, bu kısımları göstermeyi kendisine vazife edinir. Çünkü ona göre bunları göz ardı edip saklamak, hem gerçeğe hem de onun kitaplarını inceleyecek gelecek nesile karşı bir zulüm olarak algılanmalıdır. Yapılması gereken ilk şey, hataları ve anlamları düzeltmeye çalışacaklar için şüpheli bölümleri açıkça göstermektir. Eseri hangi kıstaslara göre tetkik ettiğini anlatan İbnü'l Heysem kendi metodolojisine dair ipuçlarını şöyle aktarmaktadır:

Bu kitapları inceleyenin hedefi eğer hakikatin bilgisi ise; kendisini incelediği şeylerin hasmı olarak görmeli, metinde ve haşiyelerde geçen her şeyi derinlemesine incelemeli, bu bilgileri bütün yönleriyle eleştirmeli ve bunu yaparken kendisinden de şüphe etmeli ve ön yargılı ya da toleranslı davranmamalıdır. Eğer bu yolu izlerse onun için gerçekler ve ondan önce gelenlerin sözlerinde olabilecek kusur ve şüpheler de ortaya çıkacaktır.²³

İbnü'l Heysem'in astronomiye dair yazdığı eserleri astronominin teknik uygulamaları, hesaplama yöntemleri ve gözlemler yapmak için kullanılan yöntemler ve astronomiye ilişkin kuramlarla ilgilidir. Rüştü Raşid'e göre onun araştırmaları, açıkça ve kasten reform için eleştiri ve tasarımlar olarak düşünülmelidir. *Şukûk alâ Batlamyus* dışındaki eleştiri yazılarında, *Almagest*'te karşılaşılan belirli problemleri çözümlemeye çalıştığı için de onun eleştiri yöntemi, keşifsel bir strateji olarak görülmelidir. Ancak bazı tarihçiler İbnü'l Heysem'in eleştiri yönteminin aporetik geleneğe ait olabileceğini düşünmektedir.²⁴ Kendisinden sonraki astronomi bilginlerinden Urdî (ö.1266) dahi onun şüphe/eleştiri dışında yeni bir şey katmadığını şöyle ifade etmektedir:

²² İbnü'l Heysem, *Şukûk alâ Batlamyus*, ed. A. Sabra, N. Shehaby, Cario: The National Library Press, 1971, s. 3-4.

²³ İbnü'l Heysem, *Şukûk alâ Batlamyus*, s. 4.

²⁴ Roshdi Rashed, *Ibn Al-Haytham, New Spherical Geometry and Astronomy, A History of Arabic Sciences and Mathematics*, çev. J.V. Field, New York: Routledge, 2014, C. 4, s. 3-5, 8.

“Ondan sonra (Batlamyus) hiç kimse, bu sanatı (astronomi) doğru bir şekilde (alâ'l- vec-hi'l-savâbi) tamamlamamıştır. Mûteahhirûndan hiç kimse onun çalışmasına tam anlamıyla herhangi bir şey eklememiş ya da ondan herhangi bir şey eksiltmemiştir, bunun yerine hepsi onu takip etmiştir. Ebi Ali b. Heysem ve İbn Eflah el-Mağribî gibi bazıları şüphe uyandırmıştır ancak şüpheleri ifade etmekten öteye gitmemişlerdir.”²⁵

Hâlbuki İbnü'l Heysem özgün bir reformun, Urdî'nin anladığı şekilde bir model inşa etmekten oluşmayacağını, herhangi bir tür dinamiği düşünmeden önce somut bir matematiksel temele dayanan bir kinematik sistem kurarak oluşacağını anlamıştır. Dolayısıyla burada gözden kaçırılmaması gereken şey; “yapıcı amaçlarla eleştirme yöntemi”nin, “zorlukları ortaya çıkarma ve çözümleri eleştirme yöntemi”nden tamamen başka bir şey olduğunun farkına varılmasıdır. Çünkü yenilikçi bir araştırma için eleştiri yöntemi, bir sezgisel türün ayrılmaz bir parçası olsa da İbnü'l Heysem'in şüpheleri ve eleştirileri, bir ilke argümanı olarak değil de daha çok, matematiksel olarak problemlere yaklaşmaktadır. Bu sebeple onun yaklaşımı yöntem, deney ve gözlemler sayesinde, Batlamyus'un astronomisini iç tutarsızlıklarından kurtararak daha sağlam bir zemine oturtma çabası olarak anlaşılmalıdır. Çünkü İbnü'l Heysem iç tutarsızlıkları incelerken, yeniden yapılanmayı oluşturmak için, hareketlerin kinematik durumunu fizikle uyum içinde tasarlaması gerektiğini fark etmiştir. Bu açıdan İbnü'l Heysem'in metodolojisinde şüphe ve eleştiriler bilinçli bir amaçtan ayrı düşünüldüğünde, onun köklü reformlar yapma amacını anlamak mümkün olmayacaktır.²⁶ İbnü'l Heysem'in bu yaklaşımını daha iyi anlamak için eleştiri pasajlarına göz atmakta fayda vardır. Buna göre *Şukûk*'ta iki gündönümü arasındaki yay hakkında konuşurken Batlamyus'un Güneş'i gözlemlerken yaptığı hatalardan ve çelişkilerden bahsetmekte ve onun metodunu şöyle eleştirmektedir:

Eğer bu yay, tahkik yoluyla değil de yaklaşık olarak belirlenmişse Güneş'in meridyen dairesi üzerindeki konumunu gözlemlendiğinde Güneş yılının miktarının bilinmesi mümkün olmaz. Çünkü Güneş yılının doğrulanması için öncelikle gündönümü noktasının ve Güneş'in onda gündönümüne indiği vaktin doğrulanmasından başka bir yol yoktur. Gündönümü noktası, Güneş'in meridyen dairesinde gözlenmesiyle doğrulanmaz. İki gündönümü arasındaki yayda yapılan küçük bir yaklaştırma, Güneş yılının miktarında büyük tutarsızlığa sebep olur. Çünkü iki gündönümü arasındaki yay belirlenmezse gündönümü noktası tayin edilmez. Eğer gündönümü noktası tayin edilmezse Güneş'in, bu noktadan yine bu noktaya geri dönüşü belirlenmez.²⁷

İbnü'l Heysem burada tahkik yani kesinlik yöntemine dikkat çekmektedir. Yaklaşık verilerle Güneş yılının belirlenmesinin mümkün olmayacağını ve gündönümü noktasının, Güneş'in meridyen dairesinde gözlenmesiyle tespit edilemeyeceğini söyleyerek şöyle devam etmektedir:

²⁵ Müeyyedüddin el-Urdî, *Târîhu İlmi'l-Feleki'l-Arabi: Kitâbü'l-Hey'e*, thk. George Saliba, Beyrut: Merkezu Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1995, s. 214.

²⁶ Roshdi Rashed, *Ibn Al-Haytham, New Spherical Geometry And Astronomy*, s. 8, 12. dipnot.

²⁷ İbnü'l Heysem, *Şukûk alâ Batlamyus*, s. 13-14.

Batlamyus, gündönümü noktasının nasıl doğrulandığını ve Güneş'in bu noktaya geliş zamanının nasıl bilindiğini belirtmemiştir. Güneş'in eğimi, yılı, dönüm noktaları ve ekinoksları Batlamyus'un sözlerinde açık değildir. Batlamyus gezegenlerin hareketlerinin ve düzenlerinin (heyet) hepsini, yıldız eylemlerinin tümünü; Güneş yılının miktarı, Güneş'in meyli, gündönümü ve ekinoks noktaları üzerine inşa etmiştir ve bunların tahkik metodu üzere bilindiğini söylese de ne doğrulamış ne de nasıl gerçekleştiğini açıklamıştır. Batlamyus'un zikrettiği eğimin kesin olmadığının delili, sonra gelenlerin eğimi gözlemlediklerinde onun zikrettiğinden farklı bulmalarıdır. Yine onlar apojenin (evc) onun zikrettiğinden farklı bir yerde olduğunu da bulmuşlardır. Batlamyus ise, onun hareketli olmadığını düşünür. Eğimin miktarını bozan ikinci görüş ise Batlamyus'un bu bölümde Güneş meridyeninin, –bunu burçlar dairesi (zodyak) olarak adlandırır– büyük daire olduğunu kabul etmesidir. Ancak onun büyük olduğunu açıklamamış, bu dairenin kuzeye ve güneye eşit olarak eğildiğini kabul etmiştir. Bu eğimin eşitliğinden dolayı onun büyük olduğunu düşünmüştür. Onun bu şekilde olduğunu açıklamamış aksine herhangi bir burhan ve delil olmadan kabul etmiştir. Güneş yılı hakkındaki sözlerinde ekinoksları gözlemlediğini ve onun çok az bir miktarda ilerlediğini ve gerilediğini söylemiştir. Bu farklılığın (gözlem yapılan) aletteki bir hatadan kaynaklanabileceği gibi burçlar dairesinin konumundan kaynaklanması da mümkündür.²⁸

İbnü'l Heysem bu satırlarda tahkik yoluyla bilinen şeyin mutlaka doğrulanması yani ispat edilmesi ve kanıtlanması gerektiğine işaret etmiştir. Herhangi bir burhan ya da delil getirmeden bir bilginin kabul edilemez olduğunun da altını çizmiştir. Ona göre gözlem yapılan aletteki bir hata payı da dikkat edilmesi gereken hususlardır. Ayrıca bilimde bir hata yapıldığında neyin mazeret olarak gösterilip gösterilmeyeceğine dair düşüncelerini de paylaşan İbnü'l Heysem, doğru ile yanlışın tespitinin önemine değinmiştir. Buna göre:

Batlamyus gezegenlerin düzenlerindeki varsayımında bilimsel yollardan birini izlemiştir. Ancak bu yol, onu kıyas dışı olduğunu itiraf ettiği varsayımına götürmüştür. Eğer Batlamyus onun kıyas dışı olduğunu biliyorsa, gerçek düzenin onun farz ettiği düzen olmadığını ve o düzenlerin gerçeğine ulaşamadığını itiraf edene kadar, yapmış olduğu hatanın gezegenlerin hareketine bir etkisi olmaması sebebiyle mazur görülmez. Batlamyus yaptığı hatada ancak bu itirafıyla mazur görülür ve onun varsaydığı düzenlerin gerçek düzenler olmadığı bilinir.²⁹

Batlamyus'un *el-Mecistî* adlı kitabında belirlediği gezegen hareketlerinin düzenini tespit etmede aciz kaldığını söyleyen İbnü'l Heysem, *el-İktisâs* eserinin Güneş'in hareketinde şüphe konusunu işlerken, cismin hareketi ile ilgili imkânsız olan koşulları gündeme getirmekte ve onu şiddetli bir eleştiriye tabi tutmaktadır:

Bu cisimler *el-Mecistî* kitabında belirlediği hareketlere güç yetiremez ve kendinden önce veya sonra gelen âlimlerden hiç kimsenin imkân vermeyeceği büyük imkânsızlıklara (muhaller/muhâlat) sebep olurlar. Eğer böyleyse aynı şekilde, Batlamyus şu iki durumdan birinden kaçamaz: O ya düzenlediği ve belirlediği cisimlerde, onların sebep olduğu imkânsızlığın farkındaydı ya da değildi. Eğer onların gerektirdiği imkânsızlıkların farkında olmadan belirlediyse, o yaptığı acizdir. Belirlediği cisimlerin ve düzenlerin tasavvuru

²⁸ İbnü'l Heysem, *Şukûk alâ Batlamyus*, s. 14-15.

²⁹ İbnü'l Heysem, *Şukûk alâ Batlamyus*, s. 39.

fasittir. Batlamyus bu durumda suçlanmaz. Eğer onların gerektirdiğinin farkında olarak belirlediye ki; bu onun hakkında daha evladır, bunun sebebi ondan daha iyisine güç yetiremediği için yapmak zorunda kalmasıdır. (Öyleyse) Batlamyus imkânsızlıkları bilerek bu hataları yapmıştır. (Bu durumda) iki hata yapmıştır. Bunlardan biri onun belirlediği muhalleri gerektiren görüşlerdir. Diğeri ise, hata olduğunu bilerek hata yapmasıdır. Her durumda insafı yaklaşım, Batlamyus'un gezegenler için herhangi bir muhali gerektirmeyen bir düzenlemeye güç yetirebilseydi onu muhakkak zikredeceğini, belirleyeceğini ve belirlediğinden büyük muhalleri gerektiren önceki belirlemesine geri dönmeyeceğini düşünmektir. O, daha iyisine güç yetiremediği için belirlediği şeye razı olmuştur. Şüphe duyulmayan gerçek şudur ki; gezegenlerin hareketlerinin düzenlemeleri, imkânsızlıkları ve çelişkileri gerektirmeyen, devamlı, mevcut, doğru düzenlemelerdir. Batlamyus'un belirledikleri değildir. O, doğru düzenlemeleri anlamamış ve algısı da onların hakikatini hayal etmeye ulaşmamıştır.³⁰

Yukarıdaki ifadelerden yine bilimsel bilginin şüpheyeye dayanmaması ve daha önceki otoritelerin söylediklerinin yeniden gözden geçirilmesinin gerekliliği anlaşılmaktadır. Böylece İbnü'l Heysem'in bilimsel araştırmasının temel düsturu, matematik ve fizik arasındaki ilişkiye dair kendisinden önceki kavrayıştan kopmak şeklinde belirlenebilir.

İbnü'l Heysem'in bilimsel çalışmalarının fiziksel fenomenler alanıyla sınırlı olduğu düşünüldüğünde metafiziğin nihai soruları ve nedenleriyle çok da ilişkili olmadığı görülmektedir. Çünkü araştırmalarında duyuların yardımıyla fiziksel etkileri veya olayları tecrübe etmiş ve fiziksel nedenlerini bulmaya çalışmıştır; bilimsel problemleri "fiziksel ve matematiksel yönlerle" sınırlama konusundaki görüşlerini zaman zaman dile getirmiştir. İbnü'l Heysem bilimsel araştırmalarında tümevarımcı bir tavır sergilemiştir. Diğer taraftan tikeller konusunda deneysel çalışmasına devam etmiş ve daha sonra, belirli bir durumda veya belirli bir sınıftaki olaylarda meydana geliyormuş gibi deneyimlenenlerin aynı şekilde olacağını varsayarak genellemeler yapmıştır. Bu açıdan tümdengelim yöntemiyle ulaşılan sonuçların deneysel olarak doğrulanması ihtiyacını vurgulamıştır.³¹ Bu minvalde onun bilimsel metodolojisinin temel ilkelerini şöyle sıralamak mümkündür:

- Bilimin fiziksel olaylarla sınırlandırılması,
- Otoritenin reddi yani, önceki bilgilerin kanıtlanmadan kabul edilmemesi,
- Tümevarım ve tümdengelim metotlarının etkili bir şekilde kullanılması,
- Gözlemler ve deneyler üzerinden araştırma yapılması,
- Tecrübe ve aklın birlikte kullanılması,
- Deneyden elde edilen sonuçlarla çıkarımların yapılması,
- Matematikğin diğer alanlara uygulanması

İbnü'l Heysem'in yöntem üzerine müstakil bir eseri mevcut olmasa da optik, astronomi ve diğer bilim dallarında kaleme aldığı yazılarına dağılmış ifadeler ve bilimsel

³⁰ İbnü'l Heysem, *Şukūk alâ Batlamyus*, s. 63-64.

³¹ Muhammed Saud, *The Scientific Method*, s.6, 27.

uygulamalarının kayıtları yönteminin doktrinini ortaya koymaktadır. Buna göre bir araştırmada öncelikle bir hipotezin oluşturulması ve doğrulanması, sonra ayrıntıların gözlenmesi, sınıflandırma ve ilgili verilerin seçimi, son olarak da kademeli tümevarımın uygulanması şeklinde bir yöntem geliştirdiği söylenilebilir.³²

İbnü'l Heysem'in *Nemâzicü Harekâti'l-Kevâkibi'l Seb'a* adlı risalesi yeni bir astronomi ya da yeni bir gezegen kuramı ile ilgilidir. Burada gezegen kuramının detayları matematiksel astronomi açısından ele alınır. Eserde matematik kuramları bakımından diğer elementlerin bir fonksiyonu olarak bir geometrik şeklin elementlerinin değişkenleri, oranların değişkenleri ve trigonometrik ilişkilerin değişkenleri işlendiği için İbnü'l Heysem, sonsuz küçükler geometrisi (infinitesimal geometry) kullanmıştır ve sonlu farkları karşılaştırmıştır. Ayrıca Güneş'in ve gezegenlerin yüksekliklerinin kesin bir şekilde hesaplanması için tasarlanan bir alet hakkında bilgi vermiştir.³³ İbnü'l Heysem'e göre Batlamyus astronomisini bozan tutarsızlıklar, matematiksel gezegenler kuramı ile kozmoloji arasındaki uyumsuzluktan kaynaklanmaktadır.³⁴ Bu sebeple İbn el-Heysem Batlamyus astronomisine hem fiziksel hem de matematiksel yönde itiraz ederek Batlamyus'un kullandığı eksantrik ve episikl modellerini eleştirmiş ve özellikle de ekuant noktasının muntazam hareket noktası olamayacağını söylemiştir. Ona göre, eğer bir daire bir nokta etrafında muntazam olarak dairesel hareket ediyorsa, nokta o dairenin tam merkezinde demektir. Buna göre, ekuant noktası muntazam hareket noktası olamaz. Bir dairenin merkezinin kaydırılmış olduğunu söylemek, gerçekte fiziksel olarak olanaksızdır.³⁵ Dolayısıyla araçsal ya da dilbilimsel bir görev olmanın

³² Saud, *The Scientific Method*, s. 6-34.

³³ Roshdi Rashed, *Ibn Al-Haytham, New Spherical Geometry and Astronomy*, s. 12.

³⁴ Aslında Aristoteles'in ortak merkezli küreler sistemi, gezegen hareketlerini açıklamada yetersiz kaldığı için ihtiyaç duyulan yeni sistem, tamamen matematiksel olarak Batlamyus tarafından kurulmuştur. O, gezegenlerin düzensiz hareketlerini açıklamak için kurguladığı sistemi *el-Mecisti'de* vermiştir. Buna göre Yer, evrenin merkezindedir ve hareketsizdir. Ancak böyle düşünüldüğünde, gezegen hareketlerindeki düzensizlikler tam olarak izah edilemediği için Batlamyus, Apollonius (M.Ö. 200 yılları) tarafından kurgulanan ve Hipparchus (M.Ö. yaklaşık 190-120) tarafından Güneş'in hareketlerinin açıklanmasında kullanılan iki geometrik-kinematik modeli sistemine dâhil etmiştir. Bu iki model "eksantrik" ve "episikl" olarak adlandırılmıştır. Batlamyus bu modeller sayesinde gezegenlerin hızlanmalarını, yavaşlamalarını, uzaklaşıp yaklaşmalarını ve ileri-geri hareketlerini açıklamıştır. Ayrıca Batlamyus, İzmirli Theon (M.S. 100'ler) tarafından tanımlanan katı episikl küre görüşünü değiştirerek, episikl ve eksantriğe her hangi bir fiziksel gerçeklik atfetmemiş ve bunları sadece gerçek hareketleri temsil eden geometrik araçlar olarak düşünmüştür. Episikl küresini merkezde Yer'in bulunduğu iki küresel eksantrik küre yüzeyi arasında tanımlamıştır. Claudius Ptolemaios, *The Almagest*, Great Books Of The Western World, XVI, İngilizceye çev. Catesby Taliferdo, Chicago, London, Toronto: Encyclopaedia Britannica, 1952, s. 86-93, 270-273, 291-296; Yavuz Unat, "Aristoteles'in Evren Anlayışı ve İslâm Astronomisine Etkisi", *İslâm Medeniyeti Tarihi ve Fuat Sezgin Hâtıra Kitabı*, ed. İbrahim Uslan, Yaşar Aydemir, Ayten Koç Aydın, Korza Yayıncılık, Ankara, 2019, s.49-50.

³⁵ A.I. Sabra, "An Eleventh-Century Refutation of Ptolemy's Planetary Theory", *Optics, Astronomy, and Logic Studies in Arabic Science and Philosophy*, 1994, XIV, 128-131; Aktaran Yavuz Unat, "Aristoteles'in Evren Anlayışı ve İslâm Astronomisine Etkisi", s.53. Batlamyus'un fiziksel açıklamasını, Aristoteles'in kozmolojisine dayalı olarak verdiği Dünya merkezli sistem, matematiksel olarak güçlü

ötesinde İbnü'l Heysem'in eleştirisi sistemli bir matematikleştirme ve aynı zamanda Aristoteles fiziği ile çelişkiyi ortadan kaldırma girişimidir. Bu sebeple İbnü'l Heysem hareket anlayışında anomaliler (düzensizlikler) üzerinde yoğunlaşmayan yeni bir gezegen sistemi geliştirmeye çalışmıştır. Böylece deneyimlemenin dışına çıkmama, doğal olayları incelerken mutlak kavramları kullanmaya razı olmama ve bunların anlaşılması için matematiğe başvurma ilkelerini kullanmasından dolayı İbnü'l Heysem, pozitivistmi daha terim icat edilmeden önce benimsemiş gözükmektedir.³⁶ *Nemâzicü Harekât*'da geometrik bir kinematik geleneğin temelleri atılmak istendiği için bu eser, hem İbnü'l Heysem'in miras aldığı astronomik gelenekte hem de kendisinden sonra Kepler'e kadar devam eden gelenekte önemli kabul edilir. Uygulamada öncelikle bu kinematik işlemde kaynaklanan yeni problemlerin çözümü için bazı geometri dallarının geliştirilmesi gerekmiştir. Bu sebeple İbnü'l Heysem, düzlem ve küresel trigonometride olduğu gibi küresel geometride de büyük bir adım atmıştır.³⁷

Rüştü Raşid'in tespitine göre, önceki matematikçi-gökbilimciler kütle çekim teorisinin yokluğundan dolayı, iki alternatifle karşı karşıya kalmışlardır: Ya her gezegenin hareketinin o cisme özgü bir nedene bağlı olduğu geleneksel ilkeye uymak ve böylece maddi kürelerden oluşan bir kozmoloji inşa etmek; ya da bu rotayı terk etmenin gerekliliğini kabul etmek ve bunun yerine bir kinematik hesap oluşturarak başlamak, böylece herhangi bir dinamik incelemesinde kinematığın önceliğini kabul etmek. Astronomik yazılarının çoğunda, İbnü'l Heysem önce ilk alternatifi benimsemiş olsa da daha sonra astronomiyi matematikleştirmeye giriştiğinde ve yalnızca Batlamyus'taki iç çelişkileri değil, aynı zamanda Aristotelesçi bir fizik kullanarak kendi kendine tutarlı bir matematiksel malzeme kuramı oluşturmanın zorluğunu da fark ettiğinde, ikinci alternatifte, tamamen geometrik ve kinematik hesap verme seçeneğine dönmüştür. Optik konusundaki tecrübesi belki de bu adımı atmasına yardımcı olmuştur. Çünkü tıpkı ışığın yayılmasıyla ilgili optik çalışmalarında, bir optik reformu olan görme hakkındaki çalışmanın tamamen ayrı tutulması gibi, burada kinematik ve kozmoloji, bir astronomi reformu gerçekleştirmek için birbirinden tamamen ayrıdır.³⁸

olsa da, İbn Heysem ve sonraki İslâm bilginleri tarafından eleştirilmiştir. Çünkü Batlamyus'un Dünya merkezli sistemi, Aristoteles'in fiziğini kullanmasına rağmen, bazı noktalarda Aristoteles fiziğine aykırıdır. Karşı çıkılan birinci nokta, Dünya'nın merkezden kaydırılması düşüncesidir. Çünkü sistemin dayanak bulduğu Aristoteles fiziğinde Dünya, merkezde olmalıdır. İkinci nokta, episikl dairesidir. Ptolemaios'da episikl dairesi, matematiksel bir nesne olarak karşımıza çıkmaktadır. Üçüncü nokta ise, ekuant kavramıdır. Eşitlik merkezi ya da ekuant noktası da hayali bir nokta olarak görülmüştür. Aristoteles fiziğinde, evrende tek bir merkez vardır, o da Dünya'dır. Tuba Uymaz, "Ptolemaios ve Kopernik Astronomisinin Karşılaştırılması ve Yeni Astronominin Temelleri", doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015, s. 197.

³⁶ Roshdi Rashed, *Ibn Al-Haytham, New Spherical Geometry and Astronomy*, s. 12-14.

³⁷ Roshdi Rashed, *Ibn Al-Haytham, New Spherical Geometry and Astronomy*, s. 43.

³⁸ Roshdi Rashed, *Ibn Al-Haytham, New Spherical Geometry and Astronomy*, s. 46-47.

İbnü'l Heysem'in Batlamyus astronomisinde uyguladığı eleştiri metodu İslâm astronomisini yeni bir temele oturttuğu için, yeni astronomi bilimi için söylenilecek en önemli kavramlardan biri artık “tutarlılık ilkesi” olmuştur. Böylece evreni oluşturan cisimlerin tabiatları ile ilgili varsayımlar arasında tutarlılığın gerekli olduğu ve bu cisimleri simgeleyecek gezegen hareketlerinin matematik modellerinin evreni oluşturduğu düşünülen kürelerin fiziksel gerçekliğini ihlal etmeden yapılandırılması temel amaç haline gelmiştir. *Şukûk*'ta İbnü'l Heysem Batlamyus'un *el-Mecistî* ve *Gezegenlerle ilgili Hipotezler* adlı iki eserini tarayarak aralarındaki tutarsızlıkları saptamaya çalışmış ve karşılaştırmalı incelenme sonucunda tespitlerde bulunmuştur. *Mecistî*'de yer alan *Hipotezler*'de değişen kürelerin ve hareketlerin listesini çıkarmıştır. Bu da onun metodolojisi bakımından üzerinde durulması gereken başka bir yöndür. İbn Heysem'den sonraki astronomiye dair gelişmeler, bu yöntemi takip etmiştir. Bu çalışmalarda yalnızca önceki eleştiri geleneğinin devamı değil, aynı zamanda ortaya atılmaya başlanan soruların tarzı ve bu sorularla Avrupa Rönesans zamanının soruları arasında benzerlik dikkat çekmektedir.³⁹ Dolayısıyla İslâm ve Batı bilimi arasındaki etkileşimi görmek bakımından bu konunun incelenmesi önem arz etmektedir.

3. İbnü'l Heysem'in Optik Alanındaki Metodolojisi

Optik tarihçilerinin çoğu, Avrupa'da 17. yüzyıla kadar, Kepler'den önceki optik biliminin öncelikle görmeyi (vizyon) açıklamayı amaçladığını düşünür. Hâlbuki İbnü'l Heysem'in optik eserlerine bakıldığında, bu yargının doğru olmadığı kolayca anlaşılabılır. İbnü'l Heysem'in optikte ve diğer alanlarda gerçekleştirdiği bilimsel bakış açısı eserlerine ve uyguladığı araştırmaların sonuçlarına da yansımıştır. Ondan önce Kindî ve İbn Sehl gibi bilginler optikle ilgili çalışmalar yapmış ve optik, diyoptri, analitik, meteorolojik optik, vb. optiğin farklı dallarını birleştirmişlerdir. Ancak kimse *Makâle fi'd-dav*, *Makâle fi Edvâu'l-Kevâkib*, *Makâle fi Keyfiyyeti'l-Ezlâl* gibi kitaplar kaleme almamış ve *Makâle fi'l-Küreti'l-Muhrika*'daki gibi fiziksel optik üzerine çok önemli bir katkı yapmamıştır.⁴⁰ İbnü'l Heysem optik bilimine dair kuram ve kanıtlamalarının *Kitâbü'l-Menâzir* adlı eserinde ortaya koymuştur. Bu eser bilimsel metodoloji kuramı bakımından da çok önemli bilgiler içermektedir. Nitekim 12. yüzyılda Latinceye çevrilen ve 1572'de yayınlanan eserin, Avrupa'da başta John Pecham, Witelo, Roger Bacon, Johannes Kepler, Snell van Rogen, Pierre de Fermat ve Descartes gibi pek çok ünlü optikçinin kuramlarının teşekkülünde etkili olduğu düşünülmektedir.⁴¹

³⁹ Saliba, *İslâm Bilimi ve Avrupa Rönesansı*, s. 115-119.

⁴⁰ Roshdi Rashed, “İbn al-Haytham's Scientific Research Programme”, *Light-Based Science: Technology and Sustainable Development*, ed. Azzedine Boudrioua, Roshdi Rashed, Vasudevan Lakshminarayana, Boca Raton: CRC Press, 2018, s.3.

⁴¹ Topdemir, *Modern Optiğin Kurucusu: İbnü'l Heysem, Hayatı, Eserleri ve Teorileri* içinde, Ankara:

Kitâbü'l-Menâzır'ın başında İbnü'l Heysem önceki araştırmacıların (mütakadimîn min ehli'n-nazar), görme duyumunun keyfiyetine dair araştırmalar yaptıklarını ancak görmenin hakikati konusunda aralarında fikir farklılıkları olduğunu belirtir. Bu nedenle kesinliğe ulaşmanın zor olduğunu ve sorgulama amacına ulaşmanın da bir garantisi olmadığını söyler. Çünkü ona göre gerçekler belirsizdir, gayeler gizlidir, şüpheler çoktur, anlamlar bulanıktır, akıl yürütmeler çeşitlidir. Öncüller duyulardan elde edilir ve duyular ise hatadan muaf değildir. O halde "Bu konunun araştırılması, belirsizliği ve hakikati hakkında bilgiye götüren yolun zorluğuyla birlikte, fizik/doğa (tabiî) ve matematik (talimî) bilimlerinin bir terkiibini (sentez) gerektirir." Çünkü görme, duyulardan birisi olup tabiî şeylerdendir ve dolayısıyla fizik bilimleriyle alakalıdır. Diğer taraftan düz çizgilerle anlatılmasının yanı sıra şekli, konumu, büyüklüğü, hareketi ve durağanlığı algıladığı için de matematik bilimleriyle alakalıdır.⁴² İbnü'l Heysem *Makâle fi'l-Dav* adlı risalesinde benzer şekilde iki bilimin terkiibinin gerekliliğini şöyle açıklamıştır:

ışık nedir? Sorusunun araştırılması doğa (fizik) bilimlerine aittir; ancak ve ışık nasıl yayılır? sorusu ise, ışığın doğrular boyunca yayılıyor olması nedeniyle matematiksel bilimlerin bilgisini gerektirir, yayılma yolu tartışması matematik bilimleriyle ilgilidir. Çünkü ışık çizgiler halinde hareket eder. Benzer şekilde ışın nedir? Sorusu doğa bilimlerine ait olurken, form ve görüşlerin incelenmesi ise matematiksel bilimlere ait olmaktadır.⁴³

İbnü'l Heysem matematiksel analizle olgunun fiziksel boyutunu bir araya getirecek düzenlediği ayrıntılı deneylerle kendisinden önceki yanlış tezlerin çürütülmesini sağlayarak modern anlamda bir fizik çalışması gerçekleştirmiş ve optiği ilkeleri, problemleri, çözüm yolu ve yöntemleriyle ele alarak önermeler topluluğundan meydana gelen temel bir bilim haline getirmiştir. Böylece ışığın doğrusal yayılımı, gölgenin özellikleri, gök kuşağı, hâlenin oluşumu, yansıma ve kırılma konuları gibi pek çok temel optik olguyu inceleyerek bu ilmi kökten değiştirmiştir. Işığın mahiyetini felsefeden çok matematiksel ve deneysel metotlarla araştırmış, yaptığı optiğe ilişkin araç ve gereçlere dayanarak düzenlediği deneyleri birer apaçık kanıtlama vasıtası olarak kullanmıştır. Onun görme konusundaki en büyük başarısı, öncelikle ışığın gözden çıktığını savunan göz ışın kuramını yıkıp, ışığın nesneden geldiğini kanıtlamasıdır.⁴⁴ İbnü'l Heysem'in optikteki devriminin ilki, görüntü kuramı ve bununla ilgili göz fizyolojisi ve algı psi-

AKM Başkanlığı Yayınları, 2002, s. 6; Topdemir, "İbnü'l Heysem", *DİA*, c. 21, s.85. R. Bacon, Pe-cham, Witelo, Kepler ve Newton'un optik çalışmalarında İbnü'l Heysem etkisini görmek için bkz. Topdemir, *Modern Optiğin Kurucusu*, s. 116-123; David C. Lindberg, "Alhazen's Theory of Vision and Its Reception in the West", *Isis*, 58 (3), s. 321-341.

⁴² İbnü'l Heysem, *Kitâbü'l-Menâzır*, ed. Abdulhamit Sabra, Kuveyt: Safât: el-Meclisü'l-Vatani li's-Se-kafe ve'l-Fünun ve'l-Adab, 1983, c. I, s. 59-60; *The Optics of Ibn al-Haytham: Books I-III on Direct Vision*, çev. A. Sabra, London, 1989, c.I, s.3-4

⁴³ İbnü'l Heysem, "Makâle fi'l-Dav", çev. Hüseyin Gazi Topdemir, *Modern Optiğin Kurucusu: İbnü'l Heysem, Hayatı, Eserleri ve Teorileri* içinde, Ankara: AKM Başkanlığı Yayınları, 2002, s.154.

⁴⁴ Topdemir, *Modern Optiğin Kurucusu*, s. 7; Topdemir, "İbnü'l-Heysem", s.84.

kolojisi; ikincisi ise geometrik ve fiziksel optiği içeren ışık kuramıdır. Bu kuram nitel kanunlara ve deneylerden elde ettiği nicel kurallara dayanır ve deneyleri, tasarımı ve üretimi kendisine ait olan bir alet ile gerçekleştirmiştir. Bu deneylere dayanarak bir karanlık oda (camera obscura) öneren ilk kişidir. Küresel sapmayı keşfetmiş ve Ay ışığı için doğru açıklama vermiştir.⁴⁵

İbnü'l Heysem'e göre fizik bilimcileri görmenin, görünen nesneden göze gelen ve görmenin nesnenin biçimini algılayan bir formdan etkilendiği fikrini benimsemişlerdir. Matematikçiler de görme ile ilgili belirli nedenler sunmuşlar ve daha sonraları görmenin gözden görünen nesneye uzanan ve bu sayede görüşün nesneyi algıladığı bir ışın tarafından etkilendiğini kabul etmişlerdir. Bu ışının uçları gözün merkezinde birleşen düz çizgiler halinde uzandığını ve içinden görünür bir nesnenin algılandığı her ışının bir bütün olarak tepe noktası gözün merkezi ve tabanı görünür nesnenin yüzeyi olan bir koni şekline sahip olmasıdır. Ancak fizikçilerin ve matematikçilerin görüşleri, birbirleriyle çelişmektedir. Matematikçiler kendi aralarında farklı görüşler beyan etmişlerdir. Bu grupların her biri kendi inancına göre akıl yürütmeler, argümanlar, yöntemler ve kendi kanıtlarıyla çözüm yoluna başvurmuşlardır.⁴⁶ Dolayısıyla İbnü'l Heysem bu problemin çözümüne dair metot belirlemek gerektiğini düşünmüş ve bilimin olmazsa olmaz şartlarını şöyle dile getirmiştir:

“Durum böyleyken, araştırmada ehil olanlar arasında çağlar boyunca süregelen anlaşmazlığa rağmen bu konunun (görme/vizyon) hakikati karışıktı ve görmenin keyfiyeti kesin değildi. (Bu yüzden) Elimizden geldiğince bu konuya dikkat çekmenin, ciddi bir şekilde başvurmanın, derinlemesine incelemenin ve hakikatini özenle araştırmanın uygun olacağını düşünüyoruz. Onun ilkelerini ve öncüllerini yeniden gözden geçiriyoruz. Tümevarımla (istikra/induction) mevcudatı araştırmaya başlıyor ve görünen şeylerin koşullarını göz önüne alıyoruz. Cüzilerin (tikellerin) özelliklerini ayırt ediyor ve görme halinde göze mahsus olan şeyleri ve duyum niteliğinde bulunan tek tip, değişmeyen, tezahür eden ve şüpheye konu olmayan şeyleri tümevarım yoluyla seçip alıyoruz. Sonra araştırma ve

⁴⁵ Rüştü Raşid, *Avrupalı Modernitenin İcadı*, s. 252.

⁴⁶ İbnü'l Heysem, *Kitābu'l-Menāzır*, s. 60-61; *The Optics of Ibn al-Haytham*, s. 3-5. Matematikçiler bu ışının yapısı ve üretim şekli konusunda da farklı düşünmektedir. Bazıları, radyal koninin sürekli ve kompakt bir katı gövde olduğu görüşündedir. Diğerleri, ışının, uçları gözün merkezinde buluşan ve görünür nesneye ulaşana kadar farklı bir şekilde uzanan ince cisimler olan düz çizgilerden oluştuğunu düşünür. Bu görüş nesnenin yüzeyinin bu çizgilerin uçlarının karşılaştığı kısımlarını algılar, oysa nesnenin yüzeyinin bu uçlar arasına düşen kısımları algılanmaz. Böylece, görünür nesnelerin yüzeylerindeki son derece küçük parçalar ve küçük gözenekler görünmez hale gelir. Yine, radyal koninin katı ve kompakt olduğuna inananlardan bir grup, ışının gözden nesneye ulaşana kadar tek bir düz çizgi halinde çıktığını ve ardından, ışının, gözün yüzeyinin uzunluğu ve genişliği boyunca son derece hızlı hareket ettiğini düşünür. –o kadar hızlı ki hareket algılanamaz– ve bu hareket aracılığıyla katı koni üretilir. Başka bir grup, konunun farklı olduğuna ve göz kapakları bir nesnenin önünde açıldığında, koninin hemen, birdenbire ve anlamlı bir zamanda üretildiğine inanır. Tüm bunların arasından bir grup, görüntü üreten ışının gözden görünen nesneye çıkan ışık saçan bir güç olduğunu düşünür ve bu his bu güç tarafından yaratılır. Bir diğer grup ise, hava gözle temas ettiğinde, gözden sadece belli bir kaliteyi aldığı ve havayı anında görmenin görünür nesneleri algıladığı bir ışıma dönüştürdüğü görüşündedir. Bkz. İbnü'l Heysem, *Kitābu'l-Menāzır*, s. 61; *The Optics of Ibn al-Haytham*, s. 4.

ölçümlerde öncüllere eleştirel yaklaşım sonuçları muhafaza ederek derecelendirme ve sıralama aşamasına geçiyoruz. Deneye (istikra/inspection) ve yeniden gözden geçirmeye tabi tuttuğumuz her şeyde amacımız, hevaya uymadan adaleti uygulamak; belirlediğimiz diğer şeylerde ve hakikati ararken fikirlerin etkilemeyeceği eleştirilerimizde özenli olmaktır (önyargılı olmamak). Bu yolla sonunda kalbi tatmin eden gerçeğe ulaşabiliriz ve yavaş yavaş ve dikkatlice kesinliğin (yakîn) ortaya çıktığı sona ulaşabiliriz; eleştiri ve ihtiyat yoluyla anlaşmazlığı gideren ve şüpheli konuları çözen gerçeği yakalayabiliriz. Bütün bunlara rağmen, insanın tabiatında olan beşeriyet bulanıklığından özgür değiliz. Ancak sahip olduğumuz insan gücüyle elimizden gelenin en iyisini yaparız (yapmalıyız). Bütün işlerde Allah'tan yardım istiyoruz.”⁴⁷

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşıldığı üzere İbnü'l Heysem deney, gözlem, inceleme ve araştırmamanın önemi, öncüllerin ve ilkelerin yeniden gözden geçirilmesi, önyargıdan uzak kalarak eleştiri yönteminin ve tümevarım metodunun kullanılması gerekliliği gibi bilimsel metot hakkında önemli ayrıntılar vermektedir. Bilimsel metodun deneye dayandığını ifade eden İbnü'l Heysem, “Tüm görünür nesneler üzerinde bütün zamanlarda bir gözlem yapılsa ve bunlar deneysel olarak ve doğru bir şekilde incelense, bunları açıkladığımız gibi, hiçbir değişiklik veya ihtilaf olmaksızın tek tip olarak bulunur.”⁴⁸ diyerek optik kuramıyla ilgili doğru bir deneysel incelemenin (i'tibaran muharriran/experimental examination) cetveller ve tüpler (enâbib) yardımıyla kolaylıkla yapılabileceğini iddia etmektedir. Üstelik bu deneyi yapmak isteyen deneycinin (mu'tabir/experimenter) ne yapması gerektiğini de şöyle dile getirmektedir: “Alet mükemmel bir şekilde hazırlandığında ve deneyci, görünür nesnelerin algısını görmek istediğinde, bu nesnelerden birine nişan almalı, bu cetvelin bir ucunu bir gözün alt göz kapağına, diğer ucunu da nesnenin yüzeyinin yakınına koymalı ve diğer gözü bu durumdayken kapatmalıdır.”⁴⁹

Menâzır'ın devamında ve diğer eserlerinde İbnü'l Heysem yeri geldikçe deney metodu, test etme, gözlem ve tümevarım metoduyla ilgili şöyle örnekler verir: “Bu nedenle, tümevarım (istikra) ve deneye (i'tibar) zikrettiğimiz ve hiçbir itiraz veya çelişkiye maruz kalmayan tek tip bulunan şeylerin hepsinden, görmenin kendisiyle aynı havada var olan herhangi bir nesneyi algılamadığı ve yansıma ile algılanmadığı ortaya çıkar.”⁵⁰ “Daha sonra deneyci (mu'tabir), opak bir cismin yardımıyla, deliğin karşısındaki yerde görünen yıldızdan gelen ışığı, daha önce gösterdiğimiz şekilde, ışığın görüldüğü yer ile ışık arasındaki düz mesafeyi keserek test eder (i'tabara). O mesafede seçtiği herhangi bir noktada ışığın girdiği delik, ışık opak cisimde görüncek ve daha önce görüldüğü yerden kaybolacaktır.”⁵¹ “Saydam bir cisimde ışığın geçmesi bütün ışık türlerinin fiziksel bir özelliğidir. Elbette kimi zaman ışığın saydam

⁴⁷ İbnü'l Heysem, *Kitâbu'l-Menâzır*, s.62; *Optics*, s. 5

⁴⁸ İbnü'l Heysem, *Kitâbu'l-Menâzır*, s. 64; *Optics*, s. 7.

⁴⁹ İbnü'l Heysem, *Kitâbu'l-Menâzır*, s. 64; *Optics*, s. 7-8.

⁵⁰ İbnü'l Heysem, *Kitâbu'l-Menâzır*, s. 69; *Optics*, s. 11.

⁵¹ İbnü'l Heysem, *Kitâbu'l-Menâzır*, s. 74; *Optics*, s. 14.

cisimlerde doğrusal çizgiler boyunca yayılmasının saydam cismin özelliği olduğu da iddia edilmiştir. Fakat bu görüş deney ve gözleme zıttır ve ilk varsayım doğrudur.”⁵²

Makâle fi 'd-Dav adlı eserinde söz konusu olgunun deneysel kanıtının yöntemini *Menâzır*'da ayrıntılarıyla açıkladığını söyleyen⁵³ İbnü'l Heysem, *Risâle fi Rüyeti 'l-Kevâ-kib*'de “Hava nemli buharla daha yoğun hale getirildiğinde yıldızın buharın gerisinde daha önceki görünüşünden daha büyük görünmesi mümkündür. Bu durum yıldızlara ulaşan ışınların konumlarına göre farklılaşan çok sayıda duruma ve bunlarla birlikte yıldızların görünüşüne olanak verir”⁵⁴ diyerek, daha önceki deney ve gözlemlere dayanarak genelleme yapar ve bilimsel bir tespitte bulunur.

Makâle fi Süreti 'l-Kusûf'ta ışığın kendini aydınlatan her bedenin her noktasından, o noktadan uzatılabilen her düz çizgide yayıldığını söyleyen İbnü'l Heysem, bunu *Menâzır*'ın ilk kitabında, gerekli ispat ve deneylerle açıkladığını yineler. Bu eserde de konuyu dikkatlice ve derinlemesine inceleyen, gözlem, deney, matematiksel çıkarımdan faydalanan düşünür, “Güneş tutulması sırasında geniş açıklıklardan çıkan güneş ışınları ile deneyler yapılırsa, bunların her zaman açıklıkların şekline benzer görüneceğini; ancak ay ışığı bu açıklıklardan birinden gelirse ve düzlemde açıklığa paralel görünürse ve açıklık daireselse, ışık açıklık dar olduğunda yalnızca dairesel olacağını belirtir.”⁵⁵

İbnü'l Heysem Apollonius'un eserini tamamlamak üzere kaleme aldığı çalışmasında da kullandığı metodu şöyle açıklamıştır: “Bizde kesin kanaat hâsıl olduktan sonra bu problemleri inceleyerek bir makale meydana getirdik. Ve bunun da 8. makalenin yerini tutacağına inandık. Böylece *Kitâb al-Mahrûtât*'ı tamamlamış olduk. Bu problemleri çözebilmek ve sekiz makale arasında en iyisini meydana getirebilmek için tahlil, terkip ve yenileme metodunu kullandık.”⁵⁶

İbnü'l Heysem *Şukûk*'ta, Batlamyus'un astronomi kitabında olduğu gibi, Optik kitabında da gördüğü çelişkileri kaleme almıştır. Mezkûr eserinde “Görülen şeyin özelliklerinin sayısında şüphe” başlığı altında Batlamyus'un *Optik*'teki hatalarını şöyle eleştirmiştir:

Batlamyus'un *el-Menâzır* kitabında zikrettiği görüşlerin incelenmesinde birbiriyle çelişen bölümler vardır. *el-Menâzır*'ın ikinci makalesinin başında gözün algıladığı özellikleri sayar ve şöyle der: “Göz cismi, büyüklüğü, rengi, şekli, konumu, hareketi ve sükunu bilir. Bu özellikler yedi tanedir.” Biz *el-Menâzır* kitabımızın ikinci makalesinde gözün algıladığı özelliklerin yirmi iki tür olduğunu açıklamıştık. Onlardan bazıları cinsten ortaktır ve her birinin altında birçok tür vardır. Bütün bunlardan, göz kendisi ile bakılan şey arasındaki

⁵² İbnü'l Heysem, *fi 'd-Dav*, s. 159.

⁵³ İbnü'l Heysem, *fi 'd-Dav*, s. 162.

⁵⁴ İbnü'l Heysem, “*Risâle fi Rüyeti 'l-Kevâ-kib*”, çev. Hüseyin Gazi Topdemir, *Modern Optiğin Kurucusu İbn Heysem, Hayatı, Eserleri ve Teorileri* içinde, Ankara: AKM Başkanlığı Yayınları, 2002, s.178.

⁵⁵ İbnü'l Heysem, “*Makâle fi Süreti 'l-Kusûf*”, *A Critical Edition of Ibn al-Haytham's Eclipses* içinde, ed. ve çev. Dominique Raynaud, Switzerland: Springer, 2016, s. 32-33.

⁵⁶ İbnü'l Heysem, *Makâle fi Tamâmi Kitâbi 'l-Mahrûtât (Das achte buch zu den Conica des Apollonius von Perge)*, haz. Nazım Terzioğlu, İstanbul: Matematik Araştırma Enstitüsü, 1974, s.6.

uzaklığı algılar ve onun uzaklık olduğunu bilir. Saydam cisimlerdeki saydamlığı, saydamın zıttı olan opağı, gölgeyi, karanlığı, ayırmayı ve birleşmeyi algılar. Bunların hepsi zikrettiğimiz makalede ayrıntılı olarak açıklanmıştır. Batlamyus'un bunu yirmi küsurdan, yedi özelliğe indirmesi, hatalı olduğunun ve görülen şeylerin çıkarımında kusurlu olduğunun delilidir.⁵⁷

Gözün yanılsamalarında şüpheden bahsederken de “Bu kıyasın ve mevcut durumun birlikte onayladığı açık bir hatadır.” diyerek bilimsel eleştiride bulunur.⁵⁸ Bilimsel bir araştırmada deliller kesin olmazsa sonuçların da kesin olmayacağını şu sözleriyle açıklar: “Batlamyus'un gözün yanılsamaları için belirlediklerinin üzerine, bakılan şeylerin konumlarında meydana gelen hataları bina etmiştir. Eğer bu görüşün batıl olduğu açıklığa kavuştuysa, onun üzerine bina ettiği hataların hepsi de fasittir ve illeti sebebiyle güvenilir değildir.”⁵⁹

İbnü'l Heysem deney kavramını eserlerinde yalnızca deneyleri gerçekleştirmek veya bunlara atıfta bulunmak için değil, “farklı bir kanıtlama yöntemi olarak”, bilinçli ve sistematik olarak işlemiştir. Nitekim onun deney kavramının astronomik kökenine bakıldığında, ilk kez aynı kökenli üç kelime ile tutarlı bir şekilde ilişkilendirilen farklı bir deney kavramının ortaya çıktığı görülmektedir. Aristotelesçi ve tıbbi tecrübeden esasen farklı olan bu kavramın ortaya çıkışı, Aristotelesçilik veya Galenizm içinde bir gelişme olarak değil, astronomide test etme yönteminin optikte de kullanılmasının bir sonucu olarak yorumlanabilir.⁶⁰ *Kitâbu'l-Menâzır*'ın Latince çevirisinde Arapça i'tabara, i'tibâr, mu'tabir kelimeleri sırasıyla experimentare, experimentatio, experimental olarak çevrilmiş⁶¹ ve optik biliminde teknik anlamda deney kelimesine karşılık gelecek şekilde kullanılmıştır. Bununla birlikte tümevarımsal akıl yürütme yöntemini kullanma, tikeller ve var olanlar üzerinde araştırma yapma, öncülleri eleştirirken ve sonuçları çıkarırken dikkatli olma, akıl yürütmede tedrici ve düzenli bir yol izleme ile ilgili söylediği şeylerde bütün pasajın dili A. Sabra'ya göre, Bacon'u hatırlatmaktadır. Çağdaşı İbn Sînâ tüm karşıt hipotezlerin bir dizi çürütülmesiyle Peripatetik vizyon açıklamasını savunurken, İbnü'l Heysem kendi teorisini yalnızca pozitif ve ampirik kanıtlar temelinde kurmayı amaçlamıştır.⁶²

Şimdiye kadar anlattıklarımızdan anlaşılmıştır ki: İbnü'l Heysem tıpkı astronomide yaptığı gibi, optikte de deney ve gözlemle sınırlandırılmış bir bilim anlayışını değil, bu verilerin aynı zamanda doğrulanabilir ve kanıtlanabilir olması için matematiksel boyutunu tartışmak istemiştir. Böylece gerçek hakiki bilimin ne olduğunu

⁵⁷ İbnü'l Heysem, *Şukûk alâ Batlamyus*, s.64-65.

⁵⁸ İbnü'l Heysem, *Şukûk alâ Batlamyus*, s.65

⁵⁹ İbnü'l Heysem, *Şukûk alâ Batlamyus*, s.67.

⁶⁰ Elaheh Kheirandish, “Footprints of Experiment in Early Arabic Optics”, *Early Science and Medicine*, Koninklijke Brill NV, Lei, 14 (2009), s. 80.

⁶¹ Elaheh Kheirandish, “Footprints of Experiment”, s.83-85; Deney kavramının Arapça kökenleri ve İbnü'l Heysem'de ele alınışı için bkz. A. Sabra, “Commentary”, *Optics*, s. 11-19.

⁶² A. Sabra, “Commentary”, *Optics*, 10, 18.

anlattığı *Şukūk* eserindeki kıstaslara uygun bilim anlayışı geliştirmeyi amaçlamıştır. Nitekim modern bilimsel yöntemin iyi bilinen iki özelliği; teori inşası ve deneyidir. İlki aslında gözlemsel gerçeklerin bir tür matematiksel modellemesi olsa da, ikincisi sadece deneysel olarak bir fenomenin gözlemlenmesi değil, aynı zamanda deneysel bir hipotezin kanıtı ya da söz konusu olguyu yeniden değerlendirmektir. Başka bir deyişle, matematiksel teorinin gerçekte dayandığı hipotezi test etmek için bir deney tasarlamaktır. İbnü'l Heysem'in yöntemi de bir hipotezi test etmek için deney tasarımı ortaya koymak şeklinde temellendirilebilir. Aslında onun deney ve gözlem konusunda öncekilerden farklılığı, deneyin sadece gözlem veya keşif için yapılmamasıdır. Böylece İbnü'l Heysem daha önce kullanılan metod ve yöntemlerin yeniden gözden geçirilmesi ve yanlışlarının düzeltilmesi üzerine düşünerek, gerçek bilgiye ulaşabilmenin şartlarını ortaya koymaya çalışmıştır.⁶³ Neticede kendisinden önceki teori ve kuralları yeni bir sonuç elde etmek için yeniden sorgulayan ve düzenleyen İbnü'l Heysem, astronomide teorilerini gözlem vasıtasıyla test etmesiyle, optikte tümevarım, deney ve matematiğe dayalı argümanlar geliştirmesiyle kendisinden sonra bir geleneğe kapı aralayarak bilim tarihi sayfalarında önemli bir yer edinmiştir.

Sonuç

İbnü'l Heysem'in bilimsel metodolojisi, bilimsel yaklaşımının bir sonucudur. O, gerçek bilgiye ulaşmak için deney, gözlem, kanıt, bilimsel şüphe ve eleştiri, temkin, ihtiyatlı olma, ön yargı ve toleranstan uzak bir bakış açısı gibi kavramlara eserlerinde yer vererek bilim dünyasında öncü isimlerden olmuştur. Diğer taraftan İbnü'l Heysem'in matematik ve fizik bilimlerini bir araya getirmesi ve deneyi kanıtlama yöntemi olarak kullanması, optikte çözülemeyen problemlerin gün ışığına çıkmasını sağlamıştır.

Astronomide şüphe ve eleştiri metoduna dayanarak bir geleneğin kapısını aralamıştır. Batlamyus'un sistemini ayrıntısıyla inceleyerek eksikliklerine işaret etmiş, Aristoteles fiziği ile uyumlu ancak matematiksel olarak tutarlı farklı bir modele olan ihtiyaca dikkat çekerek, yeni alternatifler için başlangıç noktası olmuştur. Böylece onun astronomi araştırmaları matematik bilimine de katkı sağlamış ve yeni astronomi konseptinin yolunu açmıştır.

İbnü'l Heysem deneysel yöntemi bir kanıtlama normu olarak kullandığı için, modern bilimsel tavrın ortaya konulmasına işaret etmiştir. Bundan dolayı deneycinin, deney yapılan yerin ve zamanın koşullarını bilimsel bilgide göz önüne alması, defalarca yapılan gözlemlerin aynı sonuca varıp varmadığını düşünmesi, tabiat problemlerinde niçin değil nasıl sorusuna cevap araması, ilk defa pozitivist yani test edilebilir bilginin

⁶³ Shaikh Mohammad Razaullah Ansari, Ibn al-Haytham's Scientific Method, <https://en.unesco.org/courier/news-views-online/ibn-al-haytham-s-scientific-method>, 16.12.2020.

peşinden koşması onu; günümüz modern biliminin ilk temsilcilerinden kılmaktadır. Nitekim onun metodu, tümevarım ve tündengelim yöntemlerinin etkileşiminden oluşmaktaydı. Diğer bir deyişle bazı gözlemlere dayanarak bir hipotezin formüle edilmesinden, sonuçların hipotezden çıkarılmasından ve sonuçların deneysel olarak doğrulanmasından oluşuyordu. Bu da herhangi bir önyargı olmaksızın, bilimsel deneyimin kanıtlarına dayanarak, genel ilkeler şeklinde hakikat hakkında bilgi edinmenin bir yoluydu.

Sonuç olarak İbnü'l Heysem'in bilimsel metod açıklaması, bugünkü modern bilim algısıyla birebir örtüşmese de bariz özelliklerini öngörmesi bakımından önem arz etmektedir. Batı dünyasının ders kitaplarında bilimsel yöntemin babası olarak sunulan Galileo deneysel yöntemini, gözlemlenen düzenliliklerin matematiksel soyutlamasıyla birleştirmiştir. Onun öncülerinden birisi Robert Grosseteste diğeri de Roger Bacon kabul edilmektedir. Bu öncülerin İslâm dünyasındaki mukabili; İbnü'l Heysem'dir. Modern olmak düne ait olmamak ve öncekinden daha farklı yöntemlerle ele alınan bir dünyada yaşamak şeklinde yorumlanırsa, bugün Ay'da kriterlerine adları verilerek ölümsüzleştirilen iki bilim adamından birinin İbnü'l Heysem (Alhazen) olduğu düşünüldüğünde (diğeri Galileo'dur); modernitenin bilimsel kökenlerini, İbn Heysem'de aramak bu açıdan manidar gözükmektedir.

KAYNAKLAR

- Ansari, Shaikh Mohammad Razaullah; *Ibn al-Haytham's Scientific Method*, <https://en.unesco.org/courier/news-views-online/ibn-al-haytham-s-scientific-method>, (erişim: 16.12.2020).
- Bacon, Roger; *Opus Majus*, Oxford: Clarendon Press, ed. John Henry Bridges, 1897, (2014'te İnternet Arşivi tarafından dijitalleştirilmiştir).
- Bacon, Francis; *Novum Organum*, çev. Talip Kabadayı, Ankara: Bilgesu Yayınları, 2019.
- Bayar, Işıl; "Ockhamlı William'ın Epistemolojisi", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, C. 18, S. 1, s. 165-186.
- Bumin, Tülin; *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.
- Cevizci, Ahmet; *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Çiğdem, Ahmet; *Bir İmkân Olarak Modernite*, İstanbul: İletişim Yayınevi, 2010.
- Çüçen, Kadir; *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Ankara: İnkılap Yayınları, 2000.
- Gutas, Dimitri; "Certainty, Doubt, Error: Aspects of the Practice of Pre- and Early Modern Science", *Early Science and Medicine*, C. 7, S. 3, Brill, 2002, s. 276-289.
- Huff, Toby E.; *Modern Bilimin Doğuşu ve Yükselişi*, çev. İnan Kalaycıoğulları, Ertan Tağman, Aynur Yetmen, Ankara: Epos Yayınları, 2003.
- İbnü'l Heysem; *Şukûk alâ Batlamyus*, ed. A. Sabra, N. Shehaby, Cario: The National Library Press, 1971.
- ; *Makâle fi Tamâmi Kitâbi'l-Mahrûât (Das achte buch zu den Conica des Apollonios von Perge)*, Haz. Nazım Terzioğlu, İstanbul: Matematik Araştırma Enstitüsü, 1974.
- ; *Kitâbu'l-Menâzir*, ed. Abdulhamit Sabra, Kuveyt: Safât: el-Meclisü'l-Vatani li's-Sekâfe ve'l-Fünun ve'l-Adab, 1983, C. I

- ; *The Optics of Ibn al-Haytham: Books I-III on Direct Vision*, çev. A. Sabra, London, 1989, c.I.
- ; “Makâle fi’l-Dav”, çev. Hüseyin Gazi Topdemir, *Modern Optiğin Kurucusu İbn Heysem, Hayatı, Eserleri ve Teorileri* içinde, Ankara: AKM Başkanlığı Yayınları, 2002, s.154-168.
- ; “Risâle fi Rüyeti’l-Kevâkib”, çev. Hüseyin Gazi Topdemir, *Modern Optiğin Kurucusu İbn Heysem, Hayatı, Eserleri ve Teorileri* içinde, Ankara: AKM Başkanlığı Yayınları, 2002, s.169-180.
- ; “Makâle fi Sûreti’l-Kusûf”, *A Critical Edition of Ibn al-Haytham’s Eclipses* içinde, ed. ve çev. Dominique Raynaud, Switzerland: Springer, 2016, s. 30-78.
- Kara, Ahmet; “Post-Modern Epistemolojiler ve Modern Bilim”, *Bilgi Bilim ve İslâm*, haz. Ahmet Tabakoğlu, Sadık Çelenk, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, c. II, s. 307-322.
- Kaygın, Serpil; “Orta Çağ İslâm Düşünce Dünyası’nın Roger Bacon’un Varlık Anlayışına Etkileri”, *Erdem*, Aralık 2019, S. 77, s. 127-150.
- Kheirandish, Elaheh; “Footprints of Experiment in Early Arabic Optics”, *Early Science and Medicine*, Koninklijke Brill NV, Lei, 14 (2009), s. 79-104.
- Lindberg, David C.; “Alhazen’s Theory of Vision and Its Reception in the West”, *Isis*, 58 (3), s. 321-341.
- McGinnis, Jon; “Orta Çağ İslâm’ında Bilimsel Metodolojiler”, *Felsefe Arkivi*, çev. Fatma Karaismail, 2016, c. II, S. 45, s. 161-185.
- Özalp, Hasan; “Din-Bilim Çatışması Üzerine: Kopernik Merkezli Bir Okuma”, *Bilimname*, c.33, 2017/1, s. 67-88.
- Ptolemaios, Claudius, *The Almagest*, Great Books of The Westren World, XVI, İngilizceye çev. Catesby Taliferdo, Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.
- Ragep, F. Jamil; “From Tûn to Toruñ: The Twists and Turns of the Tûsî-Couple”, *Before Copernicus*, ed. Rivka Feldhay, F. Jamil Ragep, London: McGill-Queen’s University Press, 2017, s. 162-197.
- Rashed, Roshdi (Raşid, Rüştü); *Klasik Avrupalı Modernitenin İcadı ve İslâm’da Bilim*, ed. Bekir S. Gür, çev. Bekir S. Gür, Ankara: Kadim Yayınları, 2005.
- ; *Ibn Al-Haytham, New Spherical Geometry and Astronomy, A History of Arabic Sciences and Mathematics*, çev. J.V. Field, New York: Routledge, 2014, C. 4.
- ; “Ibn al-Haytham’s Scientific Research Programme”, *Light-Based Science: Technology and Sustainable Development*, ed. Azzedine Boudrioua, Roshdi Rashed, Vasudevan Lakshminarayanan, Boca Raton: CRC Press, 2018, s. 3-8.
- Sabra, A. I.; “An Eleventh-Century Refutation of Ptolemy’s Planetary Theory”, *Optics, Astronomy, and Logic Studies in Arabic Science and Philosophy*, 1994, XIV.
- Saliba, George; *İslâm Bilimi ve Avrupa Rönesansının Oluşumu*, çev. Günseli Aksoy, İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2015,
- Saud, Muhammed; *The Scientific Method of Ibn al-Haytham*, İslâmabad-Pakistan: Islamic Research Institute, 1990.
- Tahiri, Hassan; “The Founder of Scientific Pluralism”, *Light-Based Science: Technology and Sustainable Development The Legacy of Ibn al-Haytham*, ed. Azzedine Boudrioua, Roshdi Rashed, Vasudevan Lakshminarayanan, Boca Raton: CRC Press, 2018, s. 53-62.
- Topdemir, Hüseyin Gazi; “İbnü’l Heysem”, *DİA*, C. 21, İstanbul: İFAV Yayınları, 2000, s.82-87.
- ; *Modern Optiğin Kurucusu: İbnü’l Heysem, Hayatı, Eserleri ve Teorileri*, Ankara: AKM Başkanlığı Yayınları, 2002.
- ; *İbn el-Heysem ve Yeni Optik*, Ankara: Lotus Yayınları, 2008.

- Unat, Yavuz; “Aristoteles’in Evren Anlayışı ve İslâm Astronomisine Etkisi”, *İslâm Medeniyeti Tarihi ve Fuat Sezgin Hâtıra Kitabı*, ed. İbrahim Uslan, Yaşar Aydemir, Ayten Koç Aydın, Ankara: Korza Yayıncılık, 2019, s.45-69.
- el-Urdî, Müeyyedüddin; *Târîhu İlmi'l-Feleki'l-Arabi: Kitâbü'l-Hey'e*, thk. George Saliba, Beyrut: Merkezu Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1995.
- Uymaz, Tuba; “Ptolemaios ve Kopernik Astronomisinin Karşılaştırılması ve Yeni Astronomi-nin Temelleri”, doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.

YAŞAMA VERİLEN ANLAMLAR BAĞLAMINDA PSİKOTERAPİ KURAM VE YAKLAŞIMLARININ DEĞERLENDİRİLMESİ*

Abdullah Anıl Yücesoy** - Halis Özerk***

EVALUATING THE THEORIES AND THE APPROACHES OF PSYCHOTHERAPY BASED ON THE MEANINGS GIVEN TO LIFE

ÖZ

İnsan, var olduğundan beri çevresinde olup biteni anlama çabasına girişmiştir. Hayatın anlamını sorgulama ise ağırlıklı olarak Felsefe bilimi ile başlamıştır. Varoluşçu Felsefe akımı ile başlayan bu sorgulama sonrasında ise varoluşçu psikolojinin ve varoluşçu psikoterapinin temel konusu olmuştur. Varoluşçu Felsefe ya da Varoluşçu Psikoloji ile doğrudan ilgili olmayan insanlar da ölümle ilişkili olarak hayatın anlamını sorgular olmuştur. Farklı dönemlerde, farklı kültürlerde ve farklı coğrafyalarda yaşamış olan insanların, birbirinden çok fazla ayırt edici özellikleri olmasına rağmen yaşamı anlama çabası, ortak özellikleri olmuştur. Hayatın anlamı konusu artan zamanlarında ne yapacağını bilemeyen, çabuk doyuma ulaşan, varoluş sıkıntıları çeken günümüz insanı için bir problem durumudur. Bu çalışmanın amacı yaşama verilen anlamlar bağlamında psikoterapi kuram ve yaklaşımlarının değerlendirilmesidir. Değerlendirme Psikanaliz, Bireysel Psikoloji, Analitik Psikoloji, Varoluşçu Psikoterapi, Logoterapi, Bilişsel Davranışçı Terapi ve Pozitif Psikoterapi kuram ve yaklaşımları kapsamındadır. Bu psikoterapi ve yaklaşımları değerlendirirken her bir kuramı oluşturan veya kurama büyük katkısı olan kişilerin görüşlerinden ağırlıklı olarak faydalanılmıştır. Kuramcıların yaşama verilen anlamlarını birer kavramla özetlemek gerekirse, Freud libidinal, Adler toplumsal, Jung ruhsal, Frankl anlama giden yolun kendi-

* Bu çalışma, İstanbul Kent Üniversitesi Klinik Psikoloji Tezsiz Yüksek Lisans Programı'nda *Yaşama Verilen Anlamlar Bağlamında Psikoterapi Kuram ve Yaklaşımlarının Değerlendirilmesi* başlıklı bitirme projesinden (2018-2019 Bahar) türetilmiştir.

** Uzm. Psk. Dan. e-mail: abdullahanilyucesoy@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-0616-5872

*** Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Kent Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü. e-mail: halisozerk@halisozerk.com, ORCID ID: 0000-0001-5530-6638. Yazı Türü: Araştırma Makalesi. Yazı geliş tarihi: 05.07.2020; kabul tarihi: 26.04.2021.

si, Yalom rastlantısal, Pozitif Psikoterapi ise bağlanma-hedef ve mutluluk olarak ifade etmişlerdir. Transaksiyonel Analiz kuramının kurucusu E. Berne özerklik, Gerçeklik Terapisinin kurucusu W. Glasser da “kalite dünyası” kavramlarıyla yaşamın anlamına yaklaşmışlardır. Bilişsel Davranışsal Terapi (BDT)’de ise yaşama verilen anlamdan ziyade parçalar halindeki davranışlara odaklanmıştır.

Anahtar kelimeler: Yaşamın Anlamı, Psikoterapi, Psikoterapi teorileri.

ABSTRACT

Human beings have attempted to understand what is happening around them since their existence. Questioning the meaning of life started mainly with the science of Philosophy. After this questioning, which started with the existentialist philosophy movement, it became the main subject of existential psychology and existential psychotherapy. People who are not directly related to Existential Philosophy or Existential Psychology have also questioned the meaning of life in relation to death. The meaning of life is a problem situation for today’s people who do not know what to do in their increasing times, reach satisfaction quickly, and suffer from existential problems. The aim of this study is to evaluate psychotherapy theories and approaches in the context of the meanings given to life. Assessment Psychoanalysis, Individual Psychology, Analytical Psychology, Existential Psychotherapy, Logotherapy, Cognitive Behavioral Therapy and Positive Psychotherapy are within the scope of theories and approaches. While evaluating these psychotherapy and approaches, the opinions of the people who make up each theory or who have contributed greatly to the theory have been mainly used. To summarize the meanings of theorists to life with a concept, Freud expressed it as libidinal, Adler as social, Jung as spiritual, Frankl as the very path to meaning itself, Yalom as coincidental, and Positive Psychotherapy as attachment-goal and happiness. E. Berne, the founder of Transactional Analysis theory, and W. Glasser, the founder of Reality Therapy, approached the meaning of life with the concepts of “quality world”. Cognitive Behavioral Therapy (CBT), on the other hand, focused on behaviors in parts rather than the meaning given to life.

Keywords: Meaning of Life, Psychotherapy, Psychotherapy Theories.

Giriş

Farklı dönemlerde, farklı kültürlerde ve farklı coğrafyalarda yaşamış olan insanların, birbirinden çok fazla ayırt edici özellikleri olmasına rağmen yaşamı anlama çabası, ortak özellikleri olmuştur. İnsanları diğer canlılardan ayıran özelliklerinden biri

de bu yaşamı anlama çabasıdır. Bu konunun sancılarını eserlerine yansıtan Tolstoy¹ *İtirafımlarım* eserinde şu eski Doğu masalından faydalanmaktadır:

“Bozkırlarda öfkeli, yabani canavardan kaçan bir gezgin, canavardan kurtulmak için kurumuş bir kuyuya atlar. Fakat kuyunun dibinde onu yalayıp yutmak için ağzını açmış bekleyen bir ejderha görür. Mutsuz adam canavardan kaçmak için kuyuyu tırmanmaya cesaret edemez ama ejderha tarafından yenilmekten korktuğu için kuyunun dibine atlayamaz. O yüzden duvarın çatlaklarında büyüyen yabani otlara tutunur ve öylece bekler. Kolları yorulur, eninde sonunda iki ölümden birinin tutsağı olacağını hisseder. Yine de tutunmaya devam eder, bu esnada kafasını kaldırır. Tutunmakta olduğu yabani otları iki ucundan kemiren biri siyah biri beyaz iki fare görür. Sonunda otlar gevşeyecek, kopacak ve gezgin, ejderhanın ağzına düşecektir. Gezgin bunu görür. Artık öleceğinden emindir. Etrafına bakınırken hala tutunduğu yabani otların yaprakları üstünde bal izleri görür, dilini uzatır ve yalar.”

Tolstoy² masalın devamında insanın bu kaçınılmaz ölümün karşısında hayatına bir şekilde anlam vermeye çalıştığını, bunu yaparken de dört yolla kendisine cevaplar arayıp bulabildiğini belirtmektedir.

Tolstoy’a göre bu yollardan birincisi; cehalettir. Bu cehalet, Schopenhauer’ın, Süleyman’ın ve Buda’nın karşı karşıya kaldıkları varoluş sorununun ne olduğunu anlayamayacak kadar cahil olma düzeyini ifade eder. Fakat eninde sonunda insanın yaşadığı bir deneyim, onu baldan alıkoyup bulunduğu durumun fakına varmasını sağlayacaktır.

İkincisi hazcılıktır. Bu yolu seçen insanlar içinde bulundukları durumu fark ederek, sadece bala odaklanırlar ve onun tadını çıkarırlar. İnsanların çoğu da bu şekilde davranmaktadır.

Üçüncü yol ise güç ve enerjidir. Bu, insanın hayatın kötü ve saçma olduğunu anlamasıyla birlikte onu yok etmesi demektir. Genellikle sadece güçlü ve bilimsel açıdan tutarlı insanlar bu şekilde davranırlar. Kendilerine aptalca bir şaka oynandığını, ölmenin yaşamaktan daha iyi olduğunu ve hiç var olmamanın en iyisi olduğunu anlayan bu insanlar bu aptal şakaya bir son verirler. Bu insanlar, ölümün nimetlerinin, yaşamının nimetlerinden çok daha büyük olduğunu fark ederek yaşamdan intihar ederek vaz geçerler.

Tolstoy, dördüncü yolun da zayıflık olduğunu belirterek, bu yolla insanın, bulunduğu durumun farkında olup gelecekteki daha iyi seçeneğe kendisini teslim ederek kötü ve anlamsız hayata devam ettiğini söyler.

Tolstoy’un yaşamın anlamını ele alış biçimi felsefeyle birlikte psikoloji biliminde de kendini gösterdiğini belirten Auhagen’e³ göre bu konunun psikoloji bilimi

¹ Lev Tolstoy, *İtirafımlarım*, çev. İpek Söylemez, İstanbul: Karbon Kitaplar, 2007, s. 21.

² Tolstoy, *İtirafımlarım*, s. 39-41.

³ Ann, Elisabeth Auhagen, “On the psychology of meaning of life”, *Swiss Journal of Psychology / Schweizerische Zeitschrift für Psychologie / Revue Suisse de Psychologie*, 59, 2000, s. 34-48.

içerisinde şimdiki statüsüne gelmesi yüzyılın başlarında gerçekleşmiştir. Varoluşçu Psikoterapistlerden ve logoterapinin kurucusu olan Victor Frankl, Nazi kamplarındaki tecrübeleriyle bu konu hakkında yazmaya başlamıştır. Frankl'ın, yaşamın anlamına odaklanan yazıları psikoloji alanında popüler olmasında önemli rol oynamıştır. Frankl'ın başlangıç çalışmalarından sonra diğer başta varoluşçu psikoloji akımını benimseyen psikologlar olmak üzere, gestalt (bütüncül) ve psikanaliz ekol psikologları yaşamın anlamı konusuna daha fazla ağırlık vermeye başlamışlardır.

Psikanalitik kurama göre; yaşanan nevrozların sebeplerinden bir de yaşamın anlamına yönelik bireyin kendisinden ya da etkileşimde bulunduğu yakın sosyal çevresinden kaynaklı engellemelere bağlı bastırma (represyon) davranışdır. Bu nedendir ki logoterapi, Birinci Viyana Okulunun (klasik psikanalizin kuramlarının içeren okul) haz ilkesine ve İkinci Viyana Okulunun üstünlük istemi (A. Adler' in kuramlarını içeren okul) ilkesine karşılık bir anlam isteminden bahsederek Psikanalitik Kuramın Üçüncü Viyana Okulunu oluşturmuştur.⁴

Frankl'a göre (akt. Geçtan)⁵ sezgilerine yabancılaşmış ve geleneklerini yitirmiş olmak, çağdaş insanın temel çıkmazlarından. Çıkmazda olan insan, ne yapması gerektiğini bilemediği gibi davranışını niçin yapması gerektiğini de bilemez. İşte bu durum onun başkalarının isteklerine boyun eğmesine yol açmaktadır. Anlamsızlık içerisinde kişi, can sıkıntısı, durgunluk ve boşluk duygusu yaşayarak kendine ve dünyaya inançsız bir şekilde bakar. Yönünü bulamayan insan her şeyin amacını sorgular.

Frank'a ve Yalom'a göre yaşamın anlamı psikolojinin sağlıklı biçimde gelişiminde etkin rol oynamaktadır (akt. Brandau).⁶

Yaşamın anlamına dair birçok tanım geliştirilmiştir.

Antonovsky'e göre yaşamın anlamı; zihinsel ve fiziksel sağlığa dair tampon ya da düzen duygusudur. Reker ve Wonk'a göre ise, varoluş amacıdır. Battista'ya ve Almond'a göre ise yerine getirilmesi için uğraşılan yaşam hedefleri olarak tanımlanmıştır (akt. Brandau).⁷

Yaşamın anlamı üzerine deneysel çalışmalar, ruh sağlığı veya ruhsal bozukluk üzerindeki göstergelerin bu kavramla ilişkisi üzerine yapılmıştır. Bazı çalışmalar yaşamın anlamı ile iyi-oluş (well-being) arasındaki ilişkiyi test etmiştir ve pozitif yönde ilişki bulunmuştur. Yani yaşama verilen anlamın olumluluğu arttıkça bireyin iyi oluş (kendini iyi hissetme) durumunun da arttığı görülmüştür. Bugüne kadarki çalışmalar öznel iyi-oluşu ölçmek için üç öge kullanmıştır: Bunlar, yaşam doyumu,

⁴ Viktor E. Frankl, *Duyulmayan Anlam Çılgılığı*, çev. Selçuk Budak, İstanbul: Öteki Ajans, 2018, s. 113-117.

⁵ Engin Geçtan, *Varoluş ve Psikiyatri*, İstanbul: Metis Yayınları, 2016, s. 138.

⁶ Dawn M. Brandau, "The Role of Life Meaning in Psychotherapy", Iowa State University Digital Retrospective Theses and Dissertations, 2008, s. 1.

⁷ Brandau, "The Role of Life Meaning in Psychotherapy", s. 1.

pozitif duygulanım ve negatif duygulanım öğeleridir. Terapilerde, terapinin doğası gereği bu çalışmaların ölçüm için faydalı olmadığı bulgulanmış ve daha az değişkene sahip ölçümler kullanıldığında daha faydalı olduğu görülmüştür. Debats ve arkadaşlarının çalışmasına göre yaşamın anlamı ruhsal bozukluklarla (örneğin depresyon ve anksiyetede) negatif yönde ilişki (yani yaşama verilen anlamın olumluluğu düştükçe ruhsal bozuklukların arttığı) bulunurken, Shek'in çalışmalarında ruh sağlığı ile (örneğin öz-saygı ve ego gücü) pozitif yönde ilişki de bulunmuştur.⁸

Tarih boyunca yaşamına anlam katmaya çalışan insan bunu kozmolojik veya dünyevi olarak yapmaktadır.⁹

Geçmiş zamanın tarım temelli toplumlarında insanlar yaşamın anlamı ile ilgili soru sormamaktaydı. “Yaşamın anlamı nedir?” gibi soyut sorunlar yerine daha somut problemlerle uğraşmaktaydılar. Geleneklerinin kısıtlayıcı fakat koruyucu kurallarını alın yazısı olarak benimsemişlerdi. Endüstrileşmiş yeniçağın insanının doğadan ve yaşam zincirinden kopma sonucu yaşadığı boşluk duygusunu tanımazlardı. Artan zaman ve refah yaşamın anlamı problemi ile endüstri toplum insanını karşı karşıya getirmektedir. İsteddiği gibi kullanacağı zamanı elde eden insan özgürlüğünden dolayı problem yaşamaktadır. Bir işte çalışmak insan anlam bulması için yeterli olmamaktadır çünkü orada ne doğa ile ilgili bir çabanın, ne de yaratıcılığa yönelik bir zanaatin yeri yoktu. Bu yüzden özellikle endüstri çağı insanı için yaşamın anlamı, önemli bir problem durumudur.¹⁰

Yaşamın Anlamı

İnsan, çevresinde olup biten ve algı alanı içinde, kendisi de dahil olmak üzere, her şeyi anlama sürekli gidermeye çalışan bir varlıktır. Anlamak TDK'da geçen bir manasıyla bir şeyin ne demek olduğunu neye işaret ettiğini kavramaktır.

Yaşamın anlamının tanımı üzerine yıllar boyunca bilim insanları çeşitli hipotezler öne sürmüştür. Bu tanımlar çok benzer olmasına rağmen önemli farklılıkları bulunmaktadır. Bilginlerin fikirleri arasındaki ilk fark anlamın nasıl oluştuğu ile ilgilidir. Bazı bilginlerin anlamın yaratılacağını ya da inşa edileceğini söylerken, diğer bilim insanları da yaşamın anlamın yaratılmış bir şey olmadığı ancak bulunacağını söylemişlerdir. Bu farklılıklar bireylerin anlama nasıl ulaşacağı ile ilgilidir. Örneğin anlamı yaratmayı savunan hipotezde, bireyler anlamın inşasından sorumludur ve istedikleri herhangi bir anlamı yaratabilecekleri ifade edilebilir. Yaşamın anlamı hazlara odaklanarak, kişinin potansiyelini farkına vararak, başkalarına hizmet ederek ya da kendini bir davaya adayarak bulunmaktadır. Diğer taraftan anlamın bulunulacağı savunulan

⁸ Brandau, “The Role of Life Meaning in Psychotherapy”, s. 2-3.

⁹ Irvin Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, çev. Zeliha Babayigit, İstanbul: Pegasus Yayınları, 2018, s. 566-567.

¹⁰ Engin Geçtan, “*Varoluş ve Psikiyatri*”, s. 137.

hipotezde, spesifik yaşam anlamı birey için bellidir ve bunu bulup bulmamak kişiye bağlı olduğu ifade edilir.¹¹

V. Frankl'a göre¹² hayatın anlamına yanıt vermek oldukça güçtür. Çünkü ona göre, yaşamın anlamı insandan insana, günden güne, saatten saate farklılık gösterir. Bu nedenle önemli olan, insan için özel bir andaki yaşamının anlamıdır, yani yaşamın genel bir anlamı değil. Dolayısıyla kişinin bu nedenle, soyut bir "yaşamın anlamı" arayışına girmemesi gerekir. Herkesin yaşamında özel bir mesleği veya uğruna çaba harcanacak bir misyonu, yerine getirilmeyi bekleyen somut bir görevi vardır. Ne onun yeri değiştirilebilir ne de ne de yaşam tekrarlanabilir. Yani insan, yaşamın anlamı sorusunun muhatabının kendisi olduğunu kavradığında anlamı da bulmuş olur.

Yaşamın anlamı ifadesinin, hayat amacı ve hayatın değeri ile bazen aynı anlamda kullanıldığı görülmektedir. Nitekim Yalom¹³ yaşamın anlamı ve yaşamın amacını aynı anlamı karşılayacak şekilde kullanmıştır. Anlam, hayatın bütününe ne ifade ettiğine işaret ederken, amaç ise hedef ve niyetlere işaret etmektedir. Hayatın değerli olup olmaması anlamdan daha farklı bir konu olmakla birlikte hayatın ederi ile ilgilidir. Bir şey anlamlı olurken, değersiz olabilmektedir fakat hayatın anlamı, amacı ve değeri birbiriyle ilişkili kavramlardır. Anlama göre amaç ve değer oluşabilmektedir. Örneğin Baier hayatın anlamının onun kısa ve uzun oluşu ile ilgili değil değerli veya değersiz oluşuyla ilgili olduğunu belirtirken, Yalom yaşamda bir amaç bulup onu gerçekleştirmeye yönelik olarak benliğin dışına uzanma olarak tanımlamıştır.¹⁴

Tanrı anlayışı ve dinler, tarih boyunca insanın hayatına anlam katan baş unsurlardan olmuştur. Ölümünden öncesi ve ölümünden sonrası gibi, kişi için bilinemez alanlara getirdiği açıklamalarla, bu alanlara ilişkin meraklarını gidermek isteyen insanları tatmin etmiştir. Tanrı ve din anlayışının hayata verdiği anlam şu şekildedir: "Allah bizi yaratırken belli bir amaçla yaratmıştır. Bu amacı biz hem bireyler olarak hem de ortak varlığımızla yerine getirmek durumundayız."¹⁵ Bu bağlamda bakıldığında Tanrının doğrultusu (yani onun emir ve yasakları), bu dünyada ne yapmamız ve neden yapmamız gerektiği ise dinler ile oluşmaktadır. Tanrıya inanmak ve dine uymak bir yaşam anlamı olarak insanlar tarafından edinilmiştir.

Dinler dışında hayatın anlamına dair görüş beyan eden kimi filozoflar da olmuştur. Soren Kierkegaard bu filozoflardan birisidir ve Tanrı konusunda bir dinle aynı fikirdeyken hakikatin evrenselliği konusunda bir dinle ayrılmaktadır. Kierkegaard "gerçekliğin yalnızca öznellik olduğunu" ifade eder."¹⁶ O, Hristiyanlığın resmi bir dine dönüşmesine

¹¹ Brandau, "The Role of Life Meaning in Psychotherapy", s. 5.

¹² Victor, E. Frankl. *İnsanın Anlam Arayışı*, çev. Selçuk Budak, İstanbul: Okuyan Us Yayınları, s.122-123.

¹³ Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, s. 566.

¹⁴ Adem Akıncı, "Hayata Anlam Vermede Dinî Değerlerin ve Din Öğretiminin Rolü", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 3(9), 2005, s. 10.

¹⁵ Akıncı, "Hayata Anlam Vermede Dinî Değerlerin ve Din Öğretiminin Rolü", s. 14.

¹⁶ Kamuran Gödelek, "Kierkegaard'ın İnsan Görüşü", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1 (5), 2008 s. 360.

karşı çıkmakta ve bunun gerçek Hristiyanlık olmadığını söylemektedir. Bu şekilde olan Hristiyanların kendilerini kandırdıklarını belirtir.¹⁷ Kişi hakikati yalnızca, bir “ben” olarak bulabilir. Kierkegaard’ın hakikat anlayışını belirtmek gerekirse, o hakikat ve hayatın anlamı olarak Tanrı’yı ortaya atmıştır. Kendi öznelliğinde onun bulduğu hakikat budur. O, insanın sonsuz mutluluğu için bu dünyadaki yetersizliğinin insanı umutsuzluğa sürükleyeceğini söylemektedir. Ona göre Tanrı’ya ve sonraki hayata inanmak insanı bunalımdan kurtaracaktır ve aşkın bir güce inanma yani bir Tanrı hayatın anlamıdır.¹⁸

Schopenhauer hayatın anlamı ile ilgili yaptığı açıklamalarla kendisinden sonraki filozofları etkilemiştir. Acı, hayatla beraber zorunlu olarak vardır. İnsanın mutluluğu geçmiş veya gelecektedir. Şu an içinde yaşayan insan bu bakımdan hayvanlardan daha kötü durumdadır diye belirten Schopenhauer dünyaya geliş ile ilgili şunları belirtmektedir:

Eğer cinsel ilişki kendisi için istenilmezse yaşam iradesinin yadsınması zaten ortaya çıkmıştır ve o zaman amacına zaten erişildiği için insan soyunun sürdürülmesi lüzumsuz ve anlamsızdır. Ayrıca bir insanı orada yaşaması ve bunu hiçbir öznel tutkuya, şehvet ve bedensel arzuya sahip olmaksızın, sadece salt düşünüp taşınma ve soğukkanlı tasarlamayla yapması için dünyaya yerleştirmek, ahlaki bakımdan ziyadesiyle sorgulanmaya açık bir eylem olurdu. Haddizatında çok az kimse böyle bir şeyi üstlenir ve belki de bunun safi cinsel içgüdüden kaynaklanan üreme karşısında bunun durumu ne ise, bir öfke anında ölümcül bir darbe neticesinde gerçekleşen cinayet karşısında da soğukkanlı ve tasarlanarak işlenen cinayetin aynı olduğu bile söylenebilirdi.¹⁹

Çağdaş düşünürlerin çoğu yaşamın anlamı (ya da anlam ve anlamsızlık) konusunu ucu açık bir şekilde değerlendirirken, kimileri ise tanımlar getirmiştir. Örneğin Sartre’a göre doğmuş olmamız gibi ölecek olmamız da anlamsızdır. Sartre, etik konusunda bir öneri getirmeden açıklamasını, bir anlamın olmayışı ile sınırlı tutmuştur. Camus ise yaşamının daha erken evrelerinde edindiği “hiççilik” tutumunu daha sonraki dönemlerinde değiştirmiştir. Buna karşılık yüreklilik, onurlu bir başkaldırı, sevgi ve kardeşçe dayanışma gibi öneriler getirmiştir. Karl Jasper’a göre ise bir insanın ne olduğu, kendine mal edebildiği nedeni ile belirlenmektedir. İnsanın hayatta kendini bir nedene adanmasını, yaşama anlam katabilme yolu olarak önermektedir. Will Durant ise yaşama anlam verebilecek nedenlerin, insanın kendi kişiliğinin sınırları ötesine götürmesi ve kendinden daha zengin bir bütünle iş birliği yaptırması gerektiğini belirtmektedir.²⁰

Maddi’ye göre bireylerde, yaşamın anlamı üzerine iki öge bulunmaktadır: Bilişsel öge ve duygusal öge. Bilişsel öge kişinin inanç ve şemalarından oluşurken duygusal öge ise anlamlılıkla beraber gelen iyi hissetmelerden ve anlamsızlıkla beraber gelen sıkıcı tecrübelerden oluşmaktadır. Reker ve Wong Maddi’ye katılıp ek olarak motivasyonel

¹⁷ Abdullah Durakoğlu, “Kierkegaard’ta İnsan ve Varoluş Problemi”, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007, s. 16.

¹⁸ Sezer, “Yaşamın Anlamı Konusuna Kuramsal ve Psikometrik Açından Bir Bakış”, s. 214.

¹⁹ Arthur Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, s. 53.

²⁰ Engin Geçtan, *Varoluş ve Psikiyatri*, s. 136.

öğeyi kişinin amaçlarına ulaşırken itici kuvvet olarak eklemişlerdir. Yaşamın anlamı konusunu açıklarken birçok farklı öge olmasına rağmen, en önemli unsur anlam hissiye ya da amaç duygusuna sahip olmaktır. Kişi amaç duygusu olmadan sadece anlam hissine sahip olabilmekte ve iyi bir ruh sağlığına sahip olabilmektedir.²¹

Psikoterapilerde Yaşamın Anlamı Psikanalitik Kuramda Yaşamın Anlamı

Psikanalitik kuramda her ne kadar yaşamın anlamı net olarak ifade edilmemiş olsa da kuramın kurucusu S. Freud, mutluluğu (ki genel anlamda yaşamdaki en temel arzuyu) “sevmek ve çalışmak” olarak ifade etmiştir.²²

Freud (akt. Geçtan)²³ insanın yaşam amacını anlama bağlamında ise “yaşamın amacı ölümdür” sözünü dayandırdığı içgüdü kuramını geliştirmiştir. Ona göre solunum ve sindirim sisteminin işleyişini sağlayan enerjinin yanısıra psikolojik işlevleri yerine getiren bir de ruhsal enerji vardır. İçgüdüler, kişinin kullanabileceği ruhsal enerjinin tümüdür. Bunları da iki ana bölümde toplayarak birine *yaşam içgüdü*sü (*eros*) diğerine de *ölüm içgüdü*sü (*thanatos*) demiştir. Yaşam içgüdüsünü çalıştıran enerjiye de libido (cinsellik içgüdüsü) demiştir. Freud’a göre bu iki içgüdü birlikte çalışır. Çeşitli bölgelerden kaynaklanan ihtiyaçlar cinsel isteklere dönüşebilir ve bu beden bölgelerine erojen bölgeler denir. Freud, ölüm içgüdülerini ise yıkıcı içgüdüler olarak nitelendirerek, her insanda bilincinde olmadığı bir ölüm isteğinin var olduğunu ileri sürmüştür. O’na göre ölüm içgüdüsünün önemli bir türevi saldırganlık dürtüsüdür. Saldırganlık, insanın kendine dönük yıkıcı eğilimlerinin dış dünyadaki objelere çevrilmesidir. İnsan diğer insanlarla savaşıyor ya da onlara karşıt davranışlar geliştirir. Çünkü kendini yok etme isteği ve yaşam içgüdüleri birbirlerini etkisiz kılabilir ya da biri diğerinin yerine geçebilir. Örneğin cinsel içgüdünün türevi olan sevgi, ölüm içgüdüsünün türevi olan nefreti nötrleştirebilir ya da sevgi nefretin, nefret sevginin yerine geçebilir. Yeni doğmuş bebek, tüm libido enerjisini kendi fizyolojik ihtiyaçlarını karşılamak ve rahatlığını sürdürebilmek amacıyla kullanır. Bu süreçte kendisinin tüm ihtiyaçlarını karşılayan annesine bu enerjisini yöneltir. Yani kendi erojen bölgesine yönelik özseverlik libidosu kendi varlığının dışındaki bir insana veya objeye yönelir. Özsever libido ile dış dünyadaki objelere yönelik libido arasındaki uyumlu bir denge, bireyin sağlıklı bir gelişimi ve özellikle kendine olan saygısını sürdürebilmesi yönünden önem taşır. Freud, bu dengenin bozulması durumunda bireyin ruh sağlığının da bozulacağını ileri sürmüştür. Örneğin şizofrenik hastalarda libidonun dış dünyadan koparak yeniden kişinin kendine

²¹ Brandau, “The Role of Life Meaning in Psychotherapy”, s. 6.

²² Fidan Korkut Owen, Nur Demirbaş Çelik ve Türkan Doğan, “Yetişkinlerde İyilik Hali”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 53, 2017, s. 602.

²³ Engin Geçtan, *Psikanaliz ve Sonrası*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 5. Basım, s. 30-32.

döndüğünü gözlemlemiştir. Bu durum ona göre psikotik kişilerin neden dış dünyanın gerçeklerine yabancılaştıklarını açıklamaktaydı.

Freud, bu çatışmaya ve dengenin bozulmasına neden olan süreci ise kişilik gelişiminin açıklandığı psikoseksüel gelişim kuramında açıklar. Birbirini takip eden her bir dönemin gelişimsel temel bir özelliği vardır. Doğumdan itibaren ergenlik döneminin sonuna kadar olan süreyi beş ayrı dönemde ele alan kurama göre kişilik gelişimi de ergenlik dönemin sonunda tamamlanmış demektir. Birey bu dönemlerden herhangi birini sağlıklı bir şekilde tamamlayamaz ise o dönemin özelliği ile ilintili olarak o döneme saplanma (fiksasyon) gerçekleşir ve bu saplanma diğer döneme taşınır. Çünkü her bir dönem diğerinden etkilenir. Bu beş dönemin özellikleri (çok kısa olarak) şöyledir²⁴

Oral Dönem (0-1,5 yaş):

Bu dönemde çocuk anneye bağımlıdır. Doyum kaynağı ağız, doyum aracı annesidir. Oral dönemde ağız bölgesinin temel işlevi “*içe alma*”dır. Bebeğin içe alma gereksiniminin karşısında ona bakım verme görevini yüklenen bir anne ve *annenin temsil ettiği toplum ve normlar* vardır. Yani çocuk, ağız ve duyu organları ile içe alırken bir yandan da kendine verilen şeyleri toplumsal anlamda almayı ve elde etmeyi öğrenir

Oral dönemde aşırı doyurulma veya aşırı doyumсузluk yaşantısı olursa bu döneme saplama (fiksasyon) nedeniyle birey, yetişkinlikte aşırı ağızcıl doyum (oburluk, sigara kullanımı vb.), anne babaya aşırı bağılılık (hatta bağımlılık), edilginlik olmakla birlikte, başkalarından almaya alışma, aşırı isteyici davranışların ağırlıkta olduğu bir kişilik geliştirebilirler. Diğer insanların kendileriyle ilgilenmelerini ve bakımlarını üstlenmelerini isterler, kendilerine olan saygıları diğer insanların yargılarına bağılıdır.

Yani döneme saplanma durumunda bireyler, kendi benlik ve kimliklerini tanımlama işini dış dünyaya bıraktıkları, “Başkalarına göre ben kimim?”, “Başkaları/El alem ne der?” gibi soruları önemseyerek dış dünyanın kendileri için “iyi şeyler” düşünecekleri ve söyleyecekleri davranışlarda bulunmaya yönelik bir yaşam anlayışını ve tarzını benimseyebilirler. Dönemi sağlıklı atlatmış bireyler ise yaşam anlayışlarına dış dünya ve normlar ile sağlıklı ve dengeli bir ilişkiyi yerleştirirler.

Anal Dönem (1,5-3 yaş)

Çocuğun, kasları yoluyla, dışkısını tutması ya da boşaltması konusunda denetim kurmayı öğrendiği dönemdir. Bu nedenle *ürinasyon ve dışkılama faaliyetlerinin şekli, çocuğun dış dünya (özellikle anne) ile iletişiminin sembol yanıtlarıdır*. Bu bağlamda annenin çocuğa yönelik tuvalet eğitimi ile ilgili davranışların çocuğun gelecekteki kişiliği bakımından önemi büyüktür. Cezalandırıcı, katı bir eğitim çocukta saplantı oluşturabilir. Bu döneme saplanmış kişiler, yetişkin yaşamda aşırı titizlik, çok kontrollü olma, kuralcılık, katı görüşlülük, dik kafalılık ve cimrilik gibi kişilik özellikleri gösterirler.

²⁴ Engin Geçtan, *Psikanaliz ve Sonrası*. s. 32-43.

Bu dönemin sağlıklı olarak atlatıldığı durumlarda ise bireylerde; özerk bir birey olarak özgürce seçimler yapabilme, bağımsızlığını sürdürebilme, suçluluk duymaksızın girişimlerde bulunabilme, olaylar karşısında kararsızlığa kapılmadan eyleme geçme ve bu eylemlerin sonuçlarını olduğu gibi kabullenebilme, dik kafalı olmadan ya aşırı ödünler vermeden diğer insanlarla iş birliği yapabilme davranışları gözlemlenir.

Yani bu iki uçtaki davranışlar bir bakıma bireyin yaşam anlayışının göstergeleri durumundadır.

Fallik Dönem (3-6 yaş)

Çocuğun süperego (normları ifade eden üst benlik) gelişiminin tamamlandığı dönemdir. Cinsel kimlik ve genital alana karşı ilgi gözlenir. Kız ve erkek çocuklar farklı beden yapılarında olduklarının farkına varırlar. Bu dönemde, erkek çocuğun annesine, kız çocuğun babasına yakınlık ve ilgi duyma yaşantısı yer alır. Dolayısıyla karşı cins ebeveyn kendilerini beğendirmeye yönelik davranışlarda bulunurlar. Çocuklar için aynı zamanda kendi cins ebeveynleri hem rakip hem de birer model şahıstır.

Yani aynı cins ebeveyn çocuğun cinsel kimlik gelişiminde önemli model şahıslardır. Eğer bu model şahıs ile çocuk yeterince iletişimde bulunamaz, eksikliğini de çaresizce karşı cins ebeveyni ile gidermeye çalışırsa döneme saplanma söz konusu olur. Saplanmanın sonucu olarak da özdeşleştiği model şahıs, karşı cins ebeveyn olacaktır. Yani yaşam anlayışında, cinsel kimlik gelişiminin çözümlenmemiş çatışmalarına ilişkin düşünceler ve bu düşüncelerin yansımaları olan davranışlar gözlemlenebilecektir.

Latent (Gizil) Dönem (6-11/13 yaş):

Kurama göre kişiliğin belirli yönlerinin geliştiği ve belirginleştiği dönemdir. Seksüel dürtülerin göreceli olarak pasif olduğu bir dönemdir ve çocuğun birçok dürtülerini kontrol etmeyi öğrendiği bir geçiş dönemidir. İlgi sosyal faaliyetlere ve eğlenceye yöneliktir. Kız ve erkek çocuklar kendi hemcinslerine yakınlaşırlar. Çocuklarda kendi cinsiyetleri ile ilgili kimlik gelişimi de pekişmeye başlamıştır. Eğer bir önceki dönemde saplanma olmamışsa bu dönemin başlıca amacı, fallik dönemin sonunda çocuğun kendi cinsinden olan ebeveyniyle yaptığı özdeşimi ve kendi cinsiyetine ilişkin toplumsal rolünü güçlendirmektir. Bu dönemde kişisel gelişme, değişme ve bir gruba ait olma duygusu başlıca doyum kaynağıdır. Bunların gerçekleşmemesi durumunda döneme saplanma büyük olasılıktır.

Saplanma durumunda da birey, daha sonraki yaşamında yeteneksizlik, motivasyon güçlüğü, enerjisini öğrenme ve beceri geliştirmeye yöneltememe ve obsesif-kompulsif (takıntılı düşünce ve davranış) özellikleri gösterir.

Yani bireyin bu döneme saplantısı durumunda yaşam anlayışı bir anlamda dürtülerini kontrol etme çabasıyla ilintili olacak demektir.

Genital Dönem (Ergenlik ve Delikanlılık Dönemi; 11/13-21 yaş):

Cinsel olgunluğa erişilen, karşıt cinsle doyumlu ilişkilerin kurulduğu ve geliştirildiği bir dönemdir. Aynı zamanda toplumsallaşma, grup etkinliklerine katılma, meslek

seçimine ilişkin tasarılar ve yuva kurma düşüncelerinin oluştuğu ve geliştiği bir dönemdir. Diğer bir ifade ile ergenlik dönemi tam bir kimlik gelişimi ve edinimi dönemidir.

Freud'a göre kişilik gelişiminin temelleri 0-6 yaş arasında atılıyor olsa da devamındaki dönemlerin nasıl geçirildiği bireyin erişkin yaşamdaki davranışlarını belirleyecektir. Bu bağlamda, ergenlik dönemi öncesindeki dönemlerin sağlıklı geçirilmesi, bireyin kişiliğini ve dolayısıyla yaşam amaçlarını ve hareket alanlarını belirleyebilecektir. Yaşama da bunlara dayalı olarak anlam verecektir.

Sonuç olarak, her bir dönemin temel özelliği bir bakıma o dönemin “anlamı”dır. Birey hangi döneme saplanmış ise bir anlamda çözüme kavuşturulmayan ve diğer dönemlere taşınmış olan dönem özelliği yaşamın da anlamı haline gelebilecektir demek hatalı olmayacaktır.

Bir başka psikanalist olan Erikson ise, Freud'dan farklı olarak kişilik gelişiminin yaşam boyunca devam ettiğini ve kimlik duygusunun diğer bir ifade ile psikososyal kimliğin her insan için hayati bir önem taşıdığını belirtir. Kimliği korumaya yönelik işlevleri ise; 1) Bireysellik, 2) Bütünlük ve Sentez, 3) Aynılık ve Süreklilik ve 4) Sosyal Dayanışma olarak sıralar. Bunlardan özellikle Aynılık ve Süreklilik işlevinin, birey için geçmişte ne olduğu ile gelecekte ne olacağı arasındaki devamlılığı sağlayan bilinçdışı bir çaba olduğunu, bireyin yaşam amacıyla ilgili tutarlılığı belirleyebileceğini söyler. Sosyal Dayanışma işlevinin ise yaşamındaki önemli kişilerle olan ilişkisindeki anlamı belirleyeceğini belirtir. Bunlara ek olarak kimlik kargaşasının ise sağlam kimlik duygusunun karşıtı olduğunu belirtir. Kimliğin yani olaylara, kişilere, ilişkilere, yaşama bakışı belirleyen duygu, düşünce ve davranışların bu dönemlerdeki yaşantılarla belirleneceğini ancak Freud'un ifade ettiği gibi sabit kalmayacağını, yaşam boyu süreceğini yani değişebileceğini ve/veya birey tarafından değiştirilebileceğini söyler.^{25,26,27}

Erikson'un, bireyin geçirdiği dönemlere bağlı olarak duygu, düşünce ve davranışlarının bir örüntüsü olan kimliğinin, bireyin olaylara, kişilere, durumlara, nesnelere ve yaşama ilişkin tutum ve davranışlarını da belirleyeceği düşüncesiyle yer verdiği dönemlerin her birinin temel özellikleriyle anlaşılmasında yarar vardır. Çünkü sıraladığı son dönem olan Yaşlılık dönemindeki Benlik Bütünlüğünün Erikson'un “*Benliğin, kendi içinde bir düzen ve anlam bulmasıdır*” sözünün önceki dönemlerle ilişkisinin anlaşılması bakımından önemi büyüktür.

Erikson bu düşüncelerini, sekiz döneme ayırdığı Psikososyal Gelişim Kuramı ile açıklar.^{28,29,30}

²⁵ Orhan Öztürk, *Ruh Sağlığı ve Bozuklukları*. 2. Basım. İstanbul: Evrim Yayınları. 2. Basım. 1989, s.79-89.

²⁶ Banu Yazgan İnanç ve Eşef Ercüment Yerlikaya, *Kişilik Kuramları*. Ankara: Pegem Akademi. 8. Baskı. 2014. s. 160-174.

²⁷ Jerry M. Burger, *Kişilik. Psikoloji Biliminin İnsan Doğasına Dair Söyledikleri*. Çev. İnan Deniz Erguvan Sarioğlu. İstanbul: Kaknüs yayınları. 1. Basım. 2006.s. 164-170.

²⁸ Orhan Öztürk, *Ruh Sağlığı ve Bozuklukları*, s.79-89.

²⁹ Banu Yazgan İnanç ve Eşef Ercüment Yerlikaya, *Kişilik Kuramları*, s. 160-174.

³⁰ Jerry M. Burger, *Kişilik. Psikoloji Biliminin İnsan Doğasına Dair Söyledikleri*, s. 164-170.

Psikososyal Gelişim Kuramı'nda her dönemin olumlu ve olumlu yönleri (psikososyal karmaşası) vardır ve yönler her bir dönemde zıtlık şeklinde adlandırılmıştır (bu zıtlık dönemlerin adlarında X işareti ile gösterilmiştir). Ayrıca her dönemin psikososyal bir değeri (hedefi) vardır, ego bu psikososyal değeri amaçlar.

Yani aslında bu *psikososyal değer, birey için yaşamın anlamı niteliğindedir*. Her bir döneme ilişkin psikososyal değer ve onun zıtlığının bir arada yaşandığı krizin birey tarafından çözülmesi veya çözülmemesi bu anlamın belirleyicisi olacak demektir.

Bu dönemlerin özellikleri çok genel hatlarıyla aşağıda belirtilmiştir:

Duyusal Dönem (Bebeklik Dönemi): Temel Güven X Güvensizlik Duygusu Dönemi (0-1,5 yaş):

Dönemin temel gücü “umut”tur. Bu dönemde çocukta güven ya da güvensizlik duygusu oluşur. Psikososyal karmaşa da budur. Bu duyguların kaynağı ise kendisinin bakımını üstlenen kişidir. Bireyin ihtiyaçları bu kişi (genellikle anne) tarafından zamanında ve sıcak bir yaklaşımla karşılanıyorsa güven; aksi durumda ise güvensizlik duygusu yerleşir. Umut, işte bu temel güven ve güvensizlik duygusu arasındaki çelişkinin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Eğer kişi bebeklikte yeterince umut geliştiremez ise bunun karşıtı olan geri çekilme, içe kapanma davranışı ortaya çıkacaktır. Geri çekilme, bebeklik döneminin temel patolojisidir.

Bu dönemi sağlıklı olarak yaşamamış bireyin yaşam anlayışında, dış dünyaya ilişkin güvensizlik düşüncesinin yansımalarıdır.

Anal-kas (İlk Çocukluk); Özerklik X Utanma ve Şüphencilik Duygusu Dönemi (1,5-3 yaş):

Çocukta özerklik ya da utanç ve şüphencilik duygusunun oluştuğu dönemdir. Çocuklar bu dönemde yalnızca dışkılarını tutma veya bırakma değil, aynı zamanda yürüme, tutma, fırlatma ve benzeri bedensel işlevleri kullanmaktan da zevk alırlar. Bu yolla da hem kendilerini hem de çevrelerini kontrol etme duygusunu geliştirirler. Çocuklar bu dönemdeki faaliyetleri sırasında eğer ebeveynleri tarafından kısıtlanırlar, aşırı kontrol edilirler veya utandırılırlar ise çocukta özerk davranış yerine utanma ve kendinden şüphe duyma duygularını geliştirirler. Temel karmaşa budur. Bu karmaşanın başarılı bir şekilde sonlandırılması ise “irade”nin kazanılmasını sağlar ki *psikososyal değer* de budur.

Psikomotor Dönem/ Girişkenlik X Suçluluk Duygusu Dönemi (3-6 yaş):

Ebeveyn tutumlarıyla ilintili olarak çocuğun merak duyduğu hemen her konunun (özellikle cinsellikle ilgili konuların) engellenmesi ve engellenirken de utandırılması ya da cezalandırıcı davranışlar sergilenmesi, çocuklarda girişkenlikleriyle ilgili suçluluk duygusunun oluşmasına neden olur. Bu da gelecek yaşamda çekingenlik davranışının temellerinin atılması demek olacaktır. Bunun tersine hiçbir şekilde engellenmeyen

çocuklarda da süperego gelişmeyecek yani ahlak gelişimi açısından olumsuz durumlar ortaya çıkabilecektir. Böyle bir durumda da yetişkin yaşamda antisosyal davranışların temeli atılmış olabilecektir. İşte çocuklar bu dönemde yaşanan bu karmaşa içinde yavaş yavaş bir *amaç edinme* davranışı kazanırlar. *Psikososyal değer* budur.

Okul Dönemi: Başarı X Yetersizlik Duygusu Dönemi (6-12 yaş):

Çocukların hayatında artık okul nedeniyle akademik başarı söz konusu olduğu dönemdir. Dolayısıyla burada başarı ya da başarısızlık duyguları gelişir. Bu dönemin psikososyal karmaşası çalışmaya (başarıya) karşı yetersizlik duygusunun yaşanmasıdır. Bu karmaşa içindeki hedef yani *psikososyal değer yeterlilik duygusudur*.

Adolesan Dönem/ Kimlik Dönemi (12-20 yaş):

Erikson'un belki de en çok önem verdiği dönemdir. Ona göre, ergenin bu dönemde yaşadığı karmaşa; cinsel gelişimden çok, psikolojik ve sosyal içeriklidir. Ergen en genel anlamda "Kim Olduğu" ya da "Kim Olmadığı"nı keşfetmeye çalışır. Burada kimlik duygusunun üç temel bileşeni vardır; cinsiyet rolü, mesleki tercih ve toplumsal roller. Bu süreçteki deneme-yanılmalar bir kimliğin oluşması için gereklidir. Bu karmaşanın yaşanmasının kolaylaştırılması, geçirtilmesi (ebeveynlerce aşırı hoşgörü gibi) ya da sağlıklı tutumlarla katı bir şekilde daha da zorlaştırılması sağlıklı bir kimliğin oluşumunu engelleyecektir. Bu dönemin *psikososyal değeri* bu bağlamda "*bağlılık*"tır.

Genç yetişkinlik Yakınlaşma X Uzaklaşma (Yalıtılmışlık) Dönemi (21-30 yaş):

Erikson'a göre gerçek cinsellik, bu dönemde ortaya çıkar. Ergenlikteki cinsellik ise kimlik arayışının bir ifadesidir. "Sevgi" kavramı da bu dönemde anlam kazanmaya başlar. Yakınlık hem cinsellik ve sevgi ögesinin olduğu karşı cins ile ilgilidir hem de (aynı zamanda) empati, açıklık ve bağlılık unsurlarını içeren arkadaşlarla ilgilidir. Bu bağlamda; kişide insanlarla ya yakın ilişkiler geliştirme ya da yalnızlık (yalıtılmışlık) oluşur. Bu nedenlerde, dönemin *psikososyal değeri* "*sevgi*"dir.

Yetişkin Dönem / Üretkenlik X Verimsizlik (Durgunluk) Dönemi (31-60 yaş):

Bu dönemde birey, toplumdaki yerini ve sorumluluklarını almaktadır. Bu dönemin psikososyal karmaşası üretkenliğe karşı durgunluktur. Erikson'a göre üretkenlik kavramı, cinsel üremenin yanısıra öğrenmeyi ve öğretmeyi de içermektedir. *Psikososyal değeri* ise, verimliliğe odaklanma, gelecek kuşaklara daha iyi bir dünya bırakmaya odaklanma düşüncelerini içeren "*ilgi*"dir.

Olgunluk Dönemi/ Benlik Bütünlüğü (Bilgelik) X Umutsuzluk Dönemi (60 yaş ve üstü):

Altmışlı yaşlardan yaşamın sonuna kadar devam eder. Kişide benlik bütünleşmesi ya da bunun karşıtı olarak umutsuzluk duygularının oluştuğu görülür. Benlik bütünlüğü, benliğin kendi içinde bir düzen ve anlam bulunması durumudur. Bu bütünlüğün

bulunmaması durumunda kişide gözlemlenecek olan; ölüm korkusudur. Psikososyal karmaşa da budur. Psikososyal değeri ise “bilgelik” tir.

Freud’a göre insan, hayatının amacının ve hedefinin ne olduğu sorusunu defalarca sormuş fakat buna doyurucu bir cevap verememiştir. Sorunun kendisi belki de cevabına imkân tanımamaktadır. Sorunun cevabında insanın hayatının bir amacının olmayışı çıkacak olursa kişinin hayatı, değerini ve anlamını kaybedecektir. Bu ihtimalin doğal sonucu olarak sorunun reddedilişi ortaya çıkmaktadır. Fakat bu gerçeğin kendisini değiştirmemektedir. Hayatın amacına yönelik fikrin ancak din sistemiyle açıklanmasında kimse tereddüt etmeyecektir.³¹

Bireysel Psikoloji Açısından Yaşamın Anlamı

Alfred Adler kendi oluşturduğu ve yayılması için çaba sarf ettiği Bireysel Psikoloji Kuramı’na, ayrıldığı Psikanaliz ekolünden farklı olarak birçok kavram kazandırmıştır. Bu kavramların temeli ise toplumsallığa dayanmaktadır.³²

Adler³³, “Biz insanlar anlamlı ilişkilerin oluşturduğu bir dünyada yaşar, nesneleri ilişkilerinden soyutlayıp saf olarak değil, bizim için taşıdıkları önem açısından algılarız” cümlesiyle Yaşamın Anlam ve Amacı eserine başlamıştır.

Yaşamın anlamına ilişkin evrensel bir doğru belirtme iddiasında bulunmayan Adler için insanın 3 temel ödevi vardır. Bu üç ödevi yerine getiren insan yaşamın anlamından ne anladığını ortaya koyacaktır.

Bu ödevlerin birincisi yaşantımızın bu dünya ile sınırlı oluşundan kaynaklanır. Biz yaşamın sınırlılıkları doğrultusunda yaşayan kimseleriz. Kendimizi ve dolayısıyla toplumdaki diğer bireyleri de güvence altına almak için sürekli gelişim halinde oluruz. Bu ödev tüm insanlar için kapsayıcı durumdadır.

Ödevin ikincisi ise tek başlılığın bizi aciz bıraktığına işaret eder. Bu acizlik bizi diğer insanlara bağımlı kılar. Yaşam sorunlarının çözümü bu bağımlılığı dikkate almak, bizim bir toplum içinde yaşadığımızı ve tek başımıza yok olup gideceğimiz gerçeğini göz önünde tutmak zorundadır. Kişi her zaman için diğerlerine bağımlı olarak yaşar ve onlara ihtiyacı vardır. Dolayısıyla toplumsallık, bu ödevde bireyin vaz geçilmezidir.

Üçüncü ödev ise soyun devamlılığını sağlamaktır. Biz insanlar iki ayrı cinsiyette

³¹ Sigmund Freud, *Kültürdeki Huzursuzluk*, çev. Veysel Atayman, 3. Baskı, İstanbul: Say Yayınları, 2019, s. 79-80.

³² Jerry M. Burger, *Kişilik*, çev. İnan Deniz Erguvan Sarioğlu, 5. Baskı, İstanbul: Kaknüs Yayınları, s. 150-151.

³³ Alfred Adler, *Yaşamın Anlamı ve Amacı*, çev. Kamuran Şipal, 15. Baskı, Ankara: Say Yayınları, 2016, s. 7.

bulunuruz. Bireyin ve toplumun varlığı için sevgi ve birliktelik neslin devamını sağlayacak diğer ödevdir.³⁴

Özetle yaşamın anlamına ilişkin her birey kendi cevabını bulur. Bunların az hatalı olanları ve çok hatalı olanları vardır. Doğruya en yakın çözüm ise insan için işe en çok yarayan yani topluma uyum ve katkı sağlamaktır.³⁵

Analitik Psikoloji Açısından Yaşamın Anlamı

Jung’a göre “Hayat neden var?” sorusu insanlık kadar eskiye dayanır ve her cevap dünyanın bulmacalarıyla çevrili olduğuna dair bir işarettir. Hiçbir cevap son olarak kalmaz ve kimse bu soruya tam anlamıyla net bir cevap bulamaz. Anlamsızlık, anlamın yanında hayata dahildir. Jung’a göre hayat anlamlı ve anlamsızdır. Eğer bir şey hakkında gülünmez ve başka bir şey üzerinde düşünülmez ise, hayat çok banal kalır. İşte o zaman her şeyin en ufak ölçüsü olur. Bu noktada sadece küçük bir anlam ve küçük bir anlamsızlık ortaya çıkar. Anlamsızlık veya anlam; hangisinin daha ağır bastığına inanmak, insanın yapısı ve algısı ile ilgilidir.³⁶

Analitik Psikoloji’ye göre yaşamı anlam ve amacı için önce insanın kendini keşfetmesi gerekir. “Birey” ve “kişilik” anlam için önemli kavramlardır. Bu sorunun cevabı için net bir ifade yerine ancak bireysel yorum kullanılabilir.³⁷

Jung “Keşfedilmemiş Kendi” başlıklı yazısında amaç ve anlam sorununu şu şekilde ifade etmiştir;

“Bireyin yaşamının amacı ve anlamı (tek gerçek yaşam budur) artık bireysel gelişimde değil, devlet politikasındadır. Devlet politikası bireyi dıştan zorlar; bu politika sonunda bütün dirimi kendisine çekmek isteyen soyut bir düşüncenin hayata geçirilmesidir. Birey kendi yaşamını nasıl yaşayacağına ilişkin törel kararlardan git gide yoksun kalır. Bunun yerine, kitlelere haz ve doyum sağlayan standartlar uyarınca yönetilir.”³⁸

Jung’un belirttiğine göre kendi döneminde hastalarının üçte biri, klinik olarak tespit edilebilecek bir rahatsızlıktan çok, hayatın anlamı ve cevap bulamamadan muzdarip olmaktaydı. Çoğu vakalarda dinsel bir boşluk ile karşı karşıya kalınmaktaydı. İnsanlar artık inançlarını yitirmişti, bilimsel düşünmeyi din bilgisi ile örtüştüremiyorlardı veya açıklanan gerçekliklerdeki dogma onlar için otorite ve varoluş hakkını kaybetmiştir.³⁹

³⁴ Adler, , *Yaşamın Anlamı ve Amacı*, s. 9-19.

³⁵ Adler, *Yaşamın Anlamı ve Amacı*, s. 11-13.

³⁶ Aniela Jaffe, *Der Mythos vom Sinn im Werk von C.G. Jung*, Einsiedeln Schweiz: Daimon Verlag, 2012, s. 13,14.

³⁷ Carl Gustav Jung, *Jung Seçme Yazılar*, çev. Levent Özşar, Storr Anthony (ed.), İstanbul: Alfa Yayınları, 2018, s. 395-405.

³⁸ Jung, *Jung Seçme Yazılar*, s. 399-400.

³⁹ Jaffe, *Der Mythos vom Sinn im Werk von C.G. Jung*, s. 14-15.

Logoterapi Açısından Yaşamın Anlamı

V. Frankl İkinci Dünya Savaşında Nazi Almanyası tarafından toplama kamplarına alınan bir psikoterapisttir. Gordon W. Allport'un belirtmesine göre babası, annesi, erkek kardeşi ve karısı bu toplama kamplarında ölmüş ya da gaz fırınlarına gönderilmiştir ve bu nedenle kız kardeşi hariç ailesinin tamamı yok olmuştur, o insanlık dışı toplama kamplarından uzun süre kalan bir tutuklu olarak, kendini, çıplak varoluşa soyunmuş olarak bulmuştur. Bu ağır deneyimlerinden daha önce de ilgilendiği “hayatın anlamı” konusu, kendi kuramı olan logoterapinin temelini oluşturacaktır.⁴⁰

Klinisyenlerin çok azı anlamın psikoterapideki önemine dair çalışma yapmış ve neredeyse hiçbiri bu konunun devamlılığını çalışmalarında sağlayamamıştır. Fakat Frankl bu bağlamda bir istisna olup anlamın psikoterapideki önemine vurgu yaparak bir kuram oluşturmuştur.⁴¹

Logoterapi şu şekilde açıklanabilmektedir: Logos “anlam” anlamına gelen Yunanca bir kelimedir. “Logoterapi” ya da bazı otoritelerce “Üçüncü Viyana Psikoterapi Okulu” olarak adlandırılan teori, anlamın kendisini ve buna ek olarak anlam arayışını da incelemektedir. Logoterapiye bir anlam terapisi denilebilir.⁴²

Logoterapi, insanı, sadece itki ve içgüdülerini doyurmaya çalışan, süper ego ile ego arasında bir denge oluşturmaya çalışan veya topluma uyum sağlamaya, uyarlarmaya çalışan bir varlık olarak değil bir anlam bulma çabasında olan bir varlık olarak görmesiyle Adleryan ve Freudiyen bakışlardan ayrılmıştır.⁴³

Frankl bizi iten hayvani dürtülerimiz ile, bizi çeken anlam (değerler) arasındaki ayrımı dürtü ile çaba ile ifade ederek dürtülenme yerine çabalamanın bizi insan yapan değer olduğuna vurgu yapmıştır. Burada bizi çeken yaşamın anlamı, amaç gibi bir ayağı da geleceği içeren değerlerdir. Bu şimdinin veya geçmişin amansız güçleriyle itilmek yerine, olacak olan şey tarafından çekilmektedir.⁴⁴

İnsanın anlam arayışı, içgüdüsel itkilerin “ikincil bir ussallaştırması” değil, yaşamındaki temel bir güdüdür diyerek anlam istemini vurgulamıştır.⁴⁵ Bu nedenle hastanın anlamla karşı karşıya getirilmesi, problemin çözümüne büyük katkı sağlamaktadır.

Burada hasta diye kastedilen kişi Frankl’a göre anlam bulamayan insanlar değildir. Frankl Freud’un hasta tanılamasına karşı şunları ifade etmiştir:

Sigmund Freud’un, “Kişi, yaşamın anlamını veya değerini sorguladığı an, hastadır” demiş-

⁴⁰ Viktor Emil Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, çev. Selçuk Budak, İstanbul: Okuyan Yayınları, 47. baskı, 2018, s. 7-11.

⁴¹ Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, s. 591.

⁴² Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, s. 112-113.

⁴³ Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, s. 113.

⁴⁴ Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, s. 595-596.

⁴⁵ Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, s. 127.

tir; ama ben insanın bu yolla kendi insanlığını dile getirdiğine inanıyorum. Yaşam için bir anlam aramak, hatta böyle bir anlamın olup olmadığını sorgulamak, insanın bir başarısıdır.⁴⁶

Logoterapiye göre anlamın bulunuşu –bireysel psikolojide olduğu gibi– öznelidir. Bu öznellik yaşamın tamamına anlam vermez. Yaşamın anlamı insandan insana, günden güne farklılık göstermektedir. Genel bir hayat anlamından ziyade kişi için özel olan hayatın anlamı vardır. (Frankl, 2018:125)⁴⁷

Bu yaşam anlamını keşfetmenin üç farklı yoldan yapılabilir:

1. Bir eser yaratarak ya da bir iş yaparak;
2. Bir şey yaşayarak ya da bir insanla etkileşerek;
3. Kaçınılmaz acıya yönelik bir tavır geliştirerek.⁴⁸

Bunlardan birincisine fikişsel, sanatsal veya mesleki üretim yaparak gerçekleşir. İkincisinde sevmek, eşsiz insanı yaşamak gerekir. Üçüncüsünde ise kaçınılmaz acıya yönelik tutumla anlam bulma yoludur. Frankl’a göre bu yollar yaşamın bireysel ve ana ait anlamını bulma yollarıdır. Burada kastedilen net ve nihai anlam değildir. Çünkü nihai anlam zorunluluk gereği insanın sınırlı zihinsel yetisini aşar. Bu yüzden bu anlamı dışarıda arama çabası boşunadır, bu sorunun muhatabı insanın kendisidir.⁴⁹

Varoluşçu Terapi Açısından Yaşamın Anlamı

Varoluşçu Psikoterapi temellerini varoluşçu felsefeden almaktadır. Bu yaklaşıma göre insan bir varoluştur, tanımlanması gereken bir nesne değildir.⁵⁰

Yalom⁵¹ bu terapiyi şu şekilde tanımlamıştır: “Varoluşçu psikoterapi, bireyin varoluşundan kaynaklanan endişelere odaklanan dinamik bir terapi yaklaşımıdır”.

Yalom’un modeli kendinin farkında olma, özgürlük ve sorumluluk, kaygı ve ölüm kavramlarına dayanan ve hastaya uygun bir yöntem geliştiren açık uçlu bir modeldir⁵²:

Kendinin Farkında Olma: Bireyin kendisiyle ilgili her zaman için yeni şeyler öğrenmeye, kendini keşfetmeye açık olma ve bunun çabasının hayatın işleyişine yansımış olmasıdır.

Özgürlük ve Sorumluluk: Hayata karşı edilgen bir üslup edinmiş danışanları, yaşadıkları ve yaşayacakları seçimlerinin etkeni olduklarını onlara hissettirmek Yalom’a

⁴⁶ Viktor Emil Frankl, *Duyulmayan Anlam Çılgılığı*, çev. Selçuk Budak, İstanbul: Öteki Ajans, 2017, s. 76.

⁴⁷ Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, s. 125.

⁴⁸ Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, s.125.

⁴⁹ Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, 124-130.

⁵⁰ Gerald Corey, *Psikolojik Danışma, Psikoterapi Kuram ve Yaklaşımları*, çev. Tuncay Ergene, Ankara: Mentis Yayıncılık, 2015, s. 170.

⁵¹ Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, s. 15.

⁵² Yener Özen, “Varoluşçu Felsefeden Varoluşçu Psikolojiye (Birbirini Sürekli Yanlış Anlayanların Ontolojik Bütünlüğü)”, *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Elektronik Dergisi*, 2012, 5, s. 281.

göre özgür olabilmeyi sağlar⁵³. Seçimlerini kendi yapan özgür insanı sorumluluk hemen ardında takip eder. Zoraki yapılmış eylemlerdeki sonuç, eylemlerin zorlayıcıları ile ilgiliyken, özgürce yapılmış seçimlerdeki sonuç birey ile ilgilidir. Bu yüzden “özgürlüğünü kabul et ve sorumluluk al” bir varoluş mottosu olabilmektedir.

Kaygı: Kaygı yalnızca hayattaki değişiklikler için bir güç değil aynı zamanda seçimlerden sorumlu oluşun farkında olmaktır.

Ölüm: Ölüm bir hiçlik durumudur.

Bu model, yaşamın anlamına doğrudan yaklaşmaktadır ve patolojiyle bu kavram arasında bir ilişkinin olduğunu ortaya koymaktadır. Diğer terapi türlerinden farkını ise insanı bir bütün olarak ele almasıyla ortaya koyar. İnsanı belli kalıplara indirgeyerek açıklamanın, insanı açıklamada yetersiz olacağını vurgulamaktadır.⁵⁴

Heidegger’e göre⁵⁵ iki türlü var oluş vardır ontolojik varoluş ve gündelik varoluş. Gündelik tarzda, özne durumundaki kişi etrafına, çevresine, dünyadaki şeylere odaklanarak onların nasıl olduğuyla ilgilenmektedir. Ontolojik tarz da ise şeylerin nasıl olduğuyla ilgilenmekten ziyade, “varlık” mucizesinin doğrudan kendisine, yalnızca var olmalarına odaklanılmaktadır. Gündelik var oluşta fiziksel özellik, mülkiyet, makam, saygınlık gibi çabuk unutilan, geçici şeyler ön planda olmaktadır. Ontolojik var oluşta ise ölümün, hayatın değişmez kavramlarının daha çok farkına varılmaktadır. Ayrıca bu farkındalıkla kalmaz, bu tarzdaki kişi hayatında anlamlı değişiklikler yapmaya daha heyecanlı ve hazır olmaktadır. Ontolojik tarzda, temel insanlık görevimiz olan sorumluluk, anlam, bağlanırlık ve kendini gerçekleştirme gibi alanlarda daha farkında olunmakta ve kişi daha özgün bir hayat inşa etme fikrine sarılmakta acele etmektedir.

Bu bağlamda hayatın anlamı üzerinden düşünce yürütecek kişi ontolojik tarzda bulunan kişi olacaktır. Yalom’a göre kişiyi gündelik tarzdan çekip çıkartan ve ontolojik tarza yönelten yaşamsal veya geri dönülmez deneyimlerdir ve bu deneyimler uyanma deneyimleridir.⁵⁶

İnsan anlam “bulmaya” ve anlam “vermeye” çalışır ifadelerinden bu terapide, ikincisi, yani anlam vermeye çalışır ifadesi daha uygun bulunmaktadır.⁵⁷ Bu yüzden sorduğu anlam sorusunun cevabı dışarda bir yerde değil yine kendisinde olacaktır.

Varoluşçulukta dünya rastlantısaldır ve olan her şey başka bir şekilde de olabilir. Sartre, Camus bu bahsedilen anlamsızlığı eserlerinde ele almıştır ve varoluşçuluk ekolüne büyük katkı sağlamışlardır. Bu anlamsızlıkla karşı karşıya kalan insan kendi

⁵³ Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, s. 310-311.

⁵⁴ Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, s. 13-24.

⁵⁵ İrvın Yalom, *Güneşe Bakamak Ölümle Yüzleşmek*, çev. Zeliha Babayiğit, İstanbul: Pegasus Yayınları, 2017, s. 38.

⁵⁶ Yalom, *Güneşe Bakamak Ölümle Yüzleşmek*, s. 38.

⁵⁷ Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, s. 576-577.

bireysel anlamını bulabilmektedir. Bu bağlamda varoluşçu psikoterapi anlam için net bir cevap verilemeyeceğini belirtirken, varoluşçu terapiyle kişinin bireysel anlamını bulmasına yardımcı olabileceğini belirtmektedir.⁵⁸

Varoluşçu Psikoterapi’de hayatın amacı ve anlamını, “kozmik anlam” ve “bireysel anlam” olmak üzere iki boyuta ayrılmaktadır.

Kozmik anlam, kişinin dışında ve ondan üstün olarak var olan bir düzeni ifade etmektedir. Bu bakımdan kozmik anlam, bir bakımdan “bulunan” ve net bir cevap olan anlam türüdür. Dinler bunu karşılayan net örneklerdir. Kozmik anlam hissi olmadan da kişi hayat anlamını oluşturabilmektedir.⁵⁹

Yalom.⁶⁰ Din dışı kişisel anlamı (dünyevi anlam) bireyin bu kozmik anlamın dışında kendi hayatına verdiği anlam şeklinde tanımlamış ve kişinin hayat amacını da buna göre oluşturduğunu belirterek bu amaçları şu şekilde sıralamıştır:

Özgecilik: Başkalarına yardım etmek, dünyayı daha yaşanabilir halde bırakmak.

Kendini Davaya Adama: Herhangi bir bütünün bir parçası olmaktır.

Yaratıcılık: Yeni olana karşı ilgiden ortaya çıkmaktadır. Anlamsızlık hissine karşı önemli bir panzehirdir.

Hedonist Çözüm: Hazza yönelmek ve acıdan kaçmaktır.

Kendini Gerçekleştirme: Günümüzdeki anlamıyla Abraham Maslow’un ihtiyaçlar hiyerarşisinde sırayla fizyoloji, güvenlik, sevgi ve saygı gereksinimlerini karşıladıktan sonra gelen ihtiyaçtır.

Kendini Aşma: Bencilce olandan sıyrılıp ötekine yönelmektir.

Kendini Aşma ve Hayat Döngüsü: Birey hayatını çeşitli kademelerle şekillendirmesidir. Çocukluk, ergenlik, gençlik, yaşlılık gibi hayat döngülerine sahip olan insan, hayatının ileriki evrelerinde üretmeye, kişisel istek ve tatminlerinden ziyade diğerlerinin yardımına koşmaya çalışır. Hayatının ilk evrelerinde benmerkezci arzularıyla üretim yapan birey, hayatının diğer evresinde bunun tam zıttı bir profil çizerek ve insanlığa katkı sağlayarak benmerkezcilikten uzaklaşmaktadır.

Yukarıdaki dünyevi anlamlar kişi için kozmolojik anlamın dışında da oluşabilmektedir. Kozmolojik anlamın reddi anlamsızlığı getirirken, varoluşçu yönelim bu anlamsızlıkla kişiyi karşı karşıya getirip kendi anlamını bulmasını sağlar.

Bu bireysel anlamların bazıları yukarıdaki gibidir. Bu anlamlar birbirini dışlamaz ve kişinin bireysel anlamı için bir arada bulunabilmektedirler.⁶¹

⁵⁸ Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, s. 566-570.

⁵⁹ Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, s. 566-567.

⁶⁰ Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, s. 577-590.

⁶¹ Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, s. 567-570.

Bilişsel Davranışçı Terapi (BDT) Açısından Yaşamın Anlamı

BDT, üç kuşaktan oluşmaktadır. Birinci kuşak Davranışçı Terapi olarak adlandırılmaktadır. Günümüzde uygulama alanının geniş bir sahaya yayılması ile tanım yapılması zor hale gelse de davranışçı yaklaşım gözlemlenebilen davranışlar üzerinde çalışmayı, sürekli ölçüm yapmayı ve danışanın ihtiyacına göre psikolojik müdahale geliştirmeye odaklanan bir terapi türüdür.⁶²

Davranışçı Terapide, çevrenin, uyarıların, oluşturduğu bir kontekste kişi sadece tepki verici konumdadır. Yani insan çevrenin bir ürünüdür.⁶³ Bu bağlamda yaşamın anlamı yaklaşımının konuları arasında yer almaz.

Davranışçılığa bilişsel süreçlerin eklenmesiyle (Albert Ellis'in Akılcı Duygusal Davranışçı Terapisi, Aaron T. Beck'in Bilişsel Terapisi ve Donald Meichenbach'ın Bilişsel Davranışçı Terapisi ile) ikinci kuşak şekillenmiştir. Bu kuşakta nesnel davranışçılık yerini uyarıcı ve davranış arasındaki aracı olan bilişin önemine bırakmıştır.⁶⁴

Yaşamın anlamı konusu kişide bozulmuş bilişsel süreçlere yol açsa dahi konunun kendisinden ziyade kaygıyı, depresyonu ortaya çıkaran bilişsel süreçlerle ilgilenmek her zaman ana hedeftir. Dolayısıyla yaşamın anlamı, ikinci kuşak bilişsel davranışçı yaklaşımın ilgilendiği konular arasında yer almaz.

BDT'de üçüncü kuşak ise *içgörü*, *farkındalık* ve *kabul* yaklaşımlarının baskın ve etkin olduğu uygulamalardır. Davranış ve bilişin yanına duygu, üstbiliş ve özdeğerlendirme gibi kavramlar eklenmiştir. BDT'nin ilk iki kuşağında olduğu gibi bu kuşakta da bireyin geçmiş yaşantılarından, kişilik gelişiminden, kişilik özelliklerinden ziyade, yaşadığı psikolojik sıkıntılarla ilgili olarak ağırlıklı biçimde semptomlarla ilgilenir. Semptomlarla ilişkili olarak da (davranışın gerisinde duygular, duyguların gerisinde de düşünceler olduğu varsayımından hareketle) birey, düşüncelere ve içsel deneyime dair farkındalığa teşvik edilmektedir. Dolayısıyla gerek ilk iki kuşakta gerekse üçüncü kuşak BDT'de doğrudan yaşamın anlamına odaklanılmaz. Zaten kuramda yaşamın anlamının sorgulanması da yaşamın amacının sorgulanması da asıl olarak yer almaz kuram böyle bir amacı da içermez. Semptomları gidermeye yönelik düşüncelerin farkındalığından hareketle ancak ve ancak (belki de çok dolaylı olarak) bağ kurulabilir.⁶⁵

⁶² Terence G. Wilson, *Behavior therapy In R. Corsini, D. Wedding (Eds.), Current psychotherapies*, 2008. s. 223-224.

⁶³ K. Fatih Yavuz, "Kabul ve Kararlılık Terapisi(ACT): Genel Bir Bakış", *Türkiye Klinikleri J Psychiatry-Special Topics*, 8(2), 2015, s. 21-27.

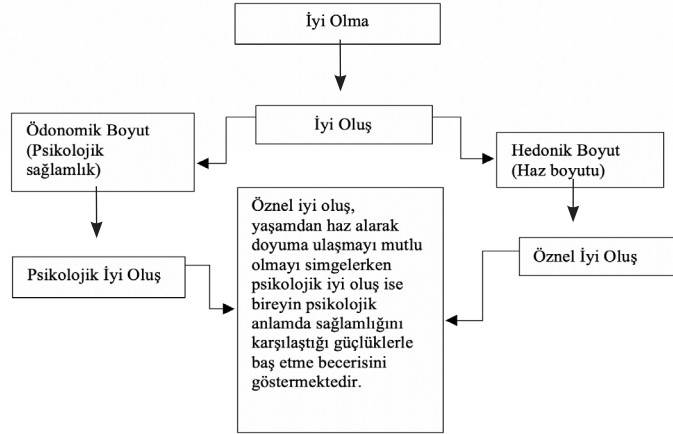
⁶⁴ Sevginar Vatan, "Bilişsel Davranışçı Terapilerde 3. Kuşak Yaklaşımlar", *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 8 (3), 2016, s. 191.

⁶⁵ Vatan, "Bilişsel Davranışçı Terapilerde 3. Kuşak Yaklaşımlar", s. 192.

Pozitif Psikoterapi Açısından Yaşamın Anlamı

Pozitif Psikoterapi, temelinde *psikodinamik* bir yaklaşımla, insanın *hümanistik* kavramlaştırmasına dayanan, *transkültürel-kültürlerarası* bir bakış sunan, yapılandırılmış ek olarak farklı teknikleri de içinde barındıran bir terapi yaklaşımıdır. Özellikle insanın çatışma ve çözüm odaklarını baz alarak çözümlemeye çalışan bir yaklaşımdır ve anlam arayışına da vurguda bulunmuştur.⁶⁶

Pozitif psikoterapinin temel problemlerinden biri olan anlam arayışı, yaklaşımın temelini oluşturur. Bu yaklaşımda hayatın anlamlı olması için bireyin mutlu ve iyi oluş halini yakalamış olması gerekmektedir. Bu iki bileşen birbirini tamamlayıcıdır. Bu durum aşağıdaki şekilde şematize edilmiştir.⁶⁷



Şekil 1. İyi Oluş Hali

Yukarıda verilen şema üzerinden gidecek olursak pozitif psikoloji, İyi Oluş'un iki farklı şekilde sağlanabileceğini öne sürer. Birincisi Psikolojik İyi Oluş diğeri ise Öznel İyi Oluş'tur. Psikolojik İyi Oluş'ta bireyler kendilerini kabul ederek, insanlarla olumlu ilişkiler kurarak, özerkliklerini geliştirerek, kendilerini gerçekleştirecek çevrelerde yer alarak, yaşam amaçlarına sahip olarak ve kendi potansiyellerini geliştirerek psikolojik iyi oluşlarını artırmaktadırlar. Öznel iyi oluş boyutuysa hayatın anlamına, haz odaklı olmayı koyar.⁶⁸

Anlaşılabacağı üzere, Pozitif Psikolojiye göre, bireyin yaşama ilişkin anlamını neye ağırlık verdiği belirlemektedir; ya psikolojik sağlığını içeren psikososyal ilişkileri ve özerklikleri ya da haz odaklı yaşaması.

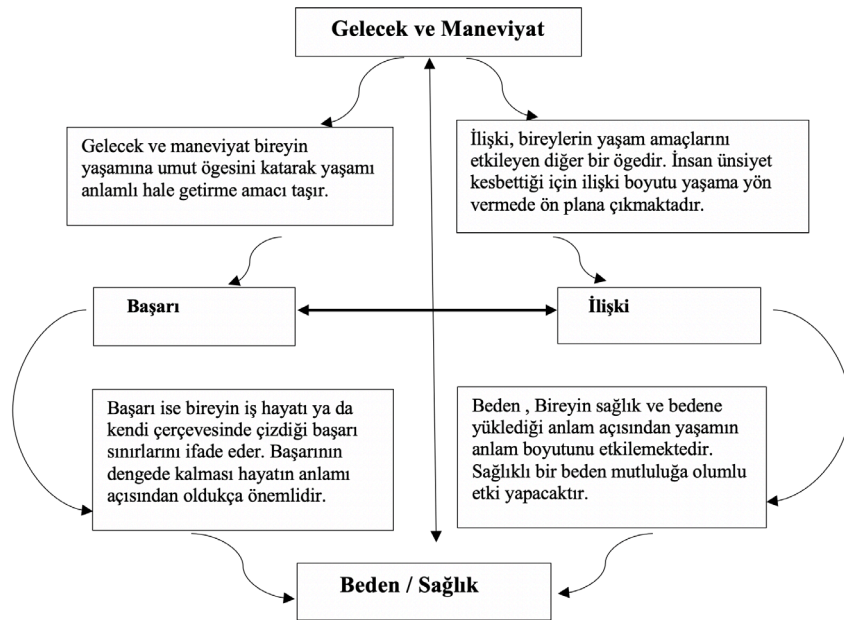
⁶⁶ Ali Eryılmaz, *Mutluluğun Baş Ucu Kitabı: Pozitif Psikoloji*, Ankara: Pegem Yayınları, 2014, s. 4-17.

⁶⁷ Ali Eryılmaz, "Pozitif Psikoterapiler", *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 9 (1), 2017, 349-350.

⁶⁸ Eryılmaz, "Pozitif Psikoterapiler", s. 351.

Hayatın anlamıyla ilintili olarak yaşam amacını ele alan kuramlardır biri de Öz Belirleyicilik Kuramıdır. Kuram yaşam amacını iki başlıkta ele alır. Bu noktalardan ilki topluma katkıda bulunma, sağlık, kişisel gelişim ve bağlanma gibi alanlarda belirlenen içsel amaçlardır. Bu amaçlar bireyin iç motivasyonunun desteklenmesi ile ortaya konan amaçlardır. İkincisi ise, fiziksel çekicilik, finansal başarı ve güç gibi alanlarda belirlenen dışsal amaçlardır. Pozitif Psikoterapi, yaşam amaçları kapsamında, yukarıda değinilen sınıflandırmaları bir bütünlük içerisinde ele alır ve denge modeli temelinde yapılandırır. Bu modele göre bireyler, yaşadıkları çatışmalarla beden, ilişki, başarı ve maneviyat alanlarında vermiş oldukları tepkilerle başa çıkarlar.⁶⁹

Denge Modeli; yaşam amaçları ve hayatın anlamı açısından aşağıda şematize edilmiştir⁷⁰:



Şekil 2. Denge Modeli

⁶⁹ Nossratt Pesseschkian, *Günlük Yaşamın Psikoterapisi*, çev. H. Fışılhoğlu, İstanbul: Beyaz Yayınları, 2002, s. 23-75.

⁷⁰ Ali Eryılmaz, "Meaning of Life-Setting Life Goals: Comparison of Substance Abusers and Non-Abusers", *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi*, 5(42), 2014, s. 235-243.

Bu model iyilik halini tanımlayan beş unsurun baş harflerinden oluşmaktadır. Bu unsurlara bakacak olursak:⁷¹

Olumlu Duygu: Bireyin yaşamdan doyum alma durumunu tanımlar. Bireyi yaşayabilecek olumsuzluklara yönelik daha hazır ve sağlıklı kılar.

Akış/ Yaşanan Meşguliyet: Bireyin bir iş yaparken yaşadığı doyumunu tanımlar. Birey yaptığı veya uğraştığı işle hemhal olarak zamanın ve mekânın varlığını unutacak derecede yaptığı işe odaklanmasına karşılık gelir akış.

İlişki: Bu boyut denge modelinde de karşımıza çıkmıştır. Hayatın anlamı içerisinde gerek kişilerarası ilişkilerimizde gerekse yaratıcıyla kurulan ilişkiler boyutuyla hayatın anlamıyla doğrudan temas etmektedir.

Başarı: Başarı boyutu da tıpkı ilişki boyutu gibi denge modelinde yer almaktadır. Bir şeyi başarmak bir şeyin üstesinden gelmek bireylerin iyi oluş halini olumlu yönde etkiliyor.

Genel itibarıyla PERMA modeli bireylerin iyi oluş haliyle yaşamın anlamı arasında bir köprü kurmaktadır.

Sonuç

Buraya kadar yazılanlar değerlendirilecek olursa; insanın, yaşamın anlamına dair sorgulamalarını, tarihten bu yana getirip biriktirdiği görülmektedir. Dinlerin, öğretilerin, bazı felsefi akımların, bu akımın temsilcileri konumundaki filozofların, psikoloji kuramlarının ve psikoterapi yaklaşımlarının bu konuyu ele aldıkları görülmektedir. Bu ele alışların da ya merkezde ya ağırlıklı olarak ya da ilintili olarak gerçekleştirildiği görülmektedir. Halen bu anlamın sorgulandığına da alan yazında rastlanmaktadır.

Diğer yandan “Kişilik”, “Ben”, “Birey” gibi kavramların ise bir şeylere anlam veren ve o anlamı da kapsayan bir bütünü ifade eden kavramlar olduğu, bu yüzden anlam ve yaşamın anlamı için parçalardan bütüne gitmeyi amaçlayan tümevarımcı görüşün, bütüne dair yorum yapmak isteyen insan için elverişli olmadığı görülmektedir.

Psikanaliz açısından yaşamın anlamın bakıldığında, insanı kişiliğini etkileyen gelişim dönemleri görüşü kişilikle beraber doğal olarak bireyin hayattaki amaçlarını da etkilediği görülmektedir. Gelişim dönemlerindeki bir döneme saplantılı kalmış bir kişi, psikanalize göre hayatı yorumlaması ve anlam vermesi veya bu konunun kendisi için bir problem durumu olup olmaması fiksasyona uğradığı dönem ve harcadığı libidinal enerji ile yakından ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Erikson’un özellikle son iki dönemi (üretkenliğe karşı durgunluk-benlik bütünlüğü ya da umutsuzluk) yaşama anlam vermayla yakından ilişkili olduğu görülmektedir.

⁷¹ Eryılmaz, “Pozitif Psikoterapiler”, s. 352.

Bireysel Psikoloji’de ise mutlak doğrunun olmadığı ancak mutlak doğruya yakın doğruların olduğu görülmektedir. Mutlak doğruya en yakın şey ise toplumun yararına olandır.⁷² Bu kuramda kişi nasıl algılıyorsa o şekilde görür görüşünden, yaşamın anlamı için mutlak bir olgu ortaya koyulamayacağı anlaşılmaktadır.

Analitik Psikoloji’de yaşamın anlamına belirgin bir vurgu olduğu ve kişinin yaşamın anlamı için kendini keşfetmesi gerektiği görülmektedir.

Varoluşçu Terapi’de, Logoterapi’de ve Analitik Psikoloji’de insan için yaşamın anlamının “önem”le izah edildiği görülmektedir. Yaşamın anlamının yokluğu veya engellenmesi patolojik bir rahatsızlığı tetikleyicisi olduğu veya patolojik bir duruma pozitif anlamda ilişkili olduğu anlaşılmaktadır.

Logoterapi’de yaşamda anlamın oluşturulamayacağı ancak keşfedilebileceği, Varoluşçu Psikoterapi’de ise yaşamda anlamın bulunabileceği görüşünün hâkim olduğu anlaşılmaktadır. Varoluşçu Terapi’de ise kozmolojik anlam yerine insan dünyevi bir anlamla yaşamını anlamlandırabildiği görülmektedir.

Davranışçı terapilerin tamamının “Ben”i davranışlar içine sıkıştırarak, bireyin anlam ihtiyacından doğacak problemlerine bu bağlamda uzak kaldığı anlaşılmaktadır.

Pozitif Psikoterapide ise yaşamın anlamlı olabilmesi için kişi mutlu ve iyi oluş (wellbeing) halini yakalamış olması gerektiği görülmektedir. Bireyin öznel iyi oluş ve psikolojik iyi oluşuyla beraber mutlu olması yaşamın anlamı üzerinde problem yaşamayacağı aynı zamanda amaç oluşturma ve harekete geçme konusunda sıkıntı çekmeyeceği anlaşılmaktadır.

Tarihten bu yana yaşamına anlam verme konusunda ortak paydada buluşan insan, son döneminde bu konudaki sancısıyla eski dönemki paydaşlarından ayrılmaktadır. Günümüz teknolojisi bize önemli bir refah sağlamak ve zaman alan uğraşlarımızı kolayca halledip geri kalan zamanı bize bırakmaktadır. Hazları peşinde koşan birisi ise daha çabuk doyuma ulaşmaktadır. Çabuk ulaşılan doyum cezasını ise hemen kesmektedir.⁷³ Bundan dolayı hayatın anlamını sorgulamak durumunda kalan endüstri çağı insanı bu konuda yardıma ihtiyaç duymaktadır.⁷⁴

İnsanların iyi oluşlarını amaç edinen psikoterapi yöntemlerinden bu konuyu tartışma, terapiye sokma girişiminde bulunan yaklaşımlarının ortak ifadeleri vardır. Hayatın anlamı konusunun net bir cevabı olmadığını ve kişinin ancak kendisinin buna bir cevap oluşturabileceğini ifade etmişlerdir.⁷⁵

Ortak görüşlerin arasında bu konuya önem verilmesi gerektiği görülmektedir. Bu çalışmada değerlendirilen Frankl’in, Adler’in, Yalom’un, Jung’un ve Pozitif Psikote-

⁷² Adler, *Yaşamın Anlamı ve Amacı*, s. 7.

⁷³ Freud, *Kültürdeki Huzursuzluk*, s. 90.

⁷⁴ Geçtan, *Varoluş ve Psikiyatri*, s. 137.

⁷⁵ Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, s. 566; Adler, *Yaşamın Anlamı ve Amacı*, s. 8; Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, s. 123.

rapı'nın hayatın anlamına ilişkin mutlak doğruları olmasa da kişinin bireysel olarak bu anlamı nasıl bulacağına dair yollar işaret ettikleri anlaşılmaktadır.

KAYNAKLAR

- Adler, Alfred; *Yaşamın Anlamı ve Amacı*, 15. Baskı, çev. Kamuran Şipal, Ankara: Say Yayınları, 2016.
- ; *Yaşama Sanatı*, 12. Baskı, çev. Kamuran Şipal, Ankara: Say Yayınları, 2018.
- Auhagen Ann, Elisabeth; “On the psychology of meaning of life”, *Swiss Journal of Psychology / Schweizerische Zeitschrift für Psychologie / Revue Suisse de Psychologie*, 59 (1), 2000, s. 34-48.
- Akıncı, Adem; “Hayata Anlam Vermede Dinî Değerlerin ve Din Öğretiminin Rolü”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 3 (9), 2005, 7-24.
- Brandau M. Dawn; “The Role of Life Meaning in Psychotherapy”, Iowa State University Digital Retrospective Theses and Dissertations, 2008.
- Burger, M Jerry; *Kişilik*, 5. Baskı, çev. İnan Deniz Erguvan Sarioğlu, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016.
- Corey, Gerald; *Psikolojik Danışma, Psikoterapi Kuram ve Yaklaşımları*, çev. Tuncay Ergene, Ankara: Mentis Yayıncılık, 2015.
- Durakoğlu, Abdullah, “Kierkegaard'ta İnsan ve Varoluş Problemi”, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- Eryılmaz, Ali; “Meaning of Life-Setting Life Goals: Comparison of Substance Abusers and Non-Abusers”, *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi*, 5(42), 2014, s. 235-243.
- ; *Mutluluğun Baş Ucu Kitabı: Pozitif Psikoloji*. Ankara: Pegem Yayınları, 2014.
- ; “Pozitif Psikoterapiler”, *Psikiyatriye Güncel Yaklaşımlar*, 9 (1), 2017, s. 346-362.
- Owen, Fidan Korkut ve Nur Demirbaş Çelik ve Türkan Doğan; “Yetişkinlerde İyilik Hali”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 53, 2017 (10), s. 602.
- Frankl, V. Emil; *İnsanın Anlam Arayışı*, 47. Baskı, çev. Selçuk Budak, İstanbul: Okuyanlar Yayınları, 2018.
- ; *Duyulmayan Anlam Çığı*, çev. Selçuk Budak, İstanbul: Öteki Ajans, 2017.
- Freud, Sigmund; *Kültürdeki Huzursuzluk*, 3. Baskı, çev. Veysel Atayman, İstanbul: Say Yayınları, 2019.
- Geçtan, Engin; *Varoluş ve Psikiyatri*, 9.baskı, İstanbul: Metis, 2016.
- Gödelek, Kamuran; “Kierkegaard'ın İnsan Görüşü”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1 (5), 2008, s. 357-371.
- İnanç, B. Y. Ve Yerlikaya, E. E. *Kişilik Kuramları*. 8. Baskı. Ankara: Pegem Akademi. 2014.
- Jaffe, Aniel; *Der Mythos vom Sinn im Werk von C.G. Jung*, Einsiedeln Schweiz: Daimon Verlag, 2012.
- Jung C, Gustav; *Psikoloji ve Din*, 3. Baskı, çev. Raziye Karabey, Ankara: Okyanus Yayınları. 2017.
- ; *Jung Seçme Yazılar*, 1. Basım, Storr Anthony (ed.), çev. Levent Özşar, İstanbul: Alfa Yayınları, 2018.
- Özen, Yener; “Varoluşçu Felsefeden Varoluşçu Psikolojiye (Birbirini Sürekli Yanlış Anlayanların Ontolojik Bütünlüğü)”, *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Elektronik Dergisi*, 5, 2012, s. 267-286.
- Öztürk, O. *Ruh Sağlığı ve Bozuklukları*. 2. Basım. İstanbul: Evrim Yayınları, 1989.
- Pesseschkian, Nossratt; *Günlük Yaşamın Psikoterapisi*, çev. H. Fırlıoğlu, İstanbul: Beyaz Yayınları, 2002.

- Schopenhauer, Arthur; *Hayatın Anlamı*, 8. Baskı, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2018.
- Sezer, Sevgi; “Yaşamın Anlamı Konusuna Kuramsal ve Psikometrik Açıdan Bir Bakış”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 45 (1), 2012, s. 209-227.
- Tolstoy, Lev; *İtirafımlarım*, çev. İpek Söylemez, İstanbul: Karbon Kitaplar, 2017.
- Wilson, G. Terence; *Behavior therapy*. In R. Corsini, D. Wedding (Eds), (8 th ed., ss. 223-262. Belmont, CA: Brooks/Cole, 2008.
- Vatan, Sevginar; “Bilişsel Davranışçı Terapilerde 3. Kuşak Yaklaşımlar”, *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 8 (3), 2016, s. 190-203.
- Yalom, Irvin; *Varoluşçu Psikoterapi*, 1. Baskı, çev. Zeliha Babayiğit, İstanbul: Pegasus Yayınları, 2018.
- ; *Güneşe Bakamak Ölümle Yüzleşmek*, çev. Zeliha Babayiğit, İstanbul: Pegasus Yayınları, 2017.
- Yavuz, K. Fatih; “Kabul ve Kararlılık Terapisi (ACT): Genel Bir Bakış”, *Türkiye Klinikleri J Psychiatry-SpecialTopics*, 8(2), 2015, s. 21-27.

WITTGENSTEINCI DİN DİLİ ANALİZİNE D. Z. PHILLIPS'İN ONTOLOJİK TAHLİLİ*

Resul Yüksel**

ONTOLOGICAL ANALYSIS OF D. Z. PHILLIPS TO WITTGENSTEINIAN ANALYSIS OF RELIGIOUS LANGUAGE

ÖZ

Wittgenstein'in son dönemlerine doğru geliştirmiş olduğu dil oyunları teorisi, daha sonraki yıllarda D. Z. Phillips tarafından özelde dini mevzuların felsefi analizinde kullanılmıştır. Bu durum, dine yönelik işlevselci analizin doğmasına sebep olmuştur. Wittgenstein'in ilk döneminden sonra bazı fikirlerini değiştirerek ileri sürdüğü dil oyunları teorisi, Phillips'in işlevsel din dili yaklaşımını ortaya koyabilmesinin imkânını barındırır. Buna göre din dilinin geniş topluluklar ve kültürler üzerinde tayin edici bir rolü bulunmaktadır. Bu işlevsel rol, din dilinin anlamlı olduğunun kanıtıdır. Dolayısıyla dine yönelik gerek ontolojik iddialar gerekse epistemolojik iddialar, mevcut dil oyunu içerisinde bir anlama sahiptir. Bu açıdan herhangi bir dini önermenin evrensel bir doğruluğa sahip olup olmadığını ya da dil oyununa aşkın ontolojik bir geçerliliğinin bulunup bulunmadığını sormak anlamsızdır. Dini iddiaların doğruluğu ve gerçekliği, metafiziksel analizle değil din dili oyununu paylaşan dindarların pratiklerinin analiz edilmesiyle ortaya çıkartılabilir. Bu itibarla kültür, burada belirleyicidir. Dolayısıyla dini inançların felsefi izahı, dindarların Tanrı düşüncesinin, dua ve ibadet pratiklerinin ve dini inançlarının işlevsel analiziyle mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Tanrı, Din Dili, Dil Oyunları, İşlevsel Analiz, Dini Pratik, İbadet, Dua.

* Bu çalışma, İstanbul Medeniyet Üniversitesi Felsefe Anabilim Dalı'nda, Dr. Öğr. Üyesi Ferhat Yöney danışmanlığında tamamladığım *D. Z. Phillips'in Wittgensteinci Din Dili Analizi* adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** Doktora öğrencisi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi Felsefe Bölümü. e-mail: resulyuksel44@gmail.com, ORCID ID: 0000-0001-8658-8578. Yazı Türü: Araştırma Makalesi. Yazı geliş tarihi: 18.11.2020; kabul tarihi: 27.12.2020.

ABSTRACT

The theory of language game that developed by Wittgenstein in the last period was used especially in the philosophical analysis of religious matters by D. Z. Phillips in the following years. This situation led to the emergence of functionalist analysis of religion. Wittgenstein's language games theory, which he presents by means of changing his ideas after the first period, hold that the possibility of D. Z. Phillips's ability to exhibit a functional religious language approach. According to this, the language of religion has a significant role in large communities and cultures. This functional role demonstrates that the language of religion is meaningful. Therefore, both ontological claims and epistemological claims towards religion have a meaning in the present language game. In this respect, it is meaningless to ask whether any religious proposition has universal truth or whether it has validity which is transcendent to the language game. The truth and authenticity of religious claims can be revealed not by metaphysical analysis, but by analyzing the practices of religious people who share religious language game. In this respect, culture is decisive. So the philosophical explanation of religious beliefs is possible by the functional analysis of concept of God, prayer and worship practices, and religious beliefs of believers.

Keywords: God, Language of Religion, Language Games, Functional Analysis, Religious Practice, Worship, Prayer.

Giriş

Çalışmada takip edilen yöntem, çağdaş din felsefesinde ontoloji tartışmalarını ihtiva eden farklı ekollerin tartışmalarını incelemek ve Wittgensteinci din dilinin bu tartışmalardaki yerini saptamak olacaktır. Araştırma, D. Z. Phillips'in (1934-2006), Wittgenstein'in *Felsefi Soruşturmalar*'da ortaya koymuş olduğu dil oyunları teorisinden mülhem işlevselci din dili analizinin sistematik tahlilini amaçlamaktadır. Bu bağlamda Wittgenstein felsefesi bir bütün olarak ele alındığında ikinci döneminde dil oyunları kuramı, resim kuramına ilave edilmiştir. Böylece tek bir evrensel dil yerine dilin kullanımında yer alan perspektiflerin teoriye dâhil edildiğinden söz edilebilir. Wittgenstein'in *Felsefi Soruşturmalar* ve akabinde kaleme aldığı yazılar, D. Z. Phillips'in "işlevselci din dili" teorisine zemin hazırlamıştır. Çünkü Phillips'in din dili analizi, Wittgenstein'in dil oyunları teorisinin özelde sistematik bir biçimde dini önermelere uygulanmış biçimidir. Wittgenstein için "artık diğer sözcükler aracılığıyla belirli bir sözcüğün anlamını öğrenmek için, doğrudan hiçbir nesne ile ilintilendirilmesi değil, fakat dil oyunlarının kuralları tarafından belirlenen cümledeki özel rolünün dilsel bağlamında araştırılması gerekir."¹ Onun ilk döneminde geliştirmiş olduğu resim kuramının olgusal talepleri,

¹ Elena Panova, "Wittgenstein'in Felsefi Metamorfozu", çev. Fikret Osman, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 15, S. 2, 2006, s. 272.

hala dilde geçerliliğini sürdürmektedir. Dış dünyanın olguları ile dildeki kavramların mutabakatının artık evrensel ve tek bir tarzda yorumlanması söz konusu değildir. Ayrıca kavramın nesnesine doğrudan gönderimde bulunması da zorunlu değildir. Her bir dil oyunu, bu itibarla kendi kurgusal yapısında yer alan gerçekliği kendi perspektifinden inşa etmektedir. Böylece, her bir dil oyununun kendine mahsus bir mantıksal yapısı söz konusudur. Gerçeklik ise her dil oyununda bulunan, başka bir mantıksal örgüyü yansıtan doğruluk kriterine uygunluk vasıtasıyla sağlanır. Dolayısıyla söz konusu doğruluk ya da yanlışlık veyahut da anlamsızlık her bir dil oyunu içerisinde yer alan ilkeler vasıtasıyla belirlenir.

Wittgenstein'in bu geç dönem düşünceleri, daha sonraki din felsefesi çalışmaları üzerinde etkili oldu. Özellikle dilin semantik yapısından çok sentaks boyutuna odaklanan analitik felsefe geleneği içerisinde, din diline yeniden olanak sağlanabileceğine dair birtakım düşüncelerin oluşumunda temel rol oynadı. Bu açıdan din dilinin işlevsel tahlilini merkeze alan filozoflardan R. B. Braitwaite'in, John Herman Randall'in, D. Z. Phillip'in, W. Hearn'un, A. MacIntyre'in, T. Ramsey'in, Norman Malcolm'un ve Peter Winch'in çalışmaları kayda değerdir. "İşlevsel yaklaşımı savunan filozofların çoğu, genellikle, Wittgenstein'in argümanlarını kullanarak, dinin temelde (bilimsel) bilgi harici faydalarını bulmaya çalışmıştır."² Dil oyunlarında mevcut bulunan kavramlar ve önermeler doğruluk ölçütlerini artık, dış dünyada doğrudan resmettiği olgulardan ve nesnelerden değil belli bir dil oyunu bağlamı içerisinde bulunan ve bu oyunu bilinçsiz oynayan bireylerin yaşam pratiklerinden sağlamaktadır. Bu durum ise din dilinin, bilim dili ve diğer dillerden dilbilgisel farklılığına işaret etmektedir. Çünkü "eğer bir Tanrı'nın varlığına ya da Tanrı'ya ilişkin bir soru ortaya çıkarsa, o zaman soru sürekli haklarında pek çok şey duyduğum herhangi bir insanın ya da nesnenin varlığına ilişkin sorulardan tamamıyla başka bir rol oynar."³ Bu noktada artık odaklanmamız gereken Tanrı'nın gönderimde bulunduğu nesnesinin kendisi değil, –böyle bir nesnenin mevcut olması da zorunlu değildir– inananın hayatını ne doğrultuda yönlendirdiği, üzerinde ne gibi etkilerde bulunduğu ve hangi yaşam formlarını dayattığıdır. Burada odaklanılan şey, Tanrı kavramının mistik boyutu değildir. Aksine insan yaşamındaki olgusal etkileridir. Wittgenstein'in herhangi bir dildeki kavramların kullanımının anlamlılık ölçütünü çizdiği bu dil oyunları teorisini D. Z. Phillips, özelde din dili oyununa tatbik etmiştir.

Çalışmanın ilk aşamasında işlevselci din dili analizinin mahiyetine yönelik ontolojik bir tahlile girişileceğinden farklı din felsefesi görüşlerine değinmekte, Phillips'in Wittgensteinci din dili analizini açıklığa kavuşturmak açısından yarar vardır. Bu bağlamda dinin gerçekçi (realist) yorumu ile gerçek-dışı (non-realist) yorumuna değinilerek bu iki kutup arasında D. Z. Phillips'in Wittgensteinci din dili analizinin yeri

² Ali Yıldırım, "Çağdaş İngiliz Felsefesinde Din Dilinin Fonksiyonel Analizi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, C. 1, S. 2, 2012, s. 324.

³ Ludwig Wittgenstein, *Lectures & Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, çev. Cyril Barrett, California: University of California Press, 1967, s. 59.

saptanmaya çalışılmıştır. Böylesi bir inceleme, dinin mevzusunu teşkil eden kavram ve önermelerin ontolojik statüsüne, dolayısıyla da bizatihi dini kendisinin ontolojik statüsüne ve mahiyetine yönelik bir analizi mümkün kılacaktır. D. Z. Phillips'in Wittgensteinci din dili analizi, Wittgenstein felsefesinde yer alan dil oyunları teorisi vasıtasıyla her türden temelci, mutlakiyetçi, özcü ve evrensel yorumları reddederek dünya resimlerinin çoğulluğunu savunur. Gerek ontolojik gerekse epistemolojik münakaşalarda farklı gerçeklik iddialarında bulunan karşıt görüşler kendi argümanlarının gerçekliğin tek resmini temsil ettiğini, karşıt görüşün ise yanılgı içerisinde bulunduğunu iddia eder. Böylece Wittgensteinci felsefeyle kökten bir çelişki içerisine girerler. Çünkü Phillips'e göre; "bu olanakların herhangi birisini evrensel bir teze dönüştürmek anlamsız gibi görünür."⁴ Evrensel bir tez, dil oyunları ve bu oyunlar etrafında vücuda gelen dünya resimlerinin çoğulluğu karşısında olanaksız bir durum haline gelmektedir. Çünkü evrensellik tek ve değişmez bir açıklama talep etmektedir ki; D. Z. Phillips'in Wittgensteinci din dili analizi ise tek değil birçok açıklamayı ve değişmez değil zamana ve mekâna göre değişiklik arz eden açıklamaları talep etmektedir. Ayrıca bir dil oyunu içerisinde dile getirilmiş bir tezin evrensel nitelikte olduğunu iddia etmek, herhangi bir dil oyununu diğer dil oyunlarına dayatmak anlamına gelecektir. Bu ise Wittgenstein'in en başında karşı çıktığı bir durumdur. Bu itibarla işlevselci analiz tarafından dini iddiaların rasyonalist ve realist olma iddiasındaki her türlü analiz eleştirilmektedir. Bu doğrultuda din dilinde yer alan Tanrı, ahiret, cennet, cehennem, ölüm, ölümsüzlük, mucize, ibadet, kötülük gibi merkezi kavramların Phillips nazarından işlevselci bir tahliline girilmiş ve muhalif ekollerin bu kavramları analiz etmedeki başarısızlığı vurgulanmıştır.

Çalışmanın sınırları kapsamında araştırmada önce dine yönelik gerçekçilik görüşü, daha sonra ise gerçek-dışıcılık görüşü ve son olarak da D. Z. Phillips'in Wittgensteinci din dili analizinin bu iki karşıt görüşe getirdiği eleştirilere değinilmiştir. Son bölümde ise böylesi bir dini görüşün güçlü ve zayıf yönleri dikkate alınarak eleştirisi yapılmıştır.

1. İşlevselci Din Dilinin Ontolojik Tahlili:

"Gerçekçi ve Gerçek-Dışıcı Tartışması"

Çağdaş din felsefesinde dinin mahiyetine yönelik tartışmalar, araştırmada 3 başlık altında incelenmiştir. Bunlar:

- 1- Dine yönelik gerçekçi (realist) tutum
- 2- Dine yönelik gerçek-dışıcı (non-realist) tutum
- 3- Hem gerçekçi hem de gerçek-dışıcı kanadı reddeden Wittgensteinci işlevsel din dili analizi

⁴ Dewi Z. Phillips, *Faith After Foundationalism*, Londra-New York: Routledge, 1988, s. 111.

Bu tartışmalarda yer alan söz konusu gerçekçi ve gerçek-dışıcı yaklaşımlarının birbirlerine karşı avantaj ve dezavantajları mevcuttur. Buna göre; dini kavramların ve iddiaların ontolojik statülerine ve geçerliliğine yönelik alınan farklı tavırlar, bir bakıma söz konusu ekollerin doğmasına neden olmuştur. Realist görüşü, felsefenin bilim, estetik, ahlak vb. gibi muhtelif alanlarında görmek mümkündür. Felsefe tarihinde ontoloji tartışmaları dâhilinde yürütülen realizm, kabaca ifade edecek olursak dış dünyanın bireyin zihninden bağımsız bir şekilde nesnel varoluşunu savunur. Karşıt görüşü temsil eden idealizm ise, aksine dış dünyayı yani nesnel gerçekliği yadsıyarak zihne içkin bir şekilde ideal dünya tasavvurları geliştirir. Örneğin idealar teorisini geliştiren Platon, devlet kitabında Sokrates'in dilinden şu ifadeleri kullanır:

İşte, nesnelere gerçekliğini, kafaya da bilme gücünü veren iyi ideasıdır. Bunu iyi bil. Bilenen şeyler olarak gerçeğin ve bilimin kaynağı odur. Ama, bilim ile gerçek ne kadar güzel olursa olsunlar, şuna inan ki, iyi ideası onlardan ayrı, onların çok üstündedir. Görünen dünyada ışığın ve gözün güneşle yakınlığı olduğunu düşünmek doğru, ama onları güneş saymak yanlış olduğu gibi, kavranan dünyada da bilim ve gerçeği yakın saymak doğru, ama onları iynin ta kendisi saymak yanlıştır. İyinin yeri elbette ikisinin de üstünde, çok yükseklerdedir.⁵

Platona göre; dış dünyada gördüğümüz her şey, yalnızca felsefi tefekkürle erişilebileceğimiz ideaların silik kopyalarıdır. Maddi dünyanın bağımsız bir gerçekliği yoktur, sadece onun ideal varlığına nispetinde varoluşu mümkündür. Realizm karşıtlığını radikal bir idealist görüşle tesis eden "Berkeley'e göre, madde gibi, ağaçların, dağların, ırmakların yani düşünmeyen şeylerin, kendilerini düşünen bir zihin olmaksızın mutlak olarak var olmaları imkânsızdır."⁶ Var olmak, ancak onu algılayabilen bir bilincin sayesinde mümkündür. Bu görüş açık bir biçimde, nesnel gerçekliğin bireye aşkın bir gerçekliğini reddetmektedir. Ancak din felsefesinde yer alan realizm tartışmaları, dini inancımızın doğruluk iddiasında bulunduğu şeylerin, ontolojik olarak zihinden bağımsız mevcudiyetinin mümkün olup olmadığını konu edinmektedir. Dolayısıyla çalışmada, realizm (gerçekçilik) ve non-realizm (gerçek-dışıcılık) kavramsallaştırması kullanılmıştır. Gerçek-dışıcılık kavramını, kendisini gerçekçilik pozisyonu içerisinde yerleştirmiş görüşün dışında kalan ekolleri tanımlamak için kullanacağım. Bu bağlamda gerçek-dışıcılık olarak adlandırdığım pozisyon, klasik bir dindarın dini yaklaşımını reddetmektedir. Örneğin; dini iddiaların merkezi nesnesini temsil eden kavram Tanrı'dır. Gerçekçilik ile gerçek-dışıcılık arasındaki tartışmalar, Tanrı'ya ilişkin şu soruları yanıtlamaya çalışır; Tanrı kavramı insan bilincine ya da yaratımına içkin midir? Eğer içkinse, yalnızca sosyolojik ya da psikolojik işlevleri aracılığıyla mı incelenmeye değerdir? Ya da aksine insan bilincinde Tanrı kavramının mevcut olmasının yanı sıra Tanrı'nın varoluşu özünde de insan bilincinden bağımsız bir tarzda mı mevcuttur? Bu

⁵ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1999, s. 225.

⁶ Ülker Öktem, "John Locke ve George Berkeley'in Kesin Bilgi Anlayışı", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, C. 43, S. 2, 2003, s. 143.

nedenle Tanrı'nın varoluşu sosyolojik ve psikolojik işlevlerinden daha fazlasını mı ihtiva eder? Burada bağımsız mevcudiyetten kasıt, dini iddiaların ve Tanrı'nın gerçekliğinin insanların düşüncelerinden, niyetlerinden, arzularından ve / veya isteklerinden harici bir şekilde nesnel bir varoluşa sahip olmasını ifade etmektir. Dini inancın merkezi iddiasını Tanrı kavramının oluşturduğu varsayıldığından, tartışmaların odağı Tanrı'nın bağımsız varoluşunun mümkün olup olamayacağı üzerine yoğunlaşmaktadır. Çünkü Tanrı kavramının ontolojik bağımsızlığı, dinde yer alan diğer kavramların ontolojik bağımsızlığının teminatı konumundadır. Doğal olarak Tanrı'nın aşkın mevcudiyetinin inkârı, dinde geriye kalan cennet, cehennem, ibadet, dua, mucize, günah, yeniden dirilme gibi kavramların da bağımsız bir şekilde var oluşunun inkârını zorunlu kılacaktır. Bu bakımdan başta Tanrı'nın mevcudiyet tarzı olmak üzere ahiret, cennet, cehennem, yeniden diriliş, melekler, şeytanlar gibi dini birçok kavramın varoluş tarzları hususunda ileri sürülen görüşler, ontoloji tartışmalarının gidişatını yönlendirmektedir.

Söz konusu ihtilafta gerçek-dışıcı görüşün argümanları, gerçekçi görüşün savunduğu argümanların tersini kapsamaktadır. Çünkü gerçek-dışıcılara göre; Tanrı da dâhil olmak üzere dinin ortaya koymuş olduğu hiçbir iddianın bağımsız bir gerçekliği mevcut değildir. Buradan gerçek-dışıcıların hepsinin dini önemsiz saydıkları ve / veya onu basitçe tamamen yanılısma üzerine kurulmuş bir şey olarak düşünmediklerini vurgulamak gerekir. Aksine onların birçoğu için din, toplum ve birey için merkezi ve önemli roller üstlenir. Din, toplumun yaşam tarzını biçimlendirir ve yönlendirir. Bu görüşe göre dinin aşkın ve mistik boyutu söz konusu değildir. Bu anlamda eğer din araştırılabilecek bir fenomen olarak ele alınmak isteniyorsa onun aşkın, metafizik ve bağımsız varoluşunu göz ardı etmek ya da reddetmek zorunludur. Böylece dinin sosyolojik, psikolojik ya da biyolojik boyutuyla ele alabilmenin imkânı yakalanmış olur. Bu anlamda gerçekçi için inancın nesnesi (yani gönderimde bulunduğu aşkın varlık-Tanrı), onun için çok daha önemliken onun yeryüzündeki tezahürleri (yani amel ve pratikleri) aşkın varlığa nispetle ikincil önemdedir. Ancak tersine, gerçek-dışıcılar için dini fenomenler ancak onun tezahürleri nispetinde incelenmeye değerdir. Dini inancın nesnesi yani aşkın varoluş yalnızca, insanın düşünce, arzu ya da beklentileri vasıtasıyla var olabilen fenomenlerdir. İnsanın ötesinde ya da berisinde mevcut olabilen hiçbir tabiatüstü vakıa ya da varoluş söz konusu değildir.

Dinin mahiyetine yönelik tartışmalarda ele alınacak üçüncü başlık ise Wittgenstein'dan mülhem din dilinin işlevselci analizidir. İşlevselci din görüşü, daha yeni olması nedeniyle günümüzde faal olarak fikirlerini ortaya koymaya devam etmektedir. Bunun yanı sıra işlevselci analiz, din felsefesinin klasik gerçekçi ve gerçek-dışıcı ayrımının temel özelliklerini eleştirerek kendisinin her iki karşıt görüşe de muhalif olduğunu savunur. Kökensel olarak böylesi ikili bir tasnife karşı çıkmasından dolayı Wittgensteinci işlevsel din dili analizi tartışmalı bir yerdedir. Bazı görüşleri açısından dinin işlevsel analizi, gerçek-dışıcı görüşe yakın bir tutum sergilese de bazı görüşleri açısından, kanaatimce gerçek-dışıcı görüşün pozisyonu dışında konumlandırmak da

mümkündür. Aralarındaki gerçek-dışıcılar ile Wittgenstein'in 2. dönemini merkeze alarak ortaya çıkmış olan işlevselci analizcilerin yakın benzerliğinden dolayı birçok din felsefecisi, işlevselci din felsefesini gerçek-dışıcı ekol içerisine yerleştirmeye meyillidirler. Böylesi bir eğilimin mevcudiyeti dolayısıyla Wittgenstein'in işlevselci din dili analizini merkeze alarak ortaya çıkmış birtakım dini yorumların gerçek-dışıcı görüşe yakınlaşmış olduğu varsayılır. Ancak Wittgenstein'in dil oyunları teorisi, her bir dil oyununun kendi hakikatini kendi içerisinde kurguladığı varsayımını mümkün kılar. Bu varsayım ise işlevselci din dili analizinin, dinin hakikatini göz ardı eden ya da böylesi bir hakikatin mevcudiyetini yadsıyan klasik gerçek-dışıcı ekolden farklı bir iddiayı dile getirebilmesine olanak sağlar. Ayrıca dinin Wittgensteinci işlevsel tahlilini yapan D. Z. Phillips, gerçek-dışıcı görüşün aksine dini uygulamaların doğruluklarının işlevsel analiz tarafından değerlendirilebileceğini savunur ve dinde yer alan pratikler vasıtasıyla da aşkın varlığın mevcut olabileceğini iddia ederek klasik gerçek-dışıcı yorumlardan ayrışır. Yalnızca pratikler vasıtasıyla aşkın varlığın yani Tanrı'nın nasıl mevcut olabileceği, tartışmalı bir meseledir. İşlevselci din dilinin hangi esaslar üzerinde gerçek-dışıcı görüşten ayrıştığını ya da o görüşle mutabakat sağladığını bu çalışmada daha kapsamlı bir şekilde tartışılacaktır. Fakat burada D. Z. Phillips'in Wittgenstein'ci din dili analizinin ontolojik tahliline girişmeden evvel din felsefesindeki gerçekçi ve gerçek-dışıcı tartışmaları daha iyi idrak edebilmek adına bu ekollerin belli başlı temsilcilerine ve bunların temel görüşlerine değinmekte fayda vardır.

1.1. Dine Yönelik Dini Gerçekçilik Görüşü

Dini gerçekçi, dinin geleneksel anlamını muhafaza etmeye çalışmaktadır. Bu görüş, genel itibarıyla herhangi bir alışlagelmiş dindarın görüşleriyle uyumlu savlar ortaya koyar. Buna göre; ilahi gerçeklik insandan bağımsız bir şekilde mevcuttur ve bu da ontolojik hakikatin tek tasvirini meydana getirir. Dini iddialar, özü itibarıyla sosyolojik ve psikolojik olanın ötesinde yer alan aşkın bir gerçekliğe işaret ederler. Dolayısıyla dinde yer alan tüm sembol, ibadet, özel gün ve uygulamalar yalnızca aşkın ilahi varlığın mevcudiyetine itibarla vardılar. Bu bakımdan gerçek-dışıcıların gerçekçilerle ayrıştığı esas noktalardan birisi de gerçek-dışıcıların indirgemeci bir tavır takınarak dinin aşkın mahiyetini yok saymalarıdır. Böylece onlar, dini sadece psikoloji, sosyoloji, antropoloji ya da ahlaki ilkelerle sınırlandırır. Ayrıca din dilinin işlevsel analizcileri ve bazı gerçek-dışıcılar dini sembol, ibadet ve tüm dini uygulamaların inancın nesnesinden, yani bütün ibadet pratiklerinin gönderimde bulunduğu, Tapılan Varlık-Tanrı ve onun taahhüt ettiği yeniden diriliş etrafında cennet-cehennem tasvirlerinden, ayrı olarak değerlendirilemeyeceğini varsayar. Bu açıdan gerçekçilere göre inancın ve dini iddiaların doğruluğunun nihai tespiti, aşkın varlıkta aranmalıdır. İnancın anlam ve değerini yalnızca tarihte, kültürde ve içkin pratiklerde aramak, bu görüş uyarınca dinin aşkınsal iddialarını tahrip ederek onu materyalist bir çerçeveye indirger. Böylesi bir dini yaklaşım ise hiçbir dini iddia ile uzlaşamaz. Din ne sadece

insana huzur veren psikolojik bir fenomen ne de sadece sosyolojik nizamı tesis eden bir fenomendir. Dolayısıyla yalnızca inancın neticelerinin içerisinde ve bağlamında kalınarak dini argümanların doğruluğunun tespiti yapılamaz. Bu açıdan dinin gerçekçi görüşünü savunan Roger Trigg'e göre aşkın varlık ile ibadet ve pratikler arasındaki ayrım son derece önemlidir. Çünkü dini inancın temel karakteristiğini veren şey, onların sosyal ve psikolojik olarak yerine getirdiği işlevler değildir. Bu hususta Roger Trigg'in verdiği örneği inceleyelim:

Komünist Partisi'nin ana toplantısında tutulan alkış, klisede Gloria'yı (şükran ilâhisini) terennüm etmekle aynı işlevi yerine getirmiş olabilir. Fakat benimsenen inanç sistemleri belirgin şekilde farklıdır. İşlevin yerine getirilmesi, inancı benimsemenin sürüp gitmesini sağlasa bile, onun kaynağını izah etmekte başarısızdır.⁷

Dine yönelik gerçekçi tavır, inancın işlevleri ile onun işaret ettiği nesneyi birbirinden ayırma yoluna gider. Trigg, dine yönelik gerçek-dışıcı ya da *gerçekçi-karşıtı*⁸ yaklaşımların kaynağını, dine yönelik indirgemeci bir tutum takınan sosyolojik ve psikolojik tavrıda görür. Bu tavrın en büyük tehlikesinin de inanılan şeyin inanma olgusuna indirgenmesi olduğunu ifade eder. Çünkü böylesi bir dini tasavvur, ilahi varoluşu görmezden gelmektedir. Dolayısıyla gerçekçi bakış açısına göre; dinin doğruluğunun nihai kaynağı, aşkınsal ilahi varlığa uygunluğudur. Onun bireye sosyolojik ya da psikolojik olarak sağladığı faydalar, dini iddianın doğruluğu hakkında bazı ipuçları verse de asla dinin tam bir açıklamasını sunamaz. Dinin açık bir şekilde bireysel ve toplumsal veçheleri söz konusudur ancak bunun yanında tecrübe ötesine dair mistik uzantıları da mevcuttur. Dini iddiaların hakikatini belirleyen ölçüt, gerçek-dışıcıların varsaydığı şekliyle salt sosyal, toplumsal ve psikolojik olarak gördüğü işlevler değildir. Aksine dinin hakikatini belirleyen ölçüt, onun arkasındaki metafizik ve aşkın bir varlığın teminatıdır. O halde, eğer dini iddiaların nihai özünü ve evrensel gerçekliğini tesis eden ilahi bir varlık mevcut değilse, zaten dini iddiaların hiçbir önemi de kalmaz. Dinde gerçekçi tutumun bir diğer temsilcisi durumunda olduğu varsayılan John Hick'e göre ise "aşkınlık deneyimi ya ilahilik fikri... ya da kesinlik fikri tarafından yapılandırılır. Böylece kendinde gerçeklik ile insani gerçeklik ve insani deneyimleme arasında ayrım yapılmalıdır."⁹ Dolayısıyla Hick'e göre, her ne kadar bizim Tanrısal olana doğrudan erişimimiz mümkün değilse de bizim mistik ve dini deneyimlerimiz Tanrısal düşünce vasıtasıyla biçimlendirilmektedir. Ancak John Hick'in buradaki konumu, çağdaş felsefe literatürü açısından tartışmalıdır. Zira Hick'in, insani düşüncenin arkasında yer alan Tanrısal ve bağımsız bir gerçekliğin varoluşunu varsayıp varsaymadığı meselesi

⁷ Roger Trigg, "Dini Gerçekçiliğin Müdafaası", çev. Rahim Acar, Haz. Michael Peterson ve Diğerleri, *Din Felsefesi Seçme Metinler*, İstanbul: Küre Yayınları, 2013, s. 48.

⁸ Gerçekçilik-karşıtı (Anti-realism) yaklaşımı, gerçekçi yaklaşımın dışında yer alan bir görüşü temsil ettiğinden dolayı gerçek-dışıcı görüş içerisinde zikretmeyi uygun görüyorum.

⁹ Clare McGraw, "The Realism / Anti-Realism Debate in Religion", *Philosophy Compass*, C. 1, S. 3, 2008, s. 259.

tartışmalıdır. Fakat dile getirdiği husus, dini gerçek-dışıcıların Tanrısal gerçekliği, insani gerçekliğe indirgeme çabalarına karşı çıkmasıdır. Ona göre Tanrısal ve insani gerçeklik sahaları arasındaki ayrım son derece önemlidir.

Mesela din dilinin işlevselci analizcileri açısından 'Tanrı insanların dualarına karşılık verir.' yargısının doğruluk ya da yanlışlığının hakkındaki hükmü ancak Tanrı kavramının insanın hayatında oynadığı rolü değerlendirdikten sonra verebiliriz. Eğer böylesi bir yargı bireylerin yaşamında etkin bir rol oynuyor, onu belirli kültürel kodlar etrafında dönüştürüyor ve bireyin dünya görüşündeki resmine denk düşüyorsa, gerçek bir yargıya aksi durumda ise yanlış bir yargıya karşılık gelir.

Gerçek-dışıcılar için dini yargıların insan hayatında oynadığı etkin roller, onun doğruluk ya da yanlışlığı hakkında hiçbir ipucu vermez. Sadece sosyolojik ve psikolojik boyutları hakkında bazı ipuçları verir. Bu yüzden dini gerçek-dışıcıların önemli bir bölümü için bu yargıların yanlış olma ihtimali daha muhtemeldir. Bu doğrultuda önemli olan, 'Tanrı insanların dualarına karşılık verir.' yargısının insana ve topluma ne gibi getiri ve götürüleri olduğu, ayrıca onların hayatlarında nasıl bir yer tuttuğudur. Onlara göre dini yargılar, sosyolojik ve psikolojik işlevleri doğrultusunda incelenmeye değerdir. Onun aşkınsal varlığa tekabül edip etmemesi herhangi bir anlam ifade etmez. Ancak bu tarz açıklamalar dini gerçekçi için hatalıdır. Çünkü söz konusu bu tasvirlerin hiçbirisi Tanrının ilahi mevcudiyetine gönderimde bulunmaz.

Dini önermeleri, din dilinin işlevsel tahlilcileri (D. Z. Phillips, Norman Malcolm, Peter Winch gibi Wittgenstein'in din dili takipçileri) gibi yalnızca işlevleri çerçevesinde incelemek ya da onlara sosyolojik, psikolojik, antropolojik vs. merkezli bir bakış açısı getirmek dine karşı indirgemeci bir tavır takınmayı gerektirir. Dolayısıyla bu da dini önermelerin mistik, aşkın ve ilahi yönünü göz ardı etmek anlamına gelecektir. Bu itibarla bu önermenin insan hayatında oynadığı rol ikincil dereceden önemlidir. Dini önermeler esas doğruluk imkânını ancak aşkın ve bağımsız bir Tanrı'nın var olmasıyla yakalayabilir. 'Tanrı bu dünyayı yarattı.' gibi bir yargı, istediği kadar psikolojik ve sosyolojik açıdan önemli olsun ve işlevsel açıdan insanların yaşamını dönüştürsün, eğer Tanrı'nın mevcudiyeti söz konusu değilse böylesi bir önermenin doğruluğundan söz edilemez. Söz konusu bu ekollerin dini önermelere karşı farklı yaklaşımları, 'İnsan ölümden sonra tekrar dirilecek.' ya da 'Tanrı Peygamberler aracılığıyla vahiy göndermektedir.' gibi tüm dini iddialar için de geçerlidir. Dolayısıyla dini gerçekçiliğin ana iddiası şudur; dini önermeler özünü ve doğruluğunu, aşkın ve bağımsız bir varoluşa gönderimlerinden alırlar.

Dine yönelik gerçekçi tutum, esasında felsefe ve teoloji geleneğinde baskın görüşü temsil etmektedir. Özellikle klasik İslâm geleneği ile orta çağ batı geleneği, gerçekçi görüşün hâkim olduğu bir felsefi dünyayı bizlere sunarlar. Dolayısıyla Farabi (872-950), İbn Sina (980-1037), Thomas Aquinas (1225-1274), Anselmus (1033-1109), René Descartes (1596-1650), Gottfried Leibnez (1646-1716) gibi orta çağ ve modern dönem filozofları felsefelerini inşa ederken dine hiç de psikolojik ya da sosyolojik bir olgu

nazarıyla bakmamışlardır. Bilakis dini ifadeler; Tanrı'nın varoluşu, mutlak güçlü, mutlak bilgili ve mutlak adaletli oluşu etrafında bir değere ve anlama sahipti. Zaten sosyoloji ve psikolojinin felsefeden daha ondokuzuncu yüzyıldan itibaren ayrılmaya başladığı göz önüne alınırsa, 13. ve 19. yüzyıl arasını kapsayan klasik felsefe geleneğinde dine yönelik sosyoloji ve psikoloji merkezli, gerçek-dışıcı görüşlerinin mevcut olduğunu iddia etmenin, anakronizmden öteye gitmesi beklenemez. Doğal olarak gerçek-dışıcı görüş içerisinde zikredilecek, dine yönelik antropolojik, psikolojik, biyolojik ve sosyolojik yaklaşımların hepsi, neredeyse son 200 yıl içerisinde dile getirilmiş iddialardır.

1.2. Dine Yönelik Dini Gerçek-Dışıcılık Görüşü

Dine yönelik gerçek-dışıcı tutumlar, gerçekçi tutuma nazaran daha fazla çeşitlilik barındırmaktadır. Örneğin dinin gerçek-dışıcı yorumunu, psikoloji, sosyoloji, antropoloji ve hatta biyolojik evrimi merkeze alarak yapmak mümkündür. Ancak bu yorumlama tarzının her birinin ortak özelliği, dini tasvirlerini aşkın, ilahi ve bağımsız bir varoluşa gönderme yapmaksızın hatta çoğunluğunun böylesi bir varlığı yadsıyarak ortaya koymalarıdır. Onlar dini inançları gözlemlenemeyen olgu ve olaylarla açıklamak yerine, dini bütünüyle insani bir fenomen olarak ele alırlar. Bu açıdan ortak bir biçimde her bir dini gerçek-dışıcının, dinin yaşamı desteklediğini ve yardımcı olduğunu, bu yüzden kurgusal bir zemine sahip olduğunu iddia etmesi kuvvetle muhtemeldir. Bu açıdan dinin insana psikolojik destek sağladığı ve/veya sosyal bakımdan toplumsal yardımlaşmayı ve bütünleşmeyi teşvik ettiğini öne sürmektedirler. Tartışmalara daha iyi nüfuz edebilmek adına, dine yönelik farklı gerçek-dışıcı görüşleri müstakil bir biçimde ele almakta yarar vardır.

Örneğin Ludwig Feuerbach, antropolojik bir bakış açısıyla dine karşı indirgemeci bir tutum geliştirerek kendisinden sonraki çağdaş din felsefesi tartışmalarına önemli etkilerde bulunmuştur. "Feuerbach Tanrı'ya konuşmayı, insan ile onların ihtiyaç ve arzuları hakkındaki konuşmaya indirger. *Hristiyanlığın Özü* adlı eserinin ikinci basıncı için yazdığı ön sözde Feuerbach, teolojinin antropoloji olduğunu ve ilahi doğa ile insani doğa, dolayısıyla da ilahi mevzu ile insani mevzu arasında fark olmadığını iddia eder."¹⁰ Anlaşılacağı üzere Feuerbach, dinin metafiziksel boyutunu tamamen antropolojiye indirgeme yoluna gitmiştir. Ona göre insan, antropolojik bakımdan sınırlı bir varlık olması, arzu ve isteklerinin ise sınırlı varoluşunun ötesine geçmesi nedeniyle ilahi varoluş tasarımı vasıtasıyla arzu, istek ve korkularını tatmin etmeye çalışır. Dini, psikolojik olgu ve kavramlarla açıklayan isimlerden birisi ise Sigmund Freud'dur. Ona göre; dinin önemli bir işlevi de insanın gücünü aşan hususlarda ona psikolojik bakımdan koruyucu kalkan olmasıdır. Animist dönemlerde arkaik insan, başa çıkamadığı tabiata, mistik değerler atfederek onlara dua etmeye ve yakarmaya başlamıştır. Ona göre uzun dönemler neticesinde farklı tezahürlerde ortaya çıkan din

¹⁰ Clare McGraw, "The Realism / Anti-Realism Debate in Religion", s. 263.

fenomeni, mistik vaatlerle insanlara sonsuz yaşamı ve uğradıkları haksızlıklara karşı ilahi adaleti vadetmiştir. Ayrıca dünyadaki psikolojik zorluklara ve korkulara karşı insanlara direnç arttırıcı gücü temin ve tesis etmiştir. Dolayısıyla Freud için din, tamamen insanın eksikliklerinin bir neticesi olarak insanın kendi psikolojik tasarımıyla başka bir şey değildir. Yani insanın tasarımıyla ötesinde, bağımsız varoluşa sahip ne Tanrı ne sonsuz yaşam ne de ilahi adalet mevcuttur. Bütün bu kavramlar, insanların psikolojilerinde var ettiği içgüdüsel fenomenlerdir.

Dinin biyolojik tasvirini ise Daniel Clement Dennett yaparak ona evrimsel bir bakış açısı getirmiştir. Onun için din, nesilden nesile evrilerek gelen şuursuz kopyalar olduğundan, animist çağlarda bizi ürkütüp hayrete düşüren pek çok nesne ya da canlıya özne olma özelliği atfedildiği zaman ortaya çıkmıştır. Din ortaya çıktıktan sonra nasıl ki biyolojide genetik miras süreci işliyorsa dinde de kültürel miras süreci işlemeye başlamıştır. Kültürel miras, din ve inançların ebeveyn tarafından çocuğa dil vasıtasıyla aktarılması sürecidir. “Doğal seleksiyon çocukların beyinlerini, ebeveynlerin ve kabile yaşlıların onlara anlattıkları şeye inanmaya yönelik inşa etmiştir.”¹¹ Nasıl biyolojik evrim yoluyla insan ve birçok hayvan vahşi doğalarından çıkarak ehlileştirse, dinde buna uyumlu olarak evrimleşmiştir. Animist dönemde vuku bulmuş vahşi dinlerden ehlileşerek insanın yaşam tarzına uyum sağlayabilen evcil dinler günümüzde varlığını sürdürmeye devam ederken, söz konusu sürece uyum sağlayamayan dinler ise tarih sahnesinden, tıpkı nesli tükenmiş organizmalar gibi silinip gitmiştir. Daniel Dennett’e göre; biyolojik süreç sebepsiz olan birçok fenomeni yeryüzü sahnesinden kaldırmıştır. Ancak bu durum din için bu söz konusu olmamıştır. Din için insanlar büyük emek vermiş ve vermeye devam etmektedir. İbadetler için insanlar her zaman para, emek ve zamanlarını harcamaya hazırdırlar. Dolayısıyla Darwinci kuralları göz önüne aldığımızda, eğer dinler hala hayattaysa ve insanların büyük bir kesimini yönlendirmeye devam ediyorsa bu durum, dinlerin insanlara getirdiği nimetlerin külfetlerden daha fazla olduğunu gösterir. Bunun sonucunda Dennett şu soruyu sorar; ‘Dine bedelini ödeyen şey nedir?’ Pek çok dinin toplumsal dayanışmayı arttırmak, ümitsizliğe karşı korunmayı tesis etmek, fiziksel ve zihinsel olarak sağlıklı olmayı teşvik etmek gibi faydaları söz konusudur. Ancak dinin tüm bu faydaları, Dennett açısından dinin doğru iddialarda bulunduğu ve gerçekliği doğru bir şekilde tasvir ettiği anlamına gelmez. Hatta ateizmin bu gibi süreçlerin üstesinden gelemeyeceği anlamına da gelmemektedir. Ayrıca bu bağlamda Dennett din ile ahlaklılık arasında kurulan irtibata da karşı çıkmaktadır. Dennett’e göre; “maneviyat ile ahlaki iyilik arasında ilişkinin varsayılması aldanmadır.”¹² Çünkü ateist toplumlar incelendiğinde, onlarda da ahlaki iyiliğin üst düzeyde gerçekleştiği gözlemlenebilir.

¹¹ Daniel C. Dennet, *Breaking The Spell: Religion as a Natural Phenomena*, Amerika Birleşik Devletleri: Penguin Books, 2006, s. 131.

¹² Daniel C. Dennet, *Breaking The Spell: Religion as a Natural Phenomena*, s. 131.

Dinin gerçek-dışıcı yorumunun birkaç örneği daha burada zikredilebilirdi ancak çalışmanın kapsamı açısından bu kadarıyla yetinmek durumundayız. Bu yorumların ortak özelliğini göz önüne aldığımızda şöyle bir soru ortaya çıkmaktadır; Dine yönelik yapılan her türlü tinsellikten ve aşkınlıktan ayrıştırılmış ve insanın sosyal ve psikolojik yaşam alanlarına indirgenmiş tasvir, gerçek-dışıcı bir perspektife sahip olmak zorunda mıdır? Bu hemen cevaplanabilecek tarzdeki bir soru değildir. Ancak özellikle D. Z. Phillips'in dinin Wittgensteinci analizini merkeze aldığımızda, klasik gerçek-dışıcı görüşün aksine dini iddiaların bir gerçekliğe işaret ettiği varsayımını öne sürer. Bu nedenle söz konusu görüşün gerçek-dışıcı görüşün dışında değerlendirilmesi gerektiği kanaatindeyim. Bununla birlikte işlevselci din dili görüşü, gerçekçi görüş tarafından iddia edildiği üzere Tanrının evrensel bir aşkın gerçekliğe işaret ettiği iddiasını da reddeder. Ayrıca işlevselci görüş, dini pratiklerle Tanrı'nın mevcudiyetinin ayrılmayacağını savunarak pratikler ile dinin nesnesinin mutlak bağımsızlığını ileri süren gerçekçi bir görüş ile uzlaşmazlık içerisine girer. Dolayısıyla din felsefesi literatüründe yer alan klasik gerçekçi ile gerçek-dışıcı tasnifi, çağdaş din felsefesinde yer alan tüm görüşleri tasnif edebilecek nitelikte değildir. Bu yüzden bazı dini ekolleri bu iki radikal görüşe tenzil etmek yerine müstakil olarak ele alınmaları gerektiği düşünülebilir. Çünkü Phillips'in Wittgensteinci işlevsel din dili de her iki karşıt görüşün dışında yer alan farklı ontolojik tasavvurları ileri sürdüğünden dolayı, müstakil olarak değerlendirilmesi gereken görüşlerden birisidir.

2. D. Z. Phillips'in Wittgensteinci İşlevsel Din Dili Analizi: Gerçekçilik ve Gerçek-dışıcılığın Eleştirisi

Phillips'in Wittgensteinci işlevsel din görüşü, hem gerçekçi kanadı hem de gerçek-dışıcı kanadı reddetmektedir. Çağdaş din felsefesi tartışmalarında işlevselci din dili görüşünü gerçek-dışıcı görüş içerisinde zikretme eğilimi yaygındır. Her iki cephenin de görüşlerini ele aldığımızda, işlevselci din dili analizinin gerçek-dışıcı görüşe olan benzerliklerinin gerçekçi görüşe olan benzerliklerinden daha fazla olduğu söylenebilir. Fakat gerçek-dışıcı görüşle aynı düşünceleri paylaştığını iddia etmek, işlevselci analizin gerçek-dışıcılık eleştirilerini gözden kaçırmaya sebebiyet verebilir. Çünkü işlevselci görüş, gerçek-dışıcılar gibi dini iddiaların yanlış olduğu ya da gerçekçiler gibi dini iddiaların doğru olduğu hükmüne varmaz. Dolayısıyla çağdaş din felsefesinde gerçekçi – gerçek-dışıcı tartışmalarını ve bunların Phillips'in işlevselci din dili analizinin iki görüşten ayrıldığı noktaları tespit edebilmek için Wittgenstein'in ve Phillips'in felsefeye yükledikleri misyonu incelemek gerekmektedir. Phillips'e göre:

Felsefe, onlarla ilgili (dini inanç ve uygulamaları) belirli yanlış anlamaları ya da bazı sözde dini inançların batıl olduğunu açıklığa kavuşturabilir. Ancak felsefe, dini inançların ne lehine ne de aleyhinedir. Böylesi inançların gramerini açıklığa kavuşturmayı amaçla-

masının ardından onun görevi biter. [...] Filozofun böylece onlara inanmamasına rağmen itiraz etmesine son verebiliriz.¹³

Bundan böyle felsefe herhangi bir dini iddia hakkında onun doğru ya da yanlış olduğuyla ilgili herhangi bir yargıda bulunmak yerine, bir takım olgu ve olayları tasvir etmelidir. Çünkü her bir dil oyunu içerisindeki pratiklerin çeşitliliğinden dolayı yargıların doğruluğu ya da yanlışlığı değişiklik gösterecektir. Felsefe, dini bir önermenin doğruluğuna ya da yanlışlığına kanaat getirdiği an, bir ideolojinin ya da belli bir zümrenin savunuculuğuna soyunmuş olur ki bu felsefenin kendi görevi dışına çıkması anlamına gelir. Böyle bir yaklaşım özcü metafiziksel sistemlerin temel özelliğidir. Bu hususta Wittgensteinci perspektife göre:

Filozof ile teolog arasında önemli farklılık vardır. Filozof gramerin muhafızıdır. Onun kaygısı, bizi büyüleyen kavramsal kafa karışıklığından bizleri bağımsız kılmaktır. Bununla birlikte teolog, inancın muhafızıdır. O dini uzlaşımların ve farklılıkların açık temsilini vermeye razı olmaz. Onun görevi, bu uzlaşımlar ve farklılıklar arasında kendi dinini ve perspektifini açığa vurmaktır. Filozof bilgilendirir ancak teolog teşvik eder.¹⁴

Dini bir iddianın hakikati temsil ettiği yönündeki her bir beyan, bir dil oyunu içerisinde temsil edilen dünya resmini savunmak anlamına gelir. Dolayısıyla dini resimlerin ve anlatıların hakikati etrafında yaşam biçimini şekillendirmiş bir ilahiyatçı, kendi ait olduğu dil oyunu perspektifinden, dini iddiaların hakikati temsil ettiğini savunacaktır. Ancak felsefe tek bir dil oyununun veyahut da dünya resminin savunuculuğunu yapamaz. Böylesi bir varsayımla kişi (ya da filozof), bir şeyin hakikat olabilmesi için ona herkesin, hatta kendisinin bile inanmasının zorunlu olmadığını öğrenir. Çünkü inananlar ya da inanmayanlar hakikati kendi dil oyunları içerisinde kurar. Dolayısıyla din felsefesi, herhangi bir dini önermenin doğru ya da yanlış olduğunu belirtmemelidir. Yalnızca dinin içerisinde kalarak dini meseleler hakkında hüküm verilebilir. Bu hüküm melekесinin ölçütü dinin kendi içerisinde tesis edilir. Gerçeklik kriterinin dinin kendi içerisinde kurulduğunu iddia etmek, dinin kendi doğruluğu ya da yanlışlığı hakkında genel geçer bir bilgi vermez. Çünkü din dilinin kendi dünya görüşü etrafında kurgulamış olduğu hakikat algısı, genel olarak dilin ilkelerinden bağımsız bir biçimde düşünülemez. Başka bir deyişle aynı hakikati, din dilinin yerel ve daha sübjektif bir bakış açısıyla ifade etmeye çalışan farklı dil oyunlarının mevcut olduğunu gözden kaçırmamak gerekir. Bu bağlamda “genel dil kuralları içerisinde tam olarak ifade edilemeyen Tanrı, yaratılış, inanç ve ahret gibi metafizik konuların din dilinin kendi sistematığı açısından ele alınması gerekir.”¹⁵

Yukarıdaki görüşün doğal bir sonucu olarak nesnel bir bakış açısıyla dini önermelerde yer alan Tanrı kavramının, aşkın bir şekilde mevcut olduğu iddialarını teyit

¹³ Dewi Z. Phillips, *Wittgenstein And Religion*, Londra: Macmillan Press, 1993, s. 77.

¹⁴ Phillips, *Faith After Foundationalism*, s. xvii.

¹⁵ Harun Çağlayan, “Rasyonalizm Bağlamında Dilbilim ve Din Dili İlişkisi”, *Ekev Akademi Dergisi*, S. 58, 2014, s. 56.

etmek ya da reddetmek felsefenin görevi değildir. Dolayısıyla dini iddialar hakkında hem gerçekçi hem de gerçek-dışı ekoller birtakım hükümler verirken, zaten en baştan Wittgenstein'in felsefe hakkında verdiği görevin dışına çıkmaktadırlar. Zira Wittgenstein derki:

Felsefe dilin edimsel kullanımına hiçbir şekilde karışamaz; olsa olsa onu yalnızca betimleyebilir.

Zira onu temellendiremez de.

O her şeyi olduğu gibi bırakır. O matematiği de olduğu gibi bırakır ve hiçbir matematiksel keşif onu ilerletmez. "Matematiksel mantığın yol gösterici" bir "sorunu", başkaları için olduğu gibi bizim için de bir matematik sorunudur.¹⁶

Dolayısıyla gerek gerçekçilerin gerekse gerçek-dışıların dini iddialar hakkında hüküm vermesi, yönetsel olarak işlevselci din dili analiziyle uzlaşamaz. Çünkü inancın ve dini yargıların doğruluk kriterini, dil oyunu içerisinde işlevselliğini belirten pratikler belirler. Doğal olarak belli bir dini kavramın nesnesi, gerçekçilerin iddia ettiği gibi dış dünyada yer alan olgu ve/veya olaylardan bağımsız bir biçimde teşekkül etmiş fenomenler değildir. Aksine, inancın nesnesi dil oyunu içerisinde kurgusal bir biçimde inşa edilmiş işlevsel durumlardır. Bunun bir neticesi olarak D. Z. Phillips, gerçek-dışıları gibi inancın nesnesini bir kenara da bırakmaz. İnancın nesnesini aşkın bir varlığa gönderimde bulunması yerine din dili oyunu içerisinde gördüğü işleve tabi hale getirir.

Wittgenstein ve doğal olarak Phillips, neticede hem gerçekçiliği hem de gerçek-dışılığı kusurlu bulmaktadır. Ancak Wittgenstein'in gerçekçilik eleştirisi, sadece dini önermeleri değil bütün felsefi önermeleri içermektedir. Wittgenstein, gerçekçilerin inancın nesnesi ile pratiklerini yani işlevlerini birbirinden ayırma girişimlerine şu örnekle tepki gösterir; "Bir adam ateşe sürüklenmemek için hayatı pahası savaşırdı. Tümevarım yok. Dehşet. Bu, onun olduğu gibi, inancının özünün bir parçasıdır."¹⁷ Dolayısıyla, insanın eylemleri ile inancı bir bütün teşkil ederler. Onları, inancın nesnesi ve pratikler şeklinde ikiye ayırmak, inanç kavramının özünü tahrir edecektir. Örnekte sözü edilen adam, ateşin kendisini yakacağı inancına sahiptir. Eylemleri ise inancının gerekliliğini teşkil etmek zorundadır. Wittgenstein bir başka örneği de ağrı kavramı üzerinden verir. Ona göre bizde ağrı kavramının oluşabilmesinin sebebi, ağrıya karşı verilen düzenli tepkilerdir. "Eğer insanlar ağrının dış belirtilerini göstermeselerdi (inlemeseler, yüzlerini buruşturmasalar vb.) ne olurdu? O halde bir çocuğa 'dış-ağrısı' sözcüğünü kullanmayı öğretmek olanaksız olurdu."¹⁸ Bu yüzden ağrı kavramının mevcudiyeti de söz konusu olamazdı. Dolayısıyla ağrı kavramı ile onun pratikte deneyimlenmesi arasında ayırım yapılamaz. Aynı durum dinde yer alan inanç nesneleri için de geçerlidir. Yani inanç beraberinde pratikteki değişimi ve yeni bir yaşam tarzını dayatmaktadır. Neticede "uygulamayla inanç ayrılmamalıdır. Dolayısıyla

¹⁶ Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Deniz Kanıt, İstanbul: Totem Yayıncılık, 2006, s. 70.

¹⁷ Wittgenstein, *Lectures & Conversations*, s. 56.

¹⁸ Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, s. 121.

bu inançların niteliksel farklılıkları da onların parçası oldukları pratikler vasıtasıyla gösterilir. Pratikler, gerçekçinin inanma görüşünün varsaydığı biçimde inançlardan kopartılamaz"¹⁹ Bu doğrultuda pratikler, inanç için zorunlu referans noktalarıdır ve birbirinden ayrılmalari imkânsızdır. Bundan dolayı işlevselci analize göre realizm (gerçekçilik) inançlar hakkında hatalı açıklamalar sunmaktadır.

Wittgenstein, gerçekçiliğin yanı sıra gerçek-dışıcılığı da eleştirmektedir. Wittgenstein bu ikili ayrımın içi boş olduğunu yine pratikte yer alan bir örnek üzerinden verir:

Bir adam realizme diğer ise idealizme ikna olmuştur ve çocuklarını buna göre yetiştirir. Harici dünyanın var olması ya da var olmaması gibi böylesi önemli bir meselede çocuklarına yanlış bir şey öğretmek istemezler. [...]

Sonuç olarak idealist çocuğuna sandalye kelimesini öğretecektir. Tabi ki bu kişi çocuklarına şunu bunu yapmasını, örneğin sandalyeyi alıp getirmesini isteyecektir. Böylece idealist eğitimi alan çocuğun söylediği şeyle realistin söylediği şey arasında nasıl bir fark olacaktır. Bu farklılık yalnızca savaş narası olmayacak mı? ²⁰

Yani Wittgenstein'a göre, realizm – idealizm ya da realizm – non-realizm tartışmaları boş konuşmadan başka bir şey değildir. Çünkü bunların pratikte hiçbir karşılığı yoktur. Dolayısıyla Phillips gerçekçilerin, anlamı tayin eden uygulama pratiklerinin görmezden geldiklerini savunur. Trigg'e göre; Tanrı inancı ile onun tavır ve pratiklerdeki sonuçları mantıksal bakımdan birbirlerinden ayrıdır. Oysaki Phillips'e göre dindarlar, Tanrı hakkında konuştuklarında, onların tüm fiil ve düşüncelerini kapsayan ve birbirinden ayrılamayan bir kuşatıcı gerçeklik hakkında konuşurlar. Ancak Trigg ve Penelhum gibi gerçekçiler, bu kuşatıcı gerçekliği parçalayarak tüm fiiliyatı, inancın neticeleri olarak görürler. Onlar eylemi inançtan bir parça olarak görmek niyetinde değillerdir. Oysaki Wittgenstein'a göre; dildeki kavram, terim ve önermeler anlamlarını insan yaşamında vuku bulan tepki ve davranışlar ile onları çevreleyen yapılardan kazanır. Bu yüzden bütün kavramlar, ilksel tepkilerden kökenlenmiştir. Örneğin, acı, korku, günah, ibadet gibi kavramların hepsi, pratik yaşamdaki insanların düzenli tepkilerinden kaynağını alır. Bu yönüyle günlük yaşamdaki ilksel tepkiler, entelektüel ve felsefi düşünceler için merkezi bir rol oynar. Dolayısıyla Wittgenstein, dille ilgili dikkatimizi ilksel tepkilere çevirmemiz gerektiğini savunur. Tanrı kavramı için de aynı durum söz konusudur. Bu yüzden esas yapılması gereken şey, din dilinin, "bu ilksel anlamının, onun orijinal biçimlerinde kazanılması ve erişilmesidir."²¹ Şu hâlde, "filozof doğal bağlamlarında dini kavramların rolüne dikkat kesilmelidir. Eğer filozof, dini kavramların orijinal biçimlerinde bu anlamları kazanıp onlara erişseydi, dini kavramların ilksel biçimindeki kelimelerin yani inananların dinleyicisi olurdu."²²

¹⁹ Phillips, *Wittgenstein And Religion*, s. 41.

²⁰ Ludwig Wittgenstein, *Zettel*, çev. G. E. M. Anscombe, California: University of California Press, 2007, s. 74.

²¹ Phillips, *Faith After Foundationalism*, s. 239.

²² Phillips, *Faith After Foundationalism*, s. 239.

Çalışmada Phillips'in Wittgensteinci işlevsel din dili analizinin gerçekçi din dili analizcilerinden yöntemsel ve teorik farklılıklarına değinildi; ancak işlevsel din dili analizini gerçekçilikten tefrik etmek, gerçek-dışıcılardan tefrik etmekten nispeten daha kolaydır. Çünkü işlevsel din dili analiziyle gerçek-dışıcı din dili analizi arasındaki farklar daha muğlaktır. Yine de bu durum, Wittgensteinci işlevsel din dili analizini tamamen gerçek-dışıcı bir pozisyona indirgemeyi zorunlu kılmaz. Wittgensteinci dini görüş ile gerçek-dışıcı dini görüş arasındaki nispi farklılıklara rağmen, çağdaş din felsefesinde Phillips'i ve Wittgenstein'i gerçek-dışıcı pozisyona irca etme eğilimi bulunmaktadır. Örneğin Peter Byrne, *God And Realism* adlı eserinde şu ifadeleri kullanır:

Teistik global anti-realism, epistemolojik ve ontolojik olarak bizden bağımsız var olan şeyler dünyasının varoluşunu ve özelliklerini reddeder. O, bu nedenle ontolojik ve epistemolojik olarak bizden bağımsız var olan Tanrı'yı reddedecektir. Teistik ayrımsal anti-realist, bizden bağımsız bir gerçekliğe götürülemeyecek olan düşüncemizin ve ifadelerimizin bu kısmına işaret eden ilahiliğe ilişkin kavramlar ve ifadeler hakkındaki belirli olgulara işaret edecektir. Küresel teistik anti-realist ise zihinden bağımsız dünya hakkında konuşulamayacak olana işaret eden genel metafiziksel, epistemolojik ve semantik teorilerden bahseder. [...] Ayrımsal anti-realist, gerçekçi olarak yorumlanamayacak teistik söylemleri işaret eden din dili ile eylemler arasındaki karakteristik dini tutumlar ya da özgün ilişkiler gibi şeyleri düşünür. D. Z. Phillips ve Don Cupitt (yeniden) bizler için argümanın bu biçimini tasvir edecektir.²³

Peter Byrne açık bir biçimde Don Cupitt'in yanı sıra Phillips'i de gerçek-dışıcı bir cepheye konumlandırır. Zaten Wittgensteinci işlevsel analiz uyarınca Tanrı'nın bizden ya da pratiklerimizden bağımsız bir varoluş olamayacağı söylenebilir. Tanrı ve buna bağlı dini kavramlar, dindarların sahip olduğu dini resimler ve pratikler aracılığıyla varlığa gelebilirler. Phillips'e göre; Tanrı kavramını analiz ederken bu kavramı metafiziksel ya da soyut içeriklerle doldurmak, onun sahte kavram (pseudo-concept) haline dönüşmesinden fazlasını ihtiva etmez. Dindarın yaşamında Tanrı'nın dua, ibadet, ümit, sadakat gibi eylemlerde beliren tezahürleri dışında ya da ötesinde başka bir varlığından söz etmek imkânsızdır. Yani Tanrı'nın ontolojik mevcudiyet ve mahiyeti, dindarın pratikleri ve onların bağlamından ibarettir. Dolayısıyla negatif teoloji taraftarlarının savunduğunun aksine Tanrı kavramı, insan kavrayışının ötesine geçemez. "Tanrı'nın insan kavrayışının ötesine geçtiğini söylemek, din dilinin başarısızlığının bildirmektir"²⁴ Din dili, mistik bir yapıda değildir. O kendi dilini, gizemli bir aşkınlıktan değil, insanların günlük yaşam pratiklerinden oluşturur.

Yukarıdaki gibi bir yaklaşım, Tanrı'nın metafiziksel yönünü yadsıyan analitikçi bir tavır içerdiğinden Tanrı da dâhil tüm şeylerin uygulamada sergilenen varoluşlarının ötesinde ideal bir gerçekliğinden yani özlerinden söz etmeyi imkânsız kılar. Dolayısıyla filozof, Tanrı'yı asla kavramsal ve soyut düşünce vasıtasıyla analiz edemez. O ancak; 'Tanrı bizi yarattı', 'O insanları yeniden diriltecek', 'Tanrı onları cezalandıracak' gibi

²³ Peter Byrne, *God and Realism*, New York: Routledge, 2017, s. 8.

²⁴ Phillips, *Wittgenstein And Religion*, s. 150.

ifadelerin insan hayatındaki yerini saptayarak Tanrı'yı kavrayabilir. Din dili oyununa katılan birisinin (üye-insider) Tanrı fikri, pratiklerini icra etmesi ve bu pratiklerin mümkün kıldığı Tanrı ile ilgili tasavvurlarını biçimlendirmesiyle oluşur. Çünkü din, kişinin yaşam biçimini şekillendiren tecrübesiyle yakından ilişkilidir. Bu yüzden Tanrı kavramı, dini inancın gerektirdiği pratiklerden ayrı bir şekilde anlaşılamaz. "Din dilini nasıl kullanacağını bilmek, Tanrıyı bilmektir. [...] Çünkü Tanrı herhangi bir dile iştirak etmez; ancak O, insanların din hakkında öğrenmeye başladıklarında öğrendikleri dilde tesis edilir."²⁵ Dolayısıyla din dilindeki Tanrı kavramını anlayabilmek için ruhun ölümsüzlüğünün dindarın yaşamındaki yerini, ibadet ve dua pratiklerinin dindarın yaşamını ne doğrultuda dönüştürdüğünü, mucize ve kötülük gibi kavramların toplum tarafından Tanrı'nın zatında nasıl değerlendirildiğini bilmek gerekir.

İşlevselci din dili analizinin gerçekçilikten tüm bu ayrışma noktalarına rağmen Phillips'i klasik gerçek-dışıcı cepheye yerleştirmek kanaatimizce sakıncalı gibi görünmektedir. Çünkü daha öncede belirtildiği gibi, mühim farklardan birisi de işlevsel analizciler, gerçek-dışıcıların aksine dini konularla ilgili hüküm vermeden kaçınır. Çünkü biz pratiklerin kendilerinin akla uygun olup olmadıklarını soramayız. Bir dil oyununda makul olan bir olgu, diğer dil oyununda makul olmayabilir. Dolayısıyla dini iddialar hakkında hüküm vermek, farklı dil oyunlarının gerçeklik tasavvurlarını gayrimeşru bir şekilde birbirleriyle mukayese etmek anlamına gelecektir. Bununla bağlantılı olarak gerçek-dışıcıların aksine Phillips, Tanrı'nın aşkın varoluşa sahip olduğunu reddetmez. Hatta dolaylı bir biçimde Tanrı'nın aşkın varoluşunu tek bir şartla kabul ettiği de söylenebilir; o da Tanrı'ya inanmayı sürdüren büyük bir kültürün mevcut olmasıdır. Çünkü günümüzde varsayılan bir gerçek de teizmin yani Tanrı inancının insan hayatında hala çok güçlü bir yer tuttuğudur. Dolayısıyla aşkın bir Tanrı inancını ihtiva eden dini inanışların mevcudiyeti, Tanrı'nın aşkın varoluşunun teminatıdır. Çünkü ancak "resim öldüğü zaman, onunlar birlikte bir şeyler ölür."²⁶ Dini resmin mümkün kıldığı pratikler, resmin kaybolmasıyla yitirilirse, ölümsüzlük, Tanrı, kabir hayatı, günah, sevap gibi kavramlar da varlığını yitirir. Zira işlevselci analizcilere göre ölümden sonraki yaşam, bu dünyadaki ilişkilerin bağlamı içerisinde kurgulanır. Dolayısıyla din dilinin mümkün kıldığı ve bu yaşamda, ölümden sonraki yaşamın anlamını barındıran pratikler mevcuttur. Söz konusu pratikler bu açıdan ölümlü, ölümden sonraki bir yaşama geçiş olarak tanımlar. Phillips'e göre dindarlar, "eğer onları (dini pratikleri) uygularlarsa, ölümden sonraki yaşam olarak anlaşılan ölümsüzlüğe erişeceklerdir."²⁷ Ölümden sonra yaşam inancı etrafında tüm maddi yaşamını şekillendirmiş olan insan, bu anlamda sonsuz yaşama erişmiş insandır. Dolayısıyla bir insanın ahiret, yeniden dirilme ve ruhun ölümsüzlüğü gibi inançlarının doğruluğunun tespiti noktasındaki tek ölçüt, o kişinin hayat tarzıdır.

²⁵ Phillips, *Concept of Prayer*, s. 51.

²⁶ Dewi Z. Phillips, *Death And Immortality*, Londra: Macmillan Press, 1970, s. 78.

²⁷ Dewi Z. Phillips, *Death And Immortality*, s. 30.

Yukarıda değinilen inançlar, dışarıdan nesnel bir ölçüt yardımıyla doğru ya da yanlış olarak belirlenemez. Phillips, ölümsüzlüğün ve yeniden dirilişin mevcudiyeti hakkında dil oyunlarının çoğulluğundan dolayı evrensel bir kanaat getirmenin mümkün olmadığını savunurken, gerçek-dışıcı bir tutumu benimseyen Antony Flew ise tersini savunur. Flew'e göre; ahiret yaşamı inancı, üstesinden gelinebilmesi imkânsız, birtakım mantıksal güçlükler barındırır. Tüm insanların ölümlü olduğu ampirik olarak kanıtlanmış olmasına rağmen ölümden sonraki yaşam inancı, hiçbir ampirik kanıtı barındırmamaktadır. Flew, ahiret yaşamının hiçbir kanıtı bulunmadığını belirtmesinin yanı sıra bu inancın mantıksal olarak da çelişkili bir duruma işaret ettiğini savunur. Flew mevcut mantıksal çelişkiyi, yaşanması muhtemel bir kaza durumu üzerinden anlatır. O, Jones'un bir uçak seyahatine çıktığını ve uçağının kaza yaptığını hayal eder. Uçak kaza geçirdiğinde, Jones'un da bulunduğu yolcuların her birinin durumuyla ilgili iki seçenek mevcuttur; her biri ya vefat etti ya da hayatta kaldı. Fakat Jones'un öldüğünü ve onun için ahiret yaşamının vuku bulduğunu varsaydığımızda mantıksal bir zorlukla karşılaşırız. Bu zorluk da Jones'un ölümünün ardından hayatta kalmaya devam ettiğidir. Dolayısıyla "‘hepimiz ölümden sonra yaşamaya devam edeceğiz’ önermesi de mantıksal bir tutarsızlık barındırmaktadır."²⁸ Fakat Phillips açık bir şekilde, Flew'in dini inançları böylesi nesnel ve mantıksal ilkelerle yargılamasını ve yanlış oldukları üzerine hüküm verme girişimini eleştirir. Çünkü böylesi bir tavır din dilinin dilbilgisel mahiyetini ihlâl eder. Oysaki Phillips'e göre; "inanınların ruhunun durumu, onlar tarafından Tanrı'nın babalığı ve sevgisiyle olan ilişkileri ışığında görünür. Tanrı'nın babalığı ve sevgisi, ruhun arzuladığı sonsuz yaşamı ve Tanrı yaşamını oluşturur."²⁹

Bahsi geçen bu konu Flew'in yaptığı gibi, soyut mantıksal analizlerle tahlil edilemez. Dolayısıyla ruhun ölümsüzlüğüyle ilgili sorular, insan ruhunun metafiziksel analiziyle ilgili değil yaşam biçimiyle ilgilidir. Ölümsüzlük ve yeniden diriliş kavramlarına anlamını veren, yani onların saçma, anlamlı, imkânsız ya da mümkün olduğuna dair hükümleri sağlayan, insanların yaşam tarzıdır. Buna göre din dışı bir yaşam tarzı da ruhun ölümsüzlüğü anlayışını imkânsız kılar. Dindar için ölüm, sahip olduğu dünya resminin sağladığı ruhun ölümsüzlüğü kavrayışıyla yeni bir yaşama açılan kapıdır. Phillips bununla ilgili şunları söyler; "O zaman ben inanan için sonsuz yaşamın, Tanrı'nın yaşamına iştirak etme olduğunu ve bu yaşamın kendiliği öldürmeyle ilişkisi olması gerektiğini varsayıyorum. Bu hiçbir şeyi bizim değil fakat her şeyi Tanrı'nın hediyesi olarak görmektir."³⁰ Dolayısıyla Tanrı'nın yaşamıyla bütünleşen dindarın yaşamı, ölümün ötesine doğru uzanarak ahiret yaşamını da var eder. "İnanan için, onun ölümü tıpkı yaşamı gibi Tanrı'da olacaktır. Onun için bu, ölümün dokunamayacağı sonsuz yaşamdır; yani ruhu, bu ölümcül yaşamın tuzaklarının ve eğilimlerinin ötesine

²⁸ Antony Flew, "Can a Man Witness His Own Funeral?", *The Hibbert Journal*, Londra 1956, s. 54.

²⁹ Phillips, *Death And Immortality*, s. 45.

³⁰ Phillips, *Death And Immortality*, s. 54.

yerleştiren ölümsüzlük.”³¹ Dolayısıyla ölümden sonra yeniden dirilmeye ilgili olarak, “uygun pratik olmaksızın, buluşma ümidinin de olduğu hiçbir şekilde söylenemez.”³²

Dindar birisinin ahirette sevdikleriyle buluşma inancı, kişilerin pratiklerine hükmeder. Bu yüzden ne gerçekçiler gibi ölümden sonraki yaşam inancıyla ölümden sonraki yaşamın kendisini ayırmak ne de gerçek-dışıcılar gibi ölümden sonraki yaşamın var olmadığı varsayımıyla ahiret inancının kendisinin hatalı olduğunu iddia etmek yanlıştır. Dolayısıyla ölümden sonraki yaşam inancı, dua pratiğinde temellendirir. Çünkü onların pratikleri, bu dünyanın ötesine Tanrı'nın cennetine uzanmaktadır. Doğal olarak ölümden sonraki yaşam inancı, Tanrı'nın gerçekliğinin ve ona dua edilmesi gerektiğinin teminatıdır. Dahası ölenlerin ruhuna yönelik yapılan her türlü dua eylemi, bu dünyadaki pratiklerin, ahiret yaşamının sonsuzluğuna eriştiğinin göstergesidir. Böylesi dualar, din dilinin mümkün kıldığı ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrısal bir yaşamın icra edilmesi varsayımı etrafında anlam kazanır. Bu bağlamda eğer dini bir inanç olarak ölüm ve ahiret olgularını anlamak istiyorsak, dini toplulukların ve bunları takip eden halk kitlelerinin davranışlarının dikkatlice analiz edilmesine ihtiyaç duyarız. Fakat sonsuz yaşamı mümkün kılan din dili oyunu içerisinde yer almayan yabancılara, böylesi bir inanış garip gelebilir. Çünkü din dilinin mümkün kıldığı ibadet ve dualarla donatılmış böylesi bir hayat, dini kavramların ontolojik zemininin teminatıdır.

Phillips ile benzer bir şekilde Wittgenstein'a göre de 'ölüm' kelimesi, işlev gördüğü dil oyununa göre uygun bir teknikle ele alınmalıdır. Bu açıdan ölüm kavramı, herkes için aynı tarzda kullanılamaz. Böylece ölüm düşüncesiyle ilgili her şey, dil oyununun bir parçası haline gelmek durumundadır. Wittgenstein bu hususta şu ifadeleri dile getirir:

'Benim ölüm fikrim, bedenden ruhun ayrılışıdır.' - Eğer bu kelimelerle ilişkili olan şeyi biliyorsak o, ayrıca "Ben 'ölüm' kelimesini belirli bir resimle irtibatlandırıyorum- Bir kadın yatağında uzanıyor" da diyebilir. -Bu belki bazı ilişkilere sahip olabilir ya da olmayabilir. [...] "Ruhun bedenden ayrılışı" [Yalnızca kamusal bir ilgiye sahip] Bu belki siyah bir perde gibi davranabilir ya da siyah bir perde gibi davranmayabilir. Böylece ben, [senin söylediğin şeyin] ne olduğunu keşfetmek zorunda kalacaktım. Şu anda, en azından hiç net değilim. [Sen şunu dersin]- "Ne olmuş yani?" - Ben bu kelimeleri biliyorum, ben belirli resimlere sahibim. Koşulların her türlü bu kelimelerle birlikte yol alır.³³

Dolayısıyla sahip olunan resim ve pratikler, ölüm fikrine anlamını tayin etmektedir. Farklı resimlere sahip olan kişiler, ölüm kavramı hakkında bambaşka iddialarda bulunacaktır. Bu iddiaların hiçbirisi ötekisinden ne daha hakiki ne de daha sahtedir. Eğer benim için pratiklerim ve dünya resmim, bana ölümden sonraki yaşam için hiçbir tahayyül sunmuyorsa ölümden sonraki yaşam, ruhun dirilişi ve sonsuz yaşam gibi düşünceler bana açıkça anlamsız olarak görünecektir. Bu durum ise Tanrı da dahil olmak üzere dinde yer alan kavramların mevcudiyetinin mümkün olamayacağına işaret eder.

³¹ Phillips, *Death And Immortality*, s. 60.

³² Phillips, *Wittgenstein And Religion*, s. 252.

³³ Wittgenstein, *Lectures & Conversations*, s. 69.

Toparlayacak olursak; din dilinde yer alan Tanrı, ruhun ölümsüzlüğü ve ahiret kavramları ne gerçekçilerin savunduğu şekliyle, din diline pratikleriyle iştirak eden dindarların eylemlerinden tamamen bağımsızdır ne de gerçek-dışıcıların savunduğu şekliyle böylesi bir dil oyununu paylaşanlar herhangi bir yanılgı içerisindedir. Çünkü Phillips'e göre dindarın dini inancı "ruhun ölümsüzlüğü, ölümden sonraki mevcudiyeti ve onunla birlikte götürüldüğü varsayılan neticeleriyle değil ancak Tanrı'nın yaşamına ve ilahi aşkın tefekkürüne iştirakiyle ilişkili olmak zorundadır."³⁴ Burada ölümsüzlük kavramının kullanıldığı resme dikkat kesilmek gerekir. Oysaki Flew'e göre Phillips'in iddialarının aksine ahiret iddiaları, sadece yakını vefat etmiş kişilerin kendisini teselli edebileceği inançlardır. Böylece onların sevdikleriyle daha sonra yeniden buluşma umutları canlı kalır. Dolayısıyla Flew'e göre ölümden sonra dirilmek, kendi cenazesine şahitlik etmek gibidir. İki durum da mantıksal çelişkiler barındırır. Ancak işlevselci analiz tarafından böylesi mantıksal çelişki iddiaları, zaten dindarın yaşam pratikleri ve dünya tahayyülleri vasıtasıyla aşılmıştır. Onlar için, inançlara yönelik böylesi mantıksal eleştiriler hiçbir anlam ifade etmez. Fakat işlevselci analizde sonsuz yaşamın ilahilikten geldiği fikrini ters yüz edilerek, sonsuz yaşamın dünyevi pratiklerden geldiği savunulur. Burada ilahi mutlak hakikat, öznel dini pratiklere indirgenmiştir.

İşlevselci din dili açısından Tanrı'nın ve din dilinin diğer kavramlarının aşkın varoluşundan söz edilemez. Klasik teizmin ya da gerçekçilerin varsaydığı şekliyle Tanrı'nın zaman ve mekân ötesi, evrensel bir var oluşu değil, bilakis bizzatı zamana ve mekâna içkin, kültürde ve tarihte vuku bulan, dil oyunu ve onun mümkün kıldığı pratikler vasıtasıyla ortaya çıkabilen varoluşu söz konusudur. Bu pratiklere; ibadet etme, dua etme, iyilik yapma vs. örnek olarak verilebilir. Özellikle dua etme pratiği, Tanrı'yla konuşma durumu olarak açıkça birinin kendi kendisiyle konuşması değildir. Çünkü burada hitap edilen bir öteki vardır. Dua edenler, gerçekten de din dili içerisinde Tanrı'yla konuştuklarından emindir. Dolayısıyla Tanrı'nın ontolojik mevcudiyeti, nesillerin oluşturduğu dil kalıbı etrafında Tanrı'ya dua etme ve ona ibadet etme eyleminde temellenir. Bu, Phillips'e göre Tanrısal varoluşun kanıtıdır. Çünkü dua, Tanrı'nın bir şeyleri değiştirmesini talep etmektir. Dolayısıyla dua ile Tanrı arasındaki ilişki, dünya ile Tanrı arasındaki nedensel ilişkiye dönüşür. "Eğer filozof dinin bir açıklamasını vermek istiyorsa, dindarların yaptığı ve söylediği şeye dikkat kesilmelidir."³⁵ Böylesi yüksek bir katılımın oluşturduğu ve duygusal bağlılıkların tesis ettiği eylem topluluğu, Tanrı'nın ontolojik mevcudiyetine temel teşkil eder. Dolayısıyla "Tanrı inancının ne anlama geldiğini söylemek için, birisinin bu inancın dindarlar için ne anlama geldiğine dikkate alması gerekir. Biz ebedi bir Tanrıya ibadet etmenin, onun sahip olduğu yaşam tarzında ne anlama geldiğini sormalıyız."³⁶ Din diline katılan ve ona dua eden dindarların Tanrı inancını göz önüne aldığımızda, "eğer birisi Tanrı'yı belki var olan,

³⁴ Phillips, *Death And Immortality*, s. 38.

³⁵ Phillips, *Concept of Prayer*, s. 1.

³⁶ Phillips, *Concept of Prayer*, s. 83.

belki de var olmayan bir şey olarak düşünürse, Tanrı inancıyla kastedilen şeyi asla anlamayacaktır.”³⁷

Din dili oyununa katılanlar, Tanrı'nın mutlak bir biçimde varoluşu etrafından pratiklerini şekillendirir. Bu pratiklerin, toplumsal bir biçimde tatbik edilebilmesi, Tanrı'nın ontolojik mevcudiyetini teminat altına alır. Phillips bununla ilgili şu ifadeleri kullanır; “Ben, dua ve ibadetin bağlamından bağımsız olarak Tanrı'nın var olup olmadığının araştırılabileceği varsayımının aleyhindeyim.”³⁸ Bu açıdan filozoflar duanın, pratik durumlara aşkın kavramsal bir görüşünü veremez. “Çünkü eğer bunu yaparsa, kendisini çelişkiler yığınıyla mücadele ederken bulacaktır. [...] Burada nihai müracaat, gerçek kullanıma yani, dua etme eyleminin kendisine yapılır. Wittgenstein'in amacı, duanın anlamının dua etme eyleminde olduğunu ifade etmektir.”³⁹ Felsefi sorunlar, dua kavramını pratiğinden ayırarak metafiziksel bir mecraya sürüklemekten dolayı ortaya çıkar. Bu sorunların üstesinden, dua eden kişinin hayatında dua etme eyleminin rolünü açıklığa kavuşturarak gelinebilir. Çünkü “felsefe, dua için bir temel sağlamaz, o her şeyi olduğu gibi bırakır.”⁴⁰ Dua ve ibadetlere bilimsel ve soyut bir takım açıklama tarzları getirmek, onun doğasını tahrip etmeye sebep olur. Çünkü duada dindar Tanrı ile somut durumlar içerisinden konuşarak ona, taleplerini ve arzularını iletir. Phillips'e göre:

Duanın felsefi soruşturması, böylesi bir dilde onun yerini dikkate almalıdır. [...] Dolayısıyla Ayer'inki gibi, Tanrı ile konuşmanın mistik bir deneyim olduğu için reddedilmesi gerektiği iddiası yanlıştır. [...] Oysaki dini kavramlar teknik kavramlar değildir; onlar insan yaşamının ortak deneyimlerinden kopartılamaz; neşe, keder, ümit ve çaresizlik.⁴¹

Dindar, hayatın anlamını Tanrı'ya ibadette bulur. [...] Duada mühim olan ruhun durumudur. Çaresizliğe karşı bir umut tesis ettiği için ruhsal bir rahatlama. Fakat bu bir çaba vasıtasıyla ortaya çıkar bir umut değil dini bir tefekkürle doğan bir umuttur. Bu, çaresizlikten kurtuluşu getiren Tanrı sevgisinin bütün yaşamıdır.⁴²

Tanrı'nın varlığı; kültür, pratik ve dil oyunlarına bağımlı olmakla birlikte dua, ibadet, birtakım riüel ve ayinler gibi pratiklerce de kuşatılmıştır. Gerçekçiler gibi Tanrı'nın ontolojik mevcudiyeti ile dini pratikleri ayırmak dinin doğasını tahrip eder. Çünkü Tanrı'nın bizatihi kendisi, kültür ve dini pratiklerin bir ürünüdür. Tanrı'nın geleneksel, mutlak ve bağımsız varoluşu, işlevselci analiz nazarından pratiklere ve kültüre bağımlı bir yapıya dönüşür. Fakat dini gerçek-dışıcıların savunduğunun aksine bu durum, Tanrı inancının hatalı olduğu bir duruma da işaret edemez. Çünkü kültür ve dil oyunu bize hakikati sunar. Felsefe ise mevcut hakikat durumunu tekzip ya da tasvip etmekle değil tasvir etmekle yükümlüdür. Çünkü Wittgenstein, *Felsefi Soruşturma*

³⁷ Phillips, *Concept of Prayer*, s. 81.

³⁸ Phillips, *Faith After Foundationalism*, s. 266.

³⁹ Phillips, *Concept of Prayer*, s. 3.

⁴⁰ Phillips, *Concept of Prayer*, s. 3.

⁴¹ Phillips, *Concept of Prayer*, s. 39-40.

⁴² Phillips, *Concept of Prayer*, s. 66-67.

malar'da bu durumu açıkça belirtir; "felsefe dilin edimsel kullanımına hiçbir şekilde karışamaz; olsa olsa onu yalnızca betimleyebilir. Zira onu temellendiremez de. O her şeyi olduğu gibi bırakır."⁴³

Burada şunu ifade etmek önemlidir; Phillips'in işlevsel tahlilin ortaya koyduğu Tanrı mefhumu, klasik teizmin Tanrı mefhumuyla uyuşmadığı aşikârdır. Gazali'nin şu sözlerini tetkik edelim:

Hâdis olan her şey, câizu'l-vucûd (varlığı caiz)' dur. Ezeli olan kadim ise, vâcibu'l-vucûd (varlığı vacib)'dur. Eğer Allah'ın sıfatlarının caiz olmasının isnadı mümkün olsaydı, şüphesiz bu, O'nun varlığının vücubuna aykırı düşerdi. Zira cevaz ile vücub birbirine aykırı olan iki kavramdır. Dolayısıyla zatı vacib olan bir şeyin sıfatlarının caiz olması imkânsızdır. Bu ise açıkça bilinen bir gerçektir.⁴⁴

Ortodoksi Müslüman geleneğinin klasik Tanrı anlayışını yansıtan yukarıdaki alıntıda, açık bir şekilde Tanrı'nın, diğer yaratılmış olanlardan farklı bir varoluş biçimine sahip olduğu ifade edilir. Buna göre Tanrı, mutlak varlık olması hasebiyle ezeli ve ebedi bir varoluşa sahiptir. Yukarıda zikredilen ifadeler, üç semavi dinin Tanrı anlayışı için de ortak nitelikleri ifade etmektedir: zorunlu varlığın sonsuz güç, sonsuz ilim, sonsuz iyilik ve sonsuz hayat sahibi olması ve kadim olması sebebiyle varlığını hiçbir şeye borçlu olmaması. Ancak açık bir biçimde Phillips'in tasvir ettiği Tanrı kavrayışı, geleneksel teistik Tanrı kavrayışıyla bazı noktalarda uyuşmaz. Çünkü işlevselci düşüncede Tanrı zorunlu bir varlık değil, kültür ve pratikler içerisinde yer alan mümkün bir varlıktır. Dahası, Phillips'in çizdiği çerçevede kendisinin inanması ve inancının gereği olarak pratikleri tatbik etmesi neticesinde var olmasının mümkün olacağı bir Tanrıya kim inanmak ister ki? Çünkü bu görüş uyarınca, eğer Tanrı'nın ölümsüzlüğünü varsayan tüm dini inanış ve varsayımlar yok olursa, Tanrı'nın kendisinin de ölmüş olduğunu itiraf etmek gerekecektir.

Phillips şu soruyu sorar; "Öyleyse neden, eğer dindarlar ölümsüzlük resminin öldüğü durumda Tanrı'nın da resimle birlikte öleceğini söylemek istemeyecektir?"⁴⁵ Ona göre bu sorunu cevabı şudur; "dindarlar şu anda böylesi bir inancın kökten var olmayışı hakkında bazı şeyleri, resmin içerisinde ifade etmektedir."⁴⁶ Buna göre; dindarların bizzat sahip olduğu resim, Tanrının asla ölmeyeceğini, ezeli ve ebedi mevcudiyetini onlara vaaz ettiği için, O'nun resmin yok olmasıyla yok olacağı fikri dindarın en baştan reddedeceği bir yaklaşımdır. Fakat böylesi bir felsefi teoride, sabit ve değişmez bir gerçeklikten de söz edilemez. Burada gerçeklik, resimler aracılığıyla kurulan ve yeniden bozulan sonra tekrar kurulan bir şeydir. İşlevselci analiz çerçevesinde belirli bir dil oyunu içerisinde dini resmi paylaşan dindarların hayatlarına göz

⁴³ Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, s.70.

⁴⁴ Ebû Hamid al-Gazzalî, *İtikad'da Orta Yol*, çev. Kemal Işık, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971, s. 105.

⁴⁵ Phillips, *Death And Immortality*, s.78.

⁴⁶ Phillips, *Death And Immortality*, s.78.

attığımızda, onların neye ibadet ettiklerini, neyden korktuklarını, neyi amaçladıklarını tahlil ettiğimiz zaman, hala dini resmin kuvvetli bir şekilde dindarın hayatında etkili olduğuna kanaat getirebiliriz. Bu durum Tanrı'nın, öbür dünyanın, ölümsüzlüğün ve cennet-cehennemin bir gerçekliği ihtiva ettiğinin kanıtıdır. Daha önce var olan ve şu anda yitirilmiş sayısız gerçeklik gibi din de mevcut koşullardaki bir gerçekliği temsil eder.

Sonuç

Phillips, işlevsel din dili analizinde Wittgenstein'in genel dil oyunları teorisini, özelde din dili oyunu teorisine uygulamıştır. Böylesi işlevsel analizde vurgulanması gereken birkaç husus vardır. Bunlardan birincisi; Phillips'in dini kavramları, (belki de analitik geleneğin ruhuna uygun olarak) olgusal bir temel de analiz etmesidir. Bu da Tanrı kavramının metafiziksel değil fiziksel bir dünyaya ait olduğunu gösterir. Bu yaklaşım, Kant'ın Tanrı kavramı analizleriyle benzerlikler barındırır. Kant da benzer biçimde, Tanrı kavramının metafiziğin değil de pratik aklın bir meselesi olduğunu daha önceden ifade etmişti. Ona göre; "Tanrı kavramı, aslında Fiziğe ait, yani teorik akıl için bir kavram değil, Ahlâka ait bir kavramdır."⁴⁷ Tanrı kavramı, din dilini kuşatan diğer kavramlarla birlikte pratik yaşamı yönlendiren bir işleve sahiptir. Bu doğrultuda Tanrı kavramının saf aklın spekülasyonlarına malzeme konusu edilmesi, mantık dışı sonuçlara yol açacaktır. Bu doğrultuda Wittgensteinci işlevsel din dili analizi, Kant'ın Tanrı analizlerine dil oyunlarının çoklu dünya perspektifleri ve din dilinin diğer kavramlarının (dua, ibadet, kötülük, ahiret, ölüm, yeniden diriliş vs.) entegre edildiği ve tartışmaların dil bağlamında yürütüldüğü bir sistemdir.

İkinci husus ise Wittgenstein'in dünya resmi kavramsallaştırması üzerinedir. Bu kavramsallaştırma, Thomas Kuhn'un bilimsel paradigma anlayışıyla örtüşmektedir. Buna göre bilim dünyasında yeni bir hâkim bilimsel görüş ortaya çıktığı zaman, eski bilimsel yasalar ya değiştirilir ya da revize edilir. Bu durumu Kuhn, 'bilimsel devrim' olarak adlandırır. Bilimsel devrimler neticesinde yeni bir paradigma ortaya çıkar. Paradigma, bilim insanlarının genel uzlaşımı, dünyaya bir bakış açısı ve sorunları çözüme kavuşturma aletidir. Phillips'te ise dünya resmi, insanların dünyayı yorumlama, ona açıklama getirme ve anlam atfetme çerçevesidir. Her bireyin ve toplumun kendisine özgü dünya resimleri olduğu için, dini bir resimle dünyaya bakan birisi dünyada, Tanrı'nın tecellileri ve yaratım sanatını görürken (bu Tanrı'nın ontolojik mevcudiyetinin temelidir.) seküler bir resme sahip birisi de dünyaya bakarken tesadüfi bir takım olgu ve olayların art arda sıralandığı kaos durumunu görmesi muhtemeldir. Bu farklı yorumlama tarzları, tamamen dünya görüşlerinin (resimlerinin) bir neticesidir. Bunlar farklı dil oyununun mümkün kıldığı dünya resimleridir. Bu farklı dünya resimlerinin

⁴⁷ Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. Ülker Gökberk, Füsun Akatlı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1999, s. 304.

birbirlerine karşı herhangi bir üstünlükleri de söz konusu değildir. Hem Kuhn'un hem de Phillips'in kavramsallaştırması, bir taslak, bakış açısı ve yorumlama tarzı tesis ettiğinden dolayı birbirlerine benzerdir. Dolayısıyla Kuhn'un hâkim bilimsel görüşü (paradigma) daha formel ve sıkı bir işleyişi gerektirirken Phillips'in dünya resmi ise yaşam ve uygulama tarzlarının esnekliğini barındırır. Paradigma ile dünya resimlerinin değişimi de birbirine paraleldir. Thomas Kuhn, paradigma değişimini bilimsel devrim olarak adlandırır. Bilimsel araştırmalar zamanla, hâkim paradigmanın sunduğu dünya tasavvuruyla çelişik bulgular üretmeye başlar. Böylesi bir durum kriz dönemini işaret eder. Mevcut paradigmayla uyumsuz olan bilimsel bulguların sayısı arttıkça yeni bir paradigmanın doğması için gerekli ortam sağlanmış olur. "Bu nedenle devrim zamanlarında normal bilim geleneği değiştiğinde, bilimcilerin çevrelerini algılama tarzı da yeniden terbiye edilir."⁴⁸ Aynı süreç bireyin yaşamında vuku bulan dünya resminin değişme olgusu içerisinde de gerçekleşir.

Dini bir resme sahip birisinin hayatı boyunca, özellikle kitle iletişim araçlarının da gelişmesiyle, muhalif dünya resimlerinin tesiri altına girme ihtimali söz konusudur. Böylesi muhalif resimlerin de hücumuyla birey yaşamında bir takım kriz durumlarıyla karşılaşabilir ve önceki sahip olunan resim söz konusu krizin ürettiği olgulara tatmin edici cevaplar veremeyebilir. Muhalif resim bireye ve topluma, olay ve olgulara farklı bir yaklaşım ve yorumlama tarzı tesis eder. Bu süreç neticesinde eğer bireyde mevcut dini resim aşınmış, kaybedilmiş ya da şüphecilik meydana gelmişse, bireyin yaşamında hâkim olan resim, rakip resimler-dünya görüşleri tarafından mağlup edilmiştir. Bu ise Tanrı'nın ve dini kavramların ontolojik statülerindeki değişime işaret eder. Kişi yeni bir dünya resmine, öncekinden daha gerçek ve doğru olduğu için değil (Kuhn'un da açıklamalarına paralel olarak) kendi yaşamını ve pratiklerini daha iyi açıklayabildiği ve yine kendi yaşamını yönlendirebilecek daha çok unsuru barındırdığı için intikal etmiştir. Böylece eski resmin ve dil oyununun barındırdığı birtakım kavramlar da bireyde ki anlamını kaybeder. Örneğin dini inancını kaybetmiş birini ele aldığımızda, "rakip resim onun bağlılığını kazandığı için dini resim kişinin hayatındaki mevcut yerini yitirmiştir. Erişilen rakip seküler bir resimden dolayı, kıyamet günü resmi kişinin hayatındaki yerini yitirmiştir."⁴⁹ Dolayısıyla Phillips'in Wittgensteinci din dili analizinin iki temel niteliğini belirlemiş olduk. Bunlar; dini inancın olgusal temeli ve dünya resmi. Bu iki temel nitelik şu varsayımı ihtiva eder; Tanrı'nın ontolojik mevcudiyetini tesis edebilecek Arşimetçi-nötr bir bakış açısına sahip değiliz. Tanrı'nın varlığı, dünya resmine ve onun mümkün kıldığı olgusal temele bağımlıdır.

Fakat yukarıdaki yaklaşım birtakım problemleri barındırmaktadır. Buna göre eğer Tanrı'nın mevcudiyeti yalnızca din dili oyunundaki pratiklere bağımlıysa, dini inancın

⁴⁸ Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: The University of Chicago Press, 1970, s. 112.

⁴⁹ Phillips, *Wittgenstein And Religion*, s.126.

özünde doğru olup olmadığının hiçbir değeri yoktur. Phillips'in görüşünün problemleri yönlerini açığa çıkartabilmek adına, Platon'un soylu yalan diye tanımladığı metaller efsanesini burada zikretmek de yarar vardır. Platon'un *Devlet* kitabında Sokrates ile Glaukon arasında şu konuşmalar geçer:

– “Bu toplumun birer parçası olan sizler, diyeceğim, birbirinizin kardeşisiniz. Ama, sizi yaratan Tanrı, aranızdan önder olarak yarattıklarının mayasına altın katmıştır. Onlar bunun için baş tacı olurlar. Yardımcı olarak yarattıklarının mayasına gümüş, çiftçiler ve öbür işçilerin mayasına da demir ve tunç katmıştır. [...] Bunun için Tanrı, her şeyden önce önderlere, doğan çocuklara iyi bekçilik etmelerini, içlerine bu madenlerden hangilerinin katılmış olduğunu dikkatle araştırmalarını buyurmuştur. Kendi çocukları tunçla, ya da demirle katışık doğmuşlarsa hiç acımayıp, hamurlarına uygun işlere koyacak onları; çiftçi, ya da işçi yapacak. Çiftçi ve işçi çocukları arasında mayaları altın ve gümüşle katışık doğanlar olursa, onları gözetecek, kimini önderliğe kimini bekçiliğe yükseltecek; çünkü mayasında demir, ya da tunç katışık olanların önderlik edeceği gün şehrin yok olacağını Tanrı buyurmuştur.” Şimdi, sen yurttaşları bu masala inandırmanın bir yolunu bulabilir misin, onu söyle! - Kendilerini nasıl inandırırız bilmem, ama oğullarını, torunlarını inandırmanın bir yolu bulunabilir. - Ne demek istediğini anlıyorum, ama bu kadarı bile onların devlete de, birbirlerine de daha yakından bağlanmalarını sağlar. Biz masalımızı söyleyip, yayılmasını kendi kaderine bırakalım.⁵⁰

Burada açıkça devletin devamlılığının sağlanması ve oligarşideki seçkinlerin konumlarını muhafaza edebilmeleri için yaratılış masalı uydurulmuştur. Bir an için böylesi bir devletin tarih sahnesinde gerçekten kurulmuş olduğunu hayal edelim. Toplumun alt kademesinde yer alan ve bu yüzden maddi anlamda zorluk çeken üretici kesiminin ayaklanmasını engellemek için devlet tarafından böylesi bir yalan icat edildiğini varsayalım. Hatta bazı araştırmacılar, Hindistan'daki kast sisteminin böylesi bir yalan sonucunda ortaya çıktığını iddia eder.

Pek çok araştırmacı Hindu kast sisteminin, Indo-Aryan halkları üç bin yıl önce Hint topraklarını işgal edip, yerel halkı boyunduruğuna aldığı anda ortaya çıktığını iddia ederler. İşgalciler katmanlı bir toplum oluşturarak, bu üst konumlarını ele geçirdiklerinden (rahipler ve savaşçılar), yerlilere de kölelik ve hizmetkârlık kalmıştı. Sayıca az olduklarından ayrıcalıklı konumlarını ve kendilerine özgü kimliklerini kaybetmekten korkuyorlardı. Bu tehlikeyi ortadan kaldırmak ve ötelemek için de nüfusu kastlara bölerek, her birinin farklı bir meslekle uğraşmasını ve toplumda farklı bir rol oynamasını sağladılar. Tüm kastların yasal statüleri, ayrıcalıkları ve görevleri vardı. [...] Bu ayrımlar sadece yasal değildi, zamanla dinsel mitolojinin ve ibadetin içkin parçası hâline geldi.⁵¹

Varsayalım ki Hindu dini inancının, aslında toplumsal düzeni ile tepedekilerin zenginliklerini ve konumlarını muhafaza etmek için üretildiği tarihsel kanıtlarla ispat edildi. Ya da Platon'un ortaya koyduğu ilkelerce tesis edilmiş bir devletin halka dayatmış olduğu metaller efsanesi, halk tarafından benimsendi ve belli bir zaman sonra bir

⁵⁰ Platon, *Devlet*, s.111.

⁵¹ Tuvol N. Harari, *Hayvanlardan Tanrılara Sapiens*, çev. Ertuğrul Genç, İstanbul: Kolektif Kitap, 2015, s.144.

din olarak kabul edildi. Yüzyıllar sonra da Wittgenstein ve Phillips'in ortaya koyduğu ilkeler etrafında, bir filozofun bu dinlerin işlevsel tahliline giriştiğini ve bu dinlerin ortaya nasıl çıktığını bildiğini varsayalım. Söz konusu dinin ortaya çıkış şartlarını bilmesine rağmen felsefenin hüküm vermeme sadece tasvir etme ilkesine dayanarak, bu dinlerin yanlış ve hatalı olduğuna kanaat getiremeyecektir. Dahası eğer halk, bu dini resimlere sahip ve dolayısıyla pratik yaşamlarında da bu dini resimler etkili bir rol oynuyorsa, Wittgensteinci din felsefesinin yapması gereken şey, bu dini inançları doğru kabul etmektir.

Dolayısıyla işlevselci analizcilere şöyle bir soru sorulabilir: Kendi çağının eleştirilerini, maddi çıkarlarını, siyasi birtakım beklentilerini karşılamak amacıyla din ve siyaset adamlarının yeni dini resimler yaratmaları, yani bazı dini inançların insan eliyle oluşturulmuş olmaları anlamsız bir dini inanca işaret etmez mi? Bu soruya Phillips açısından cevap vermek zor gibi görünmektedir. Anladığımız kadarıyla işlevselci din dili perspektifinden, maksatlı bir biçimde insanlar tarafından üretilmiş herhangi bir dini inanç ilkesi ya da iddia, eğer inananlar üzerinde tayin edici, güçlü bir etkiye sahipse ve kültürel anlamda da devamlı bir niteliğe haiz ise, bu dini inancın hakikat olmadığı, sadece belki de zamanında belirli bir zümre ya da topluluğun çıkarları doğrultusunda üretilmiş olabileceği söylenemez. Dolayısıyla işlevselci yaklaşım, hangi dini inancın gerçek hangi dini inancın ise sahte olduğunu belirlememiz noktasında bize engel olur.

KAYNAKLAR

- Bryne, Peter; *God and Realism*. New York: Routledge, 2017.
- Çağlayan, Harun; "Rasyonalizm Bağlamında Dilbilim ve Din Dili İlişkisi." *Ekev Akademi Dergisi* 18, s.58 (2014): 41-58.
- Dennet, Daniel C.; *Breaking The Spell: Religion as a Natural Phenomena*, Amerika Birleşik Devletleri: Penguin Books, 2006.
- Flew, Antony; "Can a Man Witness His Own Funeral?" *The Hibbert Journal*, (1956)
- Gazzali, Ebû Hamid; *İtikad'da Orta Yol*. Çeviren Kemal Işık. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971.
- Harari, Tuvol N. *Hayvandan Tanrılara Sapiens*. Çeviren Ertuğrul Genç. İstanbul: Kolektif Kitap, 2015.
- Kant, Immanuel. *Pratik Aklın Eleştirisi*. Çeviren Ülker Gökberk, Füsün Akatlı. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999.
- Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: The University of Chicago Press, 1970.
- McGraw, Clare; "The Realism / Anti-Realism Debate in Religion." *Philosophy Compass* 3, s. 1 (2008): 254-272.
- Öktem, Ülker; "John Locke ve George Berkeley'in Kesin Bilgi Anlayışı." *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih - Coğrafya Fakültesi Dergisi* 43, s. 2 (2003): 133-149.
- Panova, Elena; "Wittgenstein'in Felsefi Metamorfozu." Çeviren Fikret Osman, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15, s. 2 (2006): 383-413.
- Phillips, Dewi Z.; *Wittgenstein And Religion*. Londra: Macmillan Press, 1993.
- ; *Faith After Foundationalism*. Londra ve New York: Routledge, 1988.
- ; *Belief, Change And Forms of Life*. Londra: MacmillanPress, 1986.

- ; *Death And Immortality*. Londra: MacmillanPress, 1970.
- ; *Concept of Prayer*. Londra: Routledge&Kegan Paul, 1965.
- Platon; *Devlet*. Çeviren Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.
- Rhees, Rush; *Studies in Ethics and The Philosophy of Religion*. Londra ve New York: Routledge, 1969.
- Trigg, Roger; “Dini Gerçekçiliğin Müdafaası.” *Din Felsefesi Seçme Metinler*, Çeviren Rahim Acar, ed. Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, İstanbul: Küre Yayınları (2013): 44-51.
- Yıldırım, Ali; “Çağdaş İngiliz Felsefesinde Din Dilinin Fonksiyonel Analizi.” *İnsan ve Toplum bilimleri Araştırmaları Dergisi 1*, s. 2 (2012): 320-344.
- Wittgenstein, Ludwig; *Tractatus Logico-Philosophicus*. Çeviren Oruç Aruoba. İstanbul: Metis Yayınları, 2013.
- ; *Zettel*. Çeviren G. E. M. Anscombe. California: University of California Press, 2007.
- ; *Felsefi Soruşturmalar*. Çeviren Deniz Kanıt. İstanbul: Totem Yayıncılık, 2006.
- ; *Culture And Value*. Çeviren Peter Winch. Chicago: The University of Chicago Press, 1980.
- ; *Lectures & Conversation on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Çeviren Cyril Barrett. California: University of California Press, 1967.

HOCAYA VEFA
OBITUARY

PROF. DR. A. GÜLNIHAL KÜKEN
Eğitimin Felsefesine Adanmış Bir Yaşam

Güncel Önkal*

Felsefe Profesörü, Akademisyen, Felsefe Tarihçisi, Araştırmacı Gülnihal Küken hocamız 30 Haziran 2020 tarihinde aramızdan ayrıldı. 16 Eylül 1950’de İstanbul’da doğmuş ilk ve ortaöğreniminden sonra ailesiyle birlikte kaldığı Almanya’da dil kurslarına devam etmiş; İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Klasik Filoloji Bölümü’nü bitirdikten sonra aynı yıl Felsefe Bölümü’nde Türk-İslâm Düşüncesi Tarihi Anabilim Dalında araştırma görevlisi olarak akademik hayatına başlamıştır. 2006 yılı sonrasında ise İstanbul Üniversitesi Hasan Ali Yücel Eğitim Fakültesi’nde çalışmalarını sürdürmüştür. Yüksek Lisans tezi “Türk-İslâm Filozoflarında Duyular ve Akıl Arasındaki İlişkiler” başlığını taşır (1987). Doktora tezi ise “İbn Rüşt ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması” başlığı ile tamamlanmış (1994) ve de ayrıca sonrasında *Doğu-Batı Felsefi Etkileşiminde İbn Rüşt ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması* adıyla kitap olarak da yayımlanmıştır.¹ Hocamızın *Felsefede Eğitim* (1996), *Gazzâlî ve Pascal’de Şüphelilikten Sezgiciliğe* (1997), *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi Problemi* (1997), *Ortaçağ’da Eğitim Felsefesi* (2001), *İlkçağ’da Eğitim Felsefesi* (2003), *Yeni ve Yakın Çağda Eğitim Felsefesi* (2006) başlıklı kitapları ile Uluğ Nutku hocayla birlikte oluşturduğu *Farabi Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi* (2001) başlıklı çeviri eseri de mevcuttur. Küken’in kitaplarının yanı sıra çeşitli dergilerde yayımlanmış makaleleri ve tebliğlerine baktığımızda ise birkaç eksende çalışmalar yaptığını görürüz: “Kadın filozoflar”, “kadın üzerine düşüncelerin İslâm dünyasındaki serüveni, gelişimi ve değişimi” ilk eksenini oluşturur. Özellikle *Iqbal* ve *Korea Journal of Islamic Culture* adlı uluslararası dergilerde 2000’li yıllar sonrasında hocanın düzenli olarak bu konulara Mevlâna, İkbâl, İbn Sina gibi isimlerin eşliğinde düşünerek yer verdiğini görüyoruz. İkinci eksen olarak “değerler”, “çalışma ahlakı”, “insan doğasının unutulmuşu” üzerine daha çok sempozyum tebliğleri ve ulusal yayınlarda çalışmalarını

* Prof. Dr., Maltepe Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Felsefe Bölümü. e-mail: gunce-
lonkal@maltepe.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-3302-6691. Yazı Türü: Vefayat.

¹ Gülnihal Küken, *İbn Rüşt ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması*, İstanbul: Alfa, 1996.

paylaştığını görürüz. “Bilim etiği”, “eğitim düşüncesi” ve “karşılaştırmalı çalışmalar” ise hocanın hemen hemen tüm akademik hayatında yaygın ve yoğun biçimde içerisinde tartışmalarını sürdürdüğü ana eksen olarak karşımıza çıkmaktadır.

Gülnihal Küken’in çalışmalarını bir bütün olarak değerlendirdiğimizde ise onun felsefe tarihini aynı zamanda bir kültür ve eğitim tarihi olarak da gördüğünü, felsefe tarihi içerisinde problemlerin seyir ve gelişiminin farklı kültür odaklarında ve dillerde oluşturduğu yansımaların, kesişimlerin izlerini sürdürdüğünü rahatlıkla tespit edebiliriz. Bu genel yöntemi benimsedikten sonra karşılaştığı her türlü yeni isimde, düşünce ve kavramsallaştırma örneğinde de büyük bir merak, öğrenme hevesi, dil ve düşünce dizgesi dedektifliği yaptığını söyleyebiliriz. Dahası Gülnihal Hoca, bu iz sürücülüğünü oldukça neşeyle, sabırla ve titizlikle, çağımızın modern çalışma zamanı baskısına karşı durarak; sakinlikle, huzurla yapmaktaydı. Küken’in hemen hemen tüm eserlerinde, felsefe-dil ve düşünce dünyasındaki karşılaşmaların ve etkileşimlerin kültürlerarası boyutta, evrensel insan düşüncesi manasında buluşturulduğunu görmek mümkündür. Öyle ki kendisinin çalıştığı coğrafyanın dışında yer alan bir filozof olarak Henry David Thoreau’nun doğa felsefesini irdelediğimiz yüksek lisans tez çalışmam esnasında da felsefede “sentez”i yakalamanın yaratıcı bir örneğine şahit olmuştum. Thoreau’nun bir yanıyla Bhagavad Gita, diğer yandan transendentalizm öğeleri içeren felsefi nosyonunu Pascal, Rousseau, İbn Arabi gibi isimlerle karşılaştırmalı ilgisini kurma vizyonu, hocamızın felsefe-medeniyet çizgisini okumadaki hünerini yansıtmaktadır.

Felsefe tarihinin insanlık tarihinin doğal bir parçası olarak düşünülmesinin bir başlangıç ve de aynı zamanda bu çalışmaların varacağı bir doğal sonuç olduğu vurgusu Küken’in *Felsefe Açısından Eğitim* adlı kitabının “Önsöz”ünde yer alır.² Dahası bu doğal eşgüdümün insanlık tarihindeki yansımaları eğitim tarihi içerisinde bulur ve düşünme ile eğitimin aynı tarihin içerisinde bütüncül bir kültür tarihi olmak münasebetiyle birlikte yer aldığını vurgular:

İnsanı düşünmeden toplumsal uyumu toplumdan soyutlamak mümkün olmadığına ve her toplum kendi kültür değerleri çerçevesinde de olup giden bir oluşum niteliği taşıdığına göre; ülkemizin doğunun en batısında, batının en doğusunda fakat insanlığın kültürel geçmişinin adeta simetrik bir kesişme noktasında yer aldığını [...] düşündüğümüzde; insanımızı ne eğitimden ne de eğitimin hem kaynağını hem politikasını oluşturan felsefeden yoksun bırakmamalıyız.³

Platon, Russell ve Rousseau’nun eğitim görüşlerinin ele alındığı bu inceleme-eserde, aynı zamanda, “aydın olma bilinci” ve “sorumluluğu”, yarının umutlarını kurma yükünü de sırtlanması gerektiği belirlenmesi ile ortaya çıkarılmıştır. Gülnihal Küken’in çalışmalarında bu anlamıyla, eğitimin aydınlanmacı ve aydınlatıcı idealine vurgu yapılır; ancak, bununla yetinmeyerek, eğitimin, iyi niyetli bilimsel çabaların, düşünsel köklerin açığa çıkartılmasının önemi ağır basacaktır. Bu karşılıklı ilişkiyi Küken, “eğitimin

² Gülnihal Küken, *Felsefe Açısından Eğitim*. İstanbul: Alfa, 1996, s.v.

³ Gülnihal Küken, *Felsefe Açısından Eğitim*, s.vi.

felsefe içindeki konumunu açığa çıkartmak” ve “felsefe merkezinden eğitime bakmak” olarak ifade eder.⁴ Böylelikle Küken’in felsefe açısından eğitim çalışmalarında izini sürdüğü ve haklılandırmaya çalıştığı ilişkiyi daha açık biçimde anlarız. Felsefe ve eğitim görüşleri farklı iki perspektif olarak değil, aynı olgunun iki farklı odak noktasında kaynağını bulmasından oluşmuştur. Dolayısıyla eğitim düşüncesi eğitim bilimcilerin salt olgusal yaklaşımına yönelik tekniğine bırakılmayacak kadar felsefi, felsefi düşünce ise salt felsefi tartışmaların içerisinde sınırlandırılmayacak kadar eğitim tarihine yönelik çıktılara sahiptir. Bu nedenle felsefe-insan-eğitim üçgeninde öncelikle felsefe açısından açıklamak; sonrasında eğitim anlayışlarını yorumlamak ve nihayetinde tutarlılık içerisinde bunları tartışmak gereği vardır.⁵ Bu gerekliliği göstermek bakımından hocamız, bu çalışmada, üç düşünürü ele almadan önce eğitimin toplum ve medeniyetlerdeki biçimlerini tanımlayarak tarihsel-kültürel sürekliliği okuyucunun zihninde canlandırmak için özel bir bölümü oluşturmuştur.

Gülnihal Küken’in “eğitim felsefesi” çalışmalarını bir dizinin üç hacimli kitabında toplayarak yayımladığını ve Türkçe literatüre kazandırdığını görüyoruz. *İlkçağda Eğitim Felsefesi*, *Ortaçağda Eğitim Felsefesi* ve *Yeni ve Yakınçağda Eğitim Felsefesi* başlıklı üç kitaptan oluşan dizgede “eğitim felsefesinin yöntemi felsefenin yöntemidir”⁶ ifadesiyle “felsefenin tarihi aynı zamanda eğitimin tarihidir”⁷ ifadeleri dizgenin tüm kitaplarının önsözlerinde ısrarla tekrarlanarak vurgulanır. Eserlerden *Ortaçağ* çalışması *İlkçağ* çalışmasından önce yazılmış ve yayımlanmıştır. Bu çalışmalara daha yakından bakıldığında, Küken’in öncelikle bir felsefe tarihçisi olarak “üretilmiş eğitim felsefesi tarihi” savına karşı olduğunu, bu nedenle felsefe-bilim temelli ayrıntılı bir çalışmayı yapmayı biliminsanı olarak misyon edindiğini görürsünüz. Küken bu savını ve misyonunu Hilmi Ziya Ülken’den aktardığı şu sözlerle özetlemektedir:

Eğitim felsefesi bütün felsefeler gibi ortak duyunun ve ilmin verilerine dayanacak, fakat onları aşan hür düşünce ile; yani kendi diyalektiği ile gelişecektir... Dar kafalı bilgi adamları felsefenin lüzumsuzluğuna hükmederken nasıl oturdukları dalı kesiyorlarsa, eğitimle ilgili pek çok ihtisas bilgisi arasında gerçek bağı kurmak için zorunlu olan bir eğitim felsefesini inkar ederler de aynı suretle oturdukları dalı kesmektedirler.⁸

Felsefeyi ülkemizde zaman zaman eğitim kurumlarından dışlamak isteyenlerin de aslında “bir tür (!) felsefe yaptıklarını”⁹ belirten Küken, bu çarpık ve tutarsız durumla savaşmanın yolunu felsefe-eğitim ilişkisinin kökenlerini aydınlatmak üzere çalışmak doğrultusunda göstermiştir.

“Çalışmak” olgusu, Küken’in zihin dünyasında endüstri öncesi ve sonrası olmak üzere iki farklı anlama/kategoriye karşılık gelmektedir. Bunlardan birincisi -kendisinin

⁴ Gülnihal Küken, *Felsefe Açısından Eğitim*, s.1.

⁵ Gülnihal Küken, *Felsefe Açısından Eğitim*, s.1-vd.

⁶ Gülnihal Küken, *İlkçağda Eğitim Felsefesi*. İstanbul: Alfa, 2003, s.9.

⁷ Gülnihal Küken, *Ortaçağda Eğitim Felsefesi*. İstanbul: Alfa, 2001, s.xiii.

⁸ Ülken’den akt. Gülnihal Küken, *Ortaçağda Eğitim Felsefesi*, s.xvi.

⁹ Gülnihal Küken, *Felsefe Açısından Eğitim*, s.v.

de uyguladığını düşündüğüm ve somut olarak da yaklaşımında/tavrında gözlemlediğim- “eğlenceli felsefe” çalışmalarıdır. Filozofların asık suratlı ve mutsuz olduğuna dair Montaigne’den günümüze gelen yaygın kanaati tersine çevirircesine; Erasmus’un “hüzünlü filozoflar” deyişini yıkarasına, yaşamı sorgulayan, iyi ve daha mutlu yaşayabilmenin gerekçelerini araştıran insanlara yol göstermenin filozofların görevi olduğunu belirlemek önemlidir, ona göre. Bu görüşün ardında Küken’e göre, insanın bir “küçük tabiat” (*mikrokosmos*) oluşu yatar. Alemde olduğu gibi insanın da hareketi sürekli olmalıdır ve tembellikteki aşırılık, aylıklık, zevk ve eğlence peşinde koşmak, asık suratlı olmak kadar felsefe tarihi boyunca aşağılanmıştır.¹⁰ Eğlenceli felsefe yapabilmenin en yetkin örneklerini ve kapsamlı tanımını natüralist filozofların eserlerinde görüp edinebiliriz. İşte bu noktada Gülnihal Hoca, kendi hayatını da özetlediği bir yargıya ulaşır: Bilgeliliği sevmekle insana sevgi dolu yüreğini açmak arasındaki ilişkiyi kuran, felsefeyi, düşünceyi öğretme tutkusudur.¹¹

Çalışmanın ikinci türden anlamı, endüstri devrimi sonrasında değişen çalışma ahlakına dayalı boyutudur. Bu noktada Küken, meslek olarak çalışmanın ahlak ilkeleri üzerinden toplumla bütünleştiği bir zemine taşındığına dikkati çeker. Kişi artık mesleğinin özünü oluşturan hünelerine adeta bir toplumsal hünere dönüştürmektedir.¹² Bu durumda eğitimin önemi bir kez daha değerlerle bağlantısı bakımından karşımıza çıkacaktır. O halde hangi alanda olursa olsun insanın çalışma faaliyeti bilgi-değer ve hünere bağlantısalılığı içerisinde bir gereklilik ve varoluş biçimi olarak farklı tarihsel yüzlerde ve ilgilerde karşımıza çıkmaktadır.

Prof. Dr. Küken’in yönettiği lisansüstü tez çalışmalarında bütün bu belirlemelerinin izlerini bulabiliriz: “Henry David Thoreau’nun doğal yaşam ve başkaldırı felsefesi”/ Güncel Önkal (2003), “Toplumsal bilincin oluşturulmasında devlet organizasyonu ve demokrasi olgusunun şekillenmesi ve sivil itaatsizlik”/ İntaç Şenaydın (2004), “Felsefe açısından sosyal bilimlerde nitelik ve anlam sorunu tartışması” /Lütfü Şimşek (2007), “Eğitim fakültesi son sınıf öğrencilerinin KPSS merkezi sınavı odaklı gelecek kaygıları ve mesleki beklentileri” / İsmail Özşarı (2008), “John Locke’un görüşleri ışığında gerçekleştirilebilir eğitim anlayışı” / Emrah Bilgiç (2009), “Finlandiya ve Türkiye temel eğitim sistemine karşılaştırmalı bir yaklaşım” / Hatice Uludüz (2016).

Sözün özü, Prof. Dr. Gülnihal Küken, insanlık tarihinin ne felsefeden ne de eğitimden ayrılmayacağı savından hareketle, insanın gelişime açık olduğunu, bilimsel ilerleme ve gelişmenin temelindeki düşüncenin ortaya çıkarılmasında felsefesiz ve eğitimsiz bir toplumsallığın söz konusu olamayacağı belirlemesini çalışmalarında benimsemiştir. Evreni anlamak ve evreni açıklamak kadar evreni yorumlamak, in-

¹⁰ Gülnihal Küken, “Eğlenceli Felsefe”, *Cogito*, sayı:12, İstanbul:YKY, 1997, s.94-95.

¹¹ Gülnihal Küken, “Eğlenceli Felsefe”, s.106.

¹² Gülnihal Küken, “Endüstri Devrimi Öncesinde Çalışma Ahlakı ve Endüstri Devrimi”, *Felsefe Dünyası*, Sayı:23, 1997, s.188.

san olmanın bu kültür dünyası içerisinde, birer küçük tabiat olarak bizlerin erdem yolculuğu ile eşzamanlı gerçekleştiğini çalışmalarında vurgulamıştır. Kaynağı, nedenleri, kökleri açığa kavuşturulmamış bir bilme faaliyetinin olgusal dünyayı açığa kavuşturamayacağından hareketle, bu aydınlatma girişimini eserlerinde filozofların düşünce ve kavramsallaştırma dünyalarında karşılaştırmaları gerçekleştirerek yerine getirmiştir. Onun kuşkusuz öğrencilerine kazandırdığı en temeldeki bakış, dünyanın tek dil, tek düşünce, tek medeniyet fikrinden ibaret olmadığıdır. Küken, çalışmaları sonucunda felsefe-insan-eğitim ilişkisinde, ortada/merkezde/odakta yer alan insanın, tamamlanmışlığını değil, tersine her bir anlama faaliyetinde felsefeyi sevdirek, bu ilişkileri “eğlenceli” bir biçimde aktararak insanın gelişimsel düşünce tarihine hizmet etme gereğini dile getirmiştir. Dahası, bu niyetini ders verme, tez yönetme, öğrenci yetiştirme ve yönlendirme faaliyetlerinde güler yüzü, özverili ve sabırlı yaklaşımıyla da toplum ve bilim camiası nezdinde örneklemiştir. Hocamızın ruhu şad olsun; onun alana verdiği emeğin sonuçlarının yayılarak çoğalması ve Türkiye’de bu alanda yapılacak çalışmalara kaynak oluşturması kuşkusuz felsefe ve eğitim felsefesi çalışmalarının çok yönlü düşünülmesine de katkı sunacak, anısını canlı tutacaktır.

KAYNAKLAR

- Küken, Gülnihal. *Felsefe Açısından Eğitim*. İstanbul: Alfa, 1996.
—; *İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması*, İstanbul: Alfa. 1996.
—; “Eğlenceli Felsefe”, *Cogito*, sayı: 12, İstanbul: YKY, 1997.
—; “Endüstri Devrimi Öncesinde Çalışma Ahlakı ve Endüstri Devrimi”, *Felsefe Dünyası*, Sayı: 23, ss. 187-199. 1997.
—; *Ortaçağda Eğitim Felsefesi*. İstanbul: Alfa, 2001.
—; *İlkçağda Eğitim Felsefesi*. İstanbul: Alfa, 2003.

KİTABİYAT
BOOK REVIEW

KİMLİK, TANINMA MÜCADELESİ VE ŞARKİYATÇILIK: EDWARD SAİD’İN İZİNDE

Tuğba Ekinci*

Fırat Mollaer, *Kimlik, Tanınma Mücadelesi ve Şarkiyatçılık: Edward Said’in İzinde*, İstanbul: Metis Yayınları, 2019, 355 s.

Marksist politikanın ırk ve cinsiyet gibi farklı hiyerarşik modellemeleri bölüşüm sorununun gölgesinde bırakması sebebiyle, bölüşüm tartışmalarına ek olarak Hegelci “tanınma”nın karşılaşmaları ve farkları göz önünde bulundurmak için yeniden düşünülmesi eleştirel bir çıkış sunabilir. Çünkü Hegelci tanınma liberal evrensel onur politikalarına yönelik eleştirilerde “yanlış” ve “eksik tanıma” bağlamında sorunsallaştırılmıştır. Hegelci diyalektik tümleşme anlatısı özdeşlik/farklılık gerilimine başlangıç sağlasa da ötekiliği Aynı’nın başatlığında politik hakların dışına sürerek tarihsizleştirmektedir. Dolayısıyla Hegelci diyalektik dünya-tarihi anlatısı ve liberal evrenselciliğin sınırlılıklarından söz edilebilir. Uludağ Üniversitesi siyaset ve sosyal bilimler anabilim dalında öğretim üyesi Fırat Mollaer, 2019 yılında Metis yayınlarından çıkan ve doktora tezine dayanan *Kimlik, Tanınma Mücadelesi ve Şarkiyatçılık* adlı eserinde tanınma sorunlarını, eleştirel bir çoğulculuk perspektifinden ve kimlik gibi netameli bir meseleyi somut/politik örneklerle irdeleme cesareti göstererek “fark”ı fiili açıdan kapsayacak bir politik tasarı inşa etmeye girişmektedir. Yazar, Hegelci mirası sömürge ilişkilerine tercüme eden ve bir farklılık politikası için temel yapıtaşları oluşturan Frantz Fanon ve özelde Edward Said’in izinde tanınma imkânlarını, bu söylemlerden gerilimli bir ahenk kurarak ilerlemektedir. Said’in müzik alanından devraldığı “bir arada bulunan farklılık veya zıtlıklar” anlamıyla “kontrapuntal” bu ahengin alegorisi olarak oldukça kullanışlıdır.

Kimlik sorunundan yerlilik ve muhafazakârlık biçimlerinin eleştirisine, buradan postkolonyal meselelere tikel-evrensel açıdan bağlantılı eserler ortaya koyan Mollaer, akademik uzman profesyonelizmin aksine “amatör” bir etik-politik konumlanış

* Doktora öğrencisi, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü. e-mail: ekincitugba1@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0003-0980-4614. Yazı Türü: Kitap Eleştirisi.

sergilemekte; Said'in dünya ve metin arasında kurduğu ilişkiselliğe benzer biçimde akademik eklerini entelektüel sorumluluğa dönüştürmektedir. Mollaer, kimliğin imkân ve sınırlarını düşündüğü *Kimlik, Tanınma Mücadelesi ve Şarkiyatçılık* eserini dört bölüm halinde kurarken; birinci bölümü kimliğin kuramsal çerçevesini kimlikçiliğe mesafeli şekilde irdelleyerek açmaktadır. İkinci bölümde kimlik meselesinin tanınma tartışmalarına ve sömürge alanına tercüme edildiği bir dizi teorik tartışmayı çözümlemekte, üçüncü bölümde tam olarak dahil olduğu Said'in dünyasına dair temel izleklerden söz etmektedir. Son bölümde ise Said düşüncesini açıklamayı sürdürürken Saidci ilkelerin çıkarılabileceği “dünya”, “tarih”, “irade”, “başlangıç” ve “sürgün kozmopolitizmi” gibi temel eleştirel tutumları alegorik başlangıç noktası yapmayı denemektedir. Kitap, farklılık politikası arayışında kimlik meselesi ve sosyal adalet sorununu birlikte düşünmenin imkânına yoğunlaşmaktadır.

Mollaer'in özdeşliği felsefi ve mantıksal, kimliği sosyopolitik anlamıyla düşünerek yaptığı analitik ayırım kullanışlıdır.¹ Bu sayede henüz tanımsal düzeyde kimliksel özdeşliğin sabitliği yumuşamakta, eleştirel yorumlara imkân vermektedir. Yazarın, eserini eleştirel çokkültürlülük çalışmalarına bir katkı olarak düşünürken, kimlikçi düşünce ve kimliksizleştirme anlayışına karşı eleştirel bir tutumla hareket etmesi eserin ayırıcı vasıflarındandır. Said'in burjuva sekülerliğine mesafelenen fakat problemleri “dünyada” takip etmeyi ifade eden “seküler eleştiri” anlayışı dünyasal dönüşüm süreçlerini takip etme imkânı tanımasından ötürü eser açısından önem taşır.² Birinci bölümde, sadece belli tikelliklerin evrenselliği ifade ettiği bir küresel tanınma sahnesinin ötesine geçilip geçilemeyeceği sorgulanmaktadır.³ Eserin, başkalık konumuna düşen öznellikleri hesaba katan bir özdeşlik eleştirisi olarak biçimlendiği söylenebilir. Hegelci temaya Said'in eklediği bağlamda ise evrenselin sesinin tikeli massetmek yerine onunla geçişli bir birliktelik sergilediği gerilimli bir ahenk söz konusudur. Dolayısıyla eserde “karşılıklı” geçirimler ve temas, kimlik sorununun merkezinde düşünülmektedir. Alt başlıklı görüleceği şekilde Saidci ilkeleri birer kriter olarak bu çalışmada görebilmekteyiz.

Kimliğin 1960'larda “yeni bir insan ihtiyacı” şeklinde kazandığı sosyopolitik içerik bölüşüm politikalarıyla bağlantılı olarak tanınma sorunu ve kimliği siyaset kuramlarının merkezine taşıyacaktır. Bu çerçeveyi eserin ikinci bölümünde tartışan Mollaer; Charles Taylor, Nancy Fraser ve Axel Honneth gibi kimlik meselesini Hegel'in tanınma temasının ötesinde işleyerek bölüşüm-tanınma sorunsalına katılan teorisyenleri ve fikirlerindeki ayrımları açılar. Arendt, Sartre gibi filozoflarla da diyaloga girerek kimlik sorununun politik/fiili sıcaklığına daha fazla teori katırmakta; bununla âdeta konunun karmaşık/zorlu mahiyetine dikkat çekmektedir. Mollaer'in devraldığı şekilde sömürge söylemini içeren özdeşlik eleştirilerinin en önemli husûsiyetlerinden biri,

¹ Mollaer, *Kimlik, Tanınma Mücadelesi ve Şarkiyatçılık*, s. 45.

² Mollaer, *Kimlik, Tanınma Mücadelesi ve Şarkiyatçılık*, s. 15.

³ Mollaer, *Kimlik, Tanınma Mücadelesi ve Şarkiyatçılık*, s. 39.

her kimlik grubunun kendi kimliğinin yüceliğine çekildiği “çifte narsizm”e mesafeli yaklaşma bilincidir. Kimliksel kökenin takibi olarak “ne olduğumuz”un değil, tarihsel etkilerle beraber “bize ne olduğu”nun peşinde kurumsal ve kuramsal başlangıçlar öneren Fanon ve Said, kimliklerin bir yönüyle inşa olmasının yanında, bu inşaların eşitsiz ilişkilerle kurulmasının sorunsal teşkil ettiğini düşünür.⁴

Yazara göre bir özdeşlik meselesi olarak kimliğin durumu yerine, kimliklerin “farklılıkla birlikte nasıl oluştuğu” sorunu ve söz konusu dinamik sürecin takibi öne çıkmalıdır. Bu doğrultuda Saidci “başlangıçlar” fikri, kimlikçi düşünceye baştan mesafe alırken, dünyevilik ve tarihsellik bağlamında kimliğe ne olacağını okumaya devam etmeye yarar. Burada özcü tutum sorunsallaştırılırken; Saidci ilhamla ilerleyen Mollaer’e göre anti-özcü bir kimliksiz stratejinin baskı gören kimliklerin “tanınma” sorunlarını göz ardı edeceği hesaplanır.⁵ Bu nedenle yazarın Arif Dirlik’ten aktardığı, kimliğin bir baskı aracı olmakla birlikte bir kurtuluş pratiği rolü de üstlenebileceği vurgusu dikkate değer. Dolayısıyla evrensel onur mücadelesinin yanı sıra bir “farklılık politikası” tesis etme gerekliliği olarak özetlenebilecek yaklaşım, bu çalışmanın temel tezlerinden biridir. Evrensellik alanını terk etmeyen bir duruş için Fanon ve Said’in bu konumları sahiplenmesi, yazarın söz konusu birlikten söz etmesini teorik açıdan kolaylaştırmaktadır. Said düşüncesi, kimlik meselesinin hem söylemsel hem de gerçek olabileceği, hümanizm ve anti-hümanizm arasında geçişlilikler gösterir. Kimliğin hem içinde hem dışında bir konum(suzluk) söz konusudur. Bu noktada devreye bir tür mesafe bilincini ifade eden “ironi” girmektedir. Yalnızca ironide “kontrapuntal” bir birlik söz konusu olabilir; o halde kimlikler konusunda kendiliğinden bütünlük yoktur. Dolayısıyla kimlikçi düşünce ile kimliksiz-soyut düşünceye karşı Saidci “ironi”nin kullanışlılığından söz edilebilir.⁶ Kimlik, farklılıkla birlikte işler ve yazara göre bu, kimliklerin kırılabilirliğine, “eşdeğerlilik”le ilişkisellikler kurabileceğine delâlet eder. Kimliklerin dinamik ve akışkan oluşu ise, bir “ortak duyunun yaratılması” ile kimlik yarılmasından gelen yarayı sağaltabilir.⁷ Bağlantı kurmanın imkânlarından söz etmek birlik düşüncesini farkla birlikte ve dinamik düşünmeye alan açar.

Üçüncü bölümde yazar, Said’in kimliksel bağlılıklarıyla ironi ve sürgünlüğün üslûbuna etki etmesi arasındaki irtibattan yola çıkarak, Said’in deneyimiyle tanınma sorunlarını birlikte düşünmektedir. Bu açıdan hem kimlikçi “yaralı bilinç” hem de kimliksel sorunları berhava etmeye yarayan evrensel haklar söylemi ve soyut eşitlik garantisi sorunsallaştırılır. Tikelci çıkarların dünyevi bağlılıklarından dolayı Said’in çözümleme olarak dünyevi eleştirisinin eserdeki kimlik ve fark tartışmalarına eklenmesi, yazar açısından anlamlı bir entelektüel konumlanıştır. Yazarın yer yer vurguladığı şekilde, kimlik sorununun çözümünden, Hegelci diyalektiğin varacağını düşündüğü

⁴ Mollaer, *Kimlik, Tanınma Mücadelesi ve Şarkiyatçılık*, s. 168.

⁵ Mollaer, *Kimlik, Tanınma Mücadelesi ve Şarkiyatçılık*, s. 28 ve 37.

⁶ Mollaer, *Kimlik, Tanınma Mücadelesi ve Şarkiyatçılık*, s. 30 ve 35.

⁷ Mollaer, *Kimlik, Tanınma Mücadelesi ve Şarkiyatçılık*, s. 96.

tam bir durulma ve sükûn hâli beklemek hata olacaktır. Bu bağlamda Mollaer'in sürdürdüğü bir konum olarak "tanınma"nın daimiliği ihtar eden "mücadele" ile birlikte düşünülmesi dinamik başlangıçlara dayanır. Said'de postmodern biçimde kimlik bütünü inkâr ve ihmâl edilmek yerine kimlikçi deneyimlerin ötesine geçme amacıyla yeniden düşünülmektedir. Mollaer'in takip ettiği şekilde; Hegelci tümleşme anlatısına karşı öznel deneyimlere bakan Adorno'dan ilhamla Said de, kimlik sorununu "fark"la birlikte okumuş; bu meseleyi "seküler eleştiri" ve "kontrapuntal okuma" gibi stratejilerle dünyada sınanıp takip edilebilir eleştiri alanına çekmiştir.⁸

Kimliksizlik ve kimlikçi bencillik arasında, kimliği tarihsel nedenlerle fenomenolojik-yorumbilgisi dahilinde düşünen Said'in, varoluşçu atılmışlığın ötesinde fiziksel sürgünlüğün politik etkisiyle kimliksel ayrışmaları "dünyada" karşılıklarıyla irdelemesi, fiili bir arayışa girişen Mollaer tarafından önemsenmektedir. Dolayısıyla Said'in kimliksel geçişsizliği ironi ile yumuşatması sonucu kimlik konusunda daha "zayıf ontoloji" ile hareket etme şansı doğmaktadır.⁹ Şarkiyatçı düşüncenin taraflar arasında ontolojik ve epistemolojik farka dayalı söylemsel inşası, farklılık politikası arayışının ontolojik ve epistemolojik bloklara dönüşen ayrımlara ironik bir mesafe almasını gerektirmiştir.

Saidci *Başlangıçlar*'ın amacı, "tarihsiz dilin ve dilsiz tarihin verdiği muhafazakâr emniyet hissinden kaçınmak" olarak ifade edildiğinde¹⁰ sürgün figürü, bir anlamda da-ima başlangıç ve hamle yapmak zorunda olduğundan, belki nispeten verili ve huzurlu olanı kaybetmenin kefareti olsun diye kaygılı da olsa yapılandırma ve üstesinden gelme cesaretine sahip olmaktadır. Bu bağlamda yazara göre insani bir çaba olarak "başlangıç" sürgün oluşu açıklar. Burada kimliğin kökenselliği yerine politik müdahale ve direnişe "başlangıç yapma niyeti" söz konusudur. Kökene gönderme yapan özcü argümanlar anti-özcü pozisyonları çağırırken, Said her ikisini de tarih-dışı bularak aşmaktadır.¹¹ Çünkü kimlik düşünülürken de eyleme konu olurken de insani bir yapıp etmeyi ifade eder. Kimliğin söz konusu kültürel kuruluşu, Saidci "seküler eleştiri"yi başlangıç düşüncesine bağlamaktadır. Burada seküler eleştirelilik, Said'in öznelliği açısından lâdînî bir tutumu içerse de, sekülerliğin oldukça tepeden kavrandığı Türkiyeli arka alan düşünüldüğünde söz konusu kavramın –Said'in düştüğü şerhlerle birlikte– eleştiri ve eylemin dünyadalığı şeklinde kavranması gerekir.

"Hem (...) hem de" kavrayışının eser boyunca politik bir kesinsizlik alanı olarak belirlenmesi, gerçekliğin karmaşıklığını ikircikli bir yorum diliyle anlamaya yönelerek radikal bir alternatif geliştirmiş olur. Yazarın Saidci kavramları; kimliği düşünmek için alegoriler olarak kullandığı dördüncü bölümde bu yorumlama faaliyetini Said örneğiyle

⁸ Mollaer, *Kimlik, Tanınma Mücadelesi ve Şarkiyatçılık*, s. 142.

⁹ Mollaer, *Kimlik, Tanınma Mücadelesi ve Şarkiyatçılık*, s. 148 ve 164.

¹⁰ Mollaer, *Kimlik, Tanınma Mücadelesi ve Şarkiyatçılık*, s. 179.

¹¹ Mollaer, *Kimlik, Tanınma Mücadelesi ve Şarkiyatçılık*, s. 166.

“sürgün kozmopolitizmi” olarak nitelemesi sürgün olmanın içerdiği “melez” ikirciği ifade eder.¹² Ayrıca yazarın somutluk ve bağlamsallığı esas alması itibarıyla Saidci konumlanışı “fiilen var olan bir kozmopolitizm” olarak örneğin Kantçı modelden ayırt etmesi, kuramsal çabaya ilave olarak reel bir arayışı imlemektedir. “Kontrapuntal okuma” ve bir politik alegori olarak “başlangıçlar” fikri kimlik sorununun fark’la birlikte okunmasında işlevseldir. Said’in; “dünya”, “irade” ve “tarih”i dikkate almasıyla sürgün bilince erişmesi ilişkilendirilirken “karmaşık eleştirel tutum”lar benimsemesi sürgünlük hâlinin teorisinde de sürmesinde etkili olmuştur. Dolayısıyla yerelden evrensele ulaşan ilerlemeci bir model yerine daima yeniden uzlaşısı mümkün olan tikel-evrenseller somutluk şartını sağlarken, yazara göre Said’in bunu imler şekilde kendi yerel deneyimlerinden de beslenen dünyevi okumaları, kimliğe ve ötekiye dair kültürel ve politik ilkelere dönüşme imkânını içerir.¹³ Mollaer’in bu çalışması, Said’in bağlamından çıkarsadığı evrensel ilkeleri kültürcülük eleştirisini de içeren bir çok-kültürlülük arayışına yöneltmekle, Saidci ilkeleri verimli bir üstesinden gelme çabası olarak yorumlamaktadır.

Sonuç olarak Mollaer’in temel önerilerinden biri, kimliğin katıksız bir tamlık olarak değil, ancak birbirini ön-gerektiren kimlik/farklılık olarak dinamik düşünülmesi şeklindedir.¹⁴ *Kimlik, Tanınma Mücadelesi ve Şarkiyatçılık* adlı eserinde Mollaer, Saidci entelektüel konumlanışın kimlikçiliğin üstesinden gelmeyi deneyen tikel ve evrensel geçişliliğe dayalı inşasını, örneğin Hrant Dink olayını dile getirerek bağlamsallaştırmış; esnek ve sınanabilir bir farklılık politikasının imkânlarına yoğunlaşmıştır. Said’in ontolojik ve epistemolojik ikicilikleri aşan ve kimlik sorununu dışlamak yerine farkla, dolayısıyla kırılmalarla okuyan eleştirel çözümlemesi; yazarın etik-politik konumlanışında kimlik ve tanınmadan kaynaklanabilecek sosyal adalet sorunlarına açık bir entelektüel niyeti sürdürmeye dönüşmüştür. Söz konusu entelektüel ortaklığın niteliği, uzlaşma ve yerleşikliğin verili konforuna ironik bir mesafeyi hatırlatarak bir nevi sürgün bilinci sağlar. Said’in izinde adil bir kimlik politikası aramaya girişen bu çalışma; tanınma bahsinde fiili olanı yani karşılıklılığı teorik bir muhalefetle birleştirdiği için, kimlik ve tanınma tartışmalarına eklenen politik bir yenilik olarak okunabilir.

¹² Mollaer, *Kimlik, Tanınma Mücadelesi ve Şarkiyatçılık*, s. 312.

¹³ Mollaer, *Kimlik, Tanınma Mücadelesi ve Şarkiyatçılık*, s. 329.

¹⁴ Mollaer, *Kimlik, Tanınma Mücadelesi ve Şarkiyatçılık*, s. 93.

ULUS ve HARABELERİ: YUNANİSTAN'DA ANTİKİTE, ARKEOLOJİ ve ULUSAL İMGELEM

Sinan Kılıç*

Yannis Hamilakis, *Ulus ve Harabeleri: Yunanistan'da Antikite, Arkeoloji ve Ulusal İmgelem*, çev. Ayşe Boren, İletişim Yayınları, İstanbul 2020, 1. Baskı, 480 sayfa, ISBN: 978-975-05-2952-8.

Yannis Hamilakis'in 2007 yılında Oxford Üniversitesi tarafından yayımlanan ödüllü kitabı on üç yıl sonra Türkçeye çevrilmiştir.¹ Kitap sadece konusunu son yıllarda popüler olan ulus bilincine ayırması bakımından değil, Geç Osmanlı dönemine de ışık tutması bakımından Türk kamuoyu için epey gecikmiş bir yayın sayılmalıdır.

1966 yılı Girit doğumlu olan yazar 1988 yılında Girit Üniversitesi'nde tarih ve arkeoloji eğitimini tamamladıktan sonra İngiltere'de Sheffield Üniversitesi'nde mastır ve doktora çalışmalarını tamamlamıştır. Ardından farklı Anglo-Amerikan üniversitelerinde eğitim, burs, üyelikler ve projeler arasında kariyerini sürdürmüştür. Son olarak Brown Üniversitesi'nde bir profesörlük alan yazar burada arkeoloji ve modern Yunanistan araştırmaları konularında dersler vermektedir.

Brown Üniversitesi'nin internet sayfasında yer alan tanıtım yazısında Hamilakis'in temel araştırma alanlarının geçmiş dönemlerdeki sosyal-politikalar, beden ve bedensel duygular, yeme içme alışkanlıkları, fotoğraf ontolojisi ve maddeselliği, arkeoloji ve milliyetçilik, arkeolojik etnografya ve arkeolojide eleştirel pedagoji olduğu yazılıdır. Başlıca araştırma bölgesi ise Yunanistan ve Ege olarak belirtilmektedir. Ancak yazarın genel olarak tarihöncesi dönem (Neolitik, Tunç Çağı) arkeolojisi ile ilgilenirken günümüz arkeoloji sorunlarına da eğildiği, yani araştırmalarının belli bir dönemi değil, çeşitli dönemleri içeren (multi-temporal) projeler olduğu vurgulanmaktadır. 2007 yılından beri Yunanistan'da sürdürdüğü yüzey araştırmalarının birer etnoarkeoloji projesi olduğu

* Arş. Gör., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arkeoloji Bölümü.
e-mail: sinankilic@yyu.edu.tr. ORCID ID: 0000-0003-3424-4081. Yazı Türü: Kitap Eleştirisi.

¹ *The Nation and its Ruins: Archaeology, Antiquity and National Imagination in Modern Greece*, Oxford 2007.

anlaşılmaktadır.² Kaldı ki yazar bu yazı kapsamında incelenen kitabının yöntemini de “çok anlamlı tarihsel ve arkeolojik etnografya” diye belirlemektedir.³ Bu yöntemde, etnografya eğitimi almadığı halde yazarın içinde yetiştirdiği ya da ait olduğunu duyumsadığı toplumun eleştirisinde yaşam boyu edindiği birikimlerin rol oynadığı açıktır.

Hamilakis olasılıkla kendi kaleme aldığı yukarıda sözü edilen Brown Üniversitesi internet sayfasındaki tanıtım yazısında, yazar kendisini insanın yarattığı geçmişteki ve günümüzdeki maddi kültür kalıntılarının bilgisiyle donanmış, eleştirel bir arkeolojik bakış açısıyla disiplinler arası bir çalışma sistemine adanmışlığını ifade etmektedir. Bu adanmışlığın, arkeolojiyi tarihsel olarak rastlantısal doğası içinde Batı modernliğinin bir aracı olarak gördüğü, aynı zamanda maddi dünya ile eleştirel ve karşılaştırmalı bir deneyimin olanaklılığını kabul ettiği açıklanmaktadır.

İletişim Yayınları’nın bastığı Türkçe çevirinin başında yer alan tarih bilimi profesörü Edhem Eldem’in değerlendirme yazısı, harabeler üzerine oturtulmaya çalışılan bir Türk-Yunan karşılaştırması/karşıtlığını konu almaktadır. Türkiye’de arkeoloji, Batılılaşma çabası içindeki son Osmanlı entelektüel kuşakları tarafından ele alınarak Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşuyla siyasi bir araç halinde var olmuş ve giderek gelenek oluşturmuş bilim dallarından biridir. Günümüze gelindiğinde, Türk toplumu dönüp dolaşıp kendisini bin yıllık bir geçmişin harabeleri arasına sıkıştırırken, Yunan toplumu güncel sınırlarının dışına taşan bir coğrafyadaki daha eski harabeler arasında bir kimlik yaratmaya mahkûm edilmiştir. Eldem’e göre uluslaşma çabaları Türkiye örneğinde “tarih hastalığı” ya da “tarih deliliği” gibi patolojik sorunların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Ancak bu hastalığın tedavisi konusunda kendisinin somut bir önerisi de yoktur. Bu bakımdan sorunun tek çözüm yolu belki de Hamilakis’in vurguladığı gibi, “modernliğin çoğulluğuna, çeşitliliğine ve karmaşıklığına dikkat çekmekten”⁴, insanların bugüne kadar yarattığı tüm kültürel değerlere, hangi ulusa ya da uygarlığa ait olursa olsun sahip çıkmaktan geçmektedir. O halde geçmişle ilgili hâlihazırda üretilmiş olan bilginin saklanması, paylaşılması ve öğrenilmesi kadar, gelecekte üretilmesi beklenen bilgiye de hazır olunması şarttır. Bunu yaparken Türkiye’de, Hamilakis’in eleştirdiği arkeoloji dayanaklı ulus kurgusu dışında terminoloji gibi farklı bir sorun üzerinde de düşünülmesi gerekir, çünkü bilgi üretimi terim üretimiyle doğru orantılıdır. Türkiye’de akademinin genelde pek memnun olduğu Batı’da üretilen terimleri “kopyala-yapıştır” alışkanlığı seçkinciliği (elitizm) doğurmakta, toplumda bilime karşı ilgiyi azaltmaktadır.

Baştaki “Sunuş” bölümü⁵ kitabı oluşturan altı bölümün geniş bir özetidir. Yazar burada kitabını tanıtmakta, işlediği tezin içeriğini açıklamakta, her bölümde işlediği

² Yazar, 2007-2010 yılları arasında Yunanistan’da, Poros adasında Kalaureia Etnoarkeoloji Projesi’ni yönetmiştir. 2010 yılından beri ise Orta Yunanistan’da, Koutroulou Magoula höyüğündeki kazılarla birlikte bölgede sürdürülen bir yüzey araştırması projesinin yöneticilerinden biridir.

³ Hamilakis, *Ulus ve Harabeleri*, s. 61.

⁴ Hamilakis, *Ulus ve Harabeleri*, s. 429.

⁵ Hamilakis, *Ulus ve Harabeleri*, s. 35-79.

konuyu özetlemektedir. Böylece okur daha başta kitabın arkeolojik bir çalışmanın sonuçlarına dair olmadığını anlamaktadır. Kitabı kullanılan malzeme ve yöntem bakımlarından siyasi tarihsel bir “Batı uygarlığı” eleştirisi olarak tanımlamak olasıdır.

Hamilakis’in temel aldığı “Batı uygarlığı” kavramının içeriğinde, kaynakçaya hâkimiyeti bakımından Anglo-Amerikan bir siyasi Batıcılığın etkili olduğuna kuşku yoktur. Zira bugünkü Batı uygarlığının oluşumunda Anadolu’dan göç eden ilk tarımcı topluluklardan İtalya’da ortaya çıkan Aydınlanma hareketine (Rönesans), Alman bilim ve felsefe disiplinlerinden Doğu Avrupa sosyalizmine kadar birçok ögenin rol oynadığından söz etmemektedir. Özellikle 1980’li yıllardan beri bir takım bilim çevreleri Batı uygarlığının Doğulu köklerini keşfetmektedir. İngiltere’nin bu uygarlığa yaptığı en önemli katkı ise 18. yüzyılın sonlarında makineleşmeyle birlikte başlayan Sanayi Devrimi’dir. Giderek bütün dünyada etkili olan bu yeni tarihsel süreçte emek-sermaye çelişkisi bağlamında toplumların kentsoylu ve emekçi diye tanımlanan yeni katmanları ortaya çıkmış, üretim ilişkileri yeni bir boyut kazanmıştır. Hamilakis, harabeler üzerinde inşa edilen ulusların ortaya çıkmasında bu tarihsel süreci göz ardı etmektedir. Günümüzde Batılı devletlerin geçmişi “miras” olarak algılayıp geleceği çevre, insan ve bilgi odaklı planlamalar çerçevesinde kurgulamaya çalışan siyasi projeler geliştiriyor olması, Batı uygarlığının ulaştığı ve giderek tüm dünyanın benimsemeye başladığı yüzyıllara dayanan birikiminin sonucudur.

19. yüzyıl Osmanlı aydın kuşağı için arkeoloji ideolojik bir araç olarak karşımıza çıkmaktadır. Hamilakis aynı coğrafyada ve aynı zaman diliminde ortaya çıkan arkeoloji ile siyaset ilişkisine denizin karşı kıyısından bakmaktadır. Arkeoloji ile siyaset arasındaki simbiyotik ilişki, M. Özdoğan’ın kaleme aldığı ve daha sonra bir kitapta topladığı yazıları istisna sayılırsa,⁶ bizde pek üzerine düşünülmemiş konular arasındadır.⁷

⁶ *Arkeolojinin Politikası ve Politik Bir Araç Olarak Arkeoloji*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul 2006.

⁷ Türkiye’de arkeoloji ile siyaset ilişkisine güncel bazı örnekler sunan önemli bir çalışma Toplumsal Arkeoloji Platformu başlığı altında 2003 yılında yapılan bilimsel toplantıdır; bkz.: Editörler: O. Erdur ve G. Duru, *Arkeoloji: Niye? Nasıl? Ne İçin?*, İstanbul 2003. Ancak bu önemli adım aynı kitabın on yıl sonra yeniden basılmasından ileri gidememiştir. Arkeolojinin Türkiye’deki güncel siyasete etkilerini konu alan diğer bir yayın B. Erdoğan’a aittir; bkz. Erdoğan, *Arkeoloji Teori Politika*, 2007. Bu kitabın “Türkiye’de 1960-80’li yıllarda arkeoloji ve politika” başlığını taşıyan ilk bölümü, derinlemesine incelenmesinin yararlı olacağı bir çalışmanın taslağı gibidir. Aynı kitapta Sümerolog M. İ. Çığ’a 2006 yılında açılan davayı inceleyen ikinci bölüm ise arkeolojik bir bilgi paylaşımının yasalar yoluyla cezalandırılmak istenmesi konu edilmektedir. Türkiye’de arkeoloji ve siyaset ilişkisinin güncel durumunu gösteren bu olay kitapta derinlemesine bir bilimsel analiz olmaksızın, bir “vaka takdimi” gibi ele alınmaktadır. Genel bir arkeoloji ve siyaset ilişkisi üzerine yapılan Türkçe bir yayın F. Dikkaya tarafından kaleme alınmıştır; bkz.: “Arkeoloji: Toprağın Altındaki İktidarı Bulmak”, editör A. H. Köse, *Bilim ve İktidar*, Ankara 2008, s. 76-84. Aynı konuda nitelikli bir çalışma, A. Boren tarafından konu bağlamında dikkatle seçilmiş makalelerin yer aldığı kitabın başına yerleştirilen “Arkeolojinin Politikası ve Etiği” başlıklı sunuş yazısıdır; bkz.: *Arkeoloji: Tarih ve Kültürün Yapılandırılması*, İstanbul 2019, s. 7-21.

Hamilakis arkeolojiyi Batı modernliğinin resmi araçlarından biri olarak tarif etmekte, ulusal imgelem için vazgeçilmezliğine vurgu yapmaktadır⁸. Bu kullanışlı resmi aygıt ilk kez 19. yüzyılda Yunanistan üzerinde çalıştırılmış ve süreç içinde belli bir başarı da sağlanmıştır. 2004 yılı Olimpiyat oyunları sırasında ortaya çıkan bazı fikirlerin ulusal ideallerle alay ettiği gerekçesiyle Yunanistan halkının tepkisini çekmesi⁹, ulusal imgelem için arkeoloji aygıtının başarıyla çalıştığını gösteren örneklerdir. Buna karşın, kitabın yazılış amaçlarından biri 19. yüzyılın ikinci yarısında Yunanistan'daki yerel topluluklar tarafından adeta bir din gibi içselleştirilen Batı Greekizmi¹⁰ eleştirisi diye açıklanmaktadır¹¹. Zira, M. Herzfeld'in de belirttiği gibi,¹² Greekist başlangıç Batı imgeleminde merkezi bir konumda yer alırken Yunanistan'ın kendisi jeopolitik kümelenmede nispeten önemsiz bir konumda kalmıştır. Bu durumun tarihsel nedeni hiç kuşkusuz Birinci Dünya Savaşı sırasında İngiltere öncülüğündeki müttefiklerin Anadolu'da gerçekleşen büyük devrim sonunda yenilgiye uğrayarak şartları kabullenmek zorunda kalmasıdır. Yazar ise aynı durumun nedenini biraz daha güncelleştirerek, Batıdaki Greekist yaklaşımda 18. yüzyılın sonlarından itibaren eski kalıntıların Yunanistan halkının yapılanmasında oynadığı etkin rolün yeterince analiz edilmemesine bağlamakta ve çeşitli yaşanmışlıklarla bunu incelemeyi taahhüt etmektedir¹³.

Ulus ve Harabeleri adlı kitabın eleştirisi üzerine çalışırken basına konuyla yakından ilgili iki olay yansımıştır. Bunlardan biri, Yunanistan'daki Osmanlı'ya karşı kazanılan bağımsızlık mücadelesinin 200. yıldönümü kutlamasıdır. Törenlere katılan İngiltere Prensi Charles yaptığı konuşmada, babasının Yunanlı soyundan geldiğine ve Yunanistan'ın Batı uygarlığının kaynağı olduğuna vurgu yaparak, Yunanistan olmadan Batı yasalarının, sanatının, yaşam tarzının asla gelişmeyeceğinden söz etmiştir.¹⁴ Bu tam da Hamilakis'in konu ettiği eski kafalı bir bakış açısıdır. Prens Charles'ın konuşma metni, İngiltere kraliyet ailesinin artık modası geçmiş Avrupamerkezci siyasi yaklaşımların yerine yeni uygarlık tarihi tezlerini benimsemekte direndiğine, bu nedenle çağa ayak uyduramayarak geri kaldığına işaret etmektedir.

Bu haberlerden bir süre sonra Prens Charles'ın babası Philip'in ölüm haberi duyulmuştur. Prens Philip'in babası aslen Damimarka hanedanı üyesi, annesi ise Rus Romanov hanedanındadır. Osmanlı'ya karşı verilen bağımsızlık mücadelesinden sonra Batılıların gözetiminde kurulan yeni devlete 1932 yılında toplanan Londra Konferansı

⁸ Hamilakis, *Ulus ve Harabeleri*, s. 427-428.

⁹ Hamilakis, *Ulus ve Harabeleri*, s. 35-41.

¹⁰ Yazar "hellenism" terimini kullandığı halde burada Batı dünyasına ait bir bakış açısını vurgulamak amacıyla özellikle "Greekist" terimi tercih edilmiştir, zira resmi olarak "Ελληνική Δημοκρατία" (Elliniki Dimokratia) diye adlandırılan Yunanistan'a Batıda Latince etkisiyle "Greece" denir.

¹¹ Hamilakis, *Ulus ve Harabeleri*, s. 26.

¹² M. Herzfeld, *Anthropology through the Looking-Glass*, Cambridge 1987.

¹³ Hamilakis, *Ulus ve Harabeleri*, s. 27.

¹⁴ The Guardian <<https://www.theguardian.com/world/2021/mar/25/prince-charles-hails-fortitude-at-200th-anniversary-of-greek-independence>> (erişim 19.04.2021).

ile Bavyera'dan bir kral tayin edilmiştir. Hamilakis'in özenle anlattığı¹⁵ törenlerle başlayan bu süreçte Batılı devletler bir yandan Yunanlılığı tarih önünde yüceltirken diğer yandan Yunan ulusuna Yunanlı olmayan bir yönetici hanedan dayatmıştır. Hamilakis'in de belirttiği gibi bu süreç temelde melez olan bir Batılı Greekist yaklaşımın tarihçesidir. Kitap, harabeler üzerine inşa edilmiş olan ve M. Bernal'in "fabrikasyon"¹⁶ diye tanımladığı bu uygarlık tarihi tezinin çoktan çökmüş olduğunu bir kez daha ortaya koymakta, bu tezin 19. yüzyıla özgü Batı merkezli "ideolojik bir kolonizasyon" olduğuna işaret etmektedir¹⁷.

Tarih biliminin ilgi alanına giren iki tür geçmiş vardır. Bunlardan biri söylencelere bağlı, kulaktan duyma, ezbere dayalı ve anlatılageldiği için çoğu zaman değişime uğramış bir geçmiştir. Diğeri ise sorgulanan, araştırılan ve belgelenmeye çalışılan bir geçmiştir. Bugün Batıdaki eşitlikçi eğitim politikaları sayesinde son yıllarda temsilcileri hızla artan ikinci tür geçmişle ilgilenenlerden birisinin de Yannis Hamilakis olduğu anlaşılmaktadır. Somut verilere dayandırılan bir geçmiş bilinci belli bir uygarlık düzeyine işaret eder ve sahipleneni çok olur. Ancak Batı'nın bu uygarlık düzeyine kolay ulaşmadığı da söylenmelidir. Başlangıçta sömürgecilik ve kapitalist üretim ilişkilerinin belirlediği, sadece kendi geçmişleriyle ilgilenen ve dünyayı "ben" ve "öteki" diye ayıran düşünce biçiminin yaygın olduğu eski Avrupa, günümüzde bütün dünyanın geçmişiyle ilgilenen ve onu sahipleneni bir anlayışın doğduğu yer olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada her ne kadar nihayet ulaşılan evrensel bir uygarlık düzeyi önemli ise de, insanlığın bu aşamaya gelirken biriktirdiği yerellik kaynaklarının göz ardı edilmemesi gerekir. Hamilakis de kitabında Batılı Greekist dayatmaların günümüzde Yunanistan'da bir "yerli Hellenism" haline evrildiğini göstermektedir. Kitap Yunan ulusu özelinde tam böyle bir sürecin Foucaultvari arkeolojik ya da daha çok tarihsel sosyolojik incelemesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Arkeolojinin siyasetle iç içe geçmiş bağlarını açıklığa kavuşturmak bakımından Hamilakis'in kitabı ile birlikte kitabın çevirmeni Ayşe Boren'in özenle seçtiği makalelerden oluşan ve İletişim Yayınları tarafından basılan "eleştirel arkeoloji" dizisinin ilk kitabını da okumak gerekir.¹⁸ Aynı dizinin bir sonraki kitabı merakla beklenmektedir.

¹⁵ Hamilakis, *Ulus ve Harabeleri*, s. 111-120.

¹⁶ Martin Bernal, *Black Athena: Afroasiatic Roots of Classical Civilization, Cilt I: The Fabrication of Ancient Greece, 1785-1985*. Rutgers University Press, New Jersey 1987 (Türkçesi: *Kara Atena. Eski Yunanistan Uydurmacası Nasıl İmal Edildi? 1785-1985*, Kaynak Yayınları, İstanbul 1998.)

¹⁷ Hamilakis, *Ulus ve Harabeleri*, s. 425.

¹⁸ *Arkeoloji: Tarihin ve Kültürün Yapılandırılması*, İletişim Yayınları, İstanbul 2019.

BİR BİLME TEORİSİ

Orkhan Valiyev*

Nebi Mehdiyev, *Bir Bilme Teorisi*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019. 111 s.

Bilgi, felsefenin temel meselelerinden biri olma özelliğini korumaya devam etmektedir. Antik Çağ'dan günümüze bilginin koşulları üzerinde çeşitli yaklaşımlar sergilenmiştir. Bu hususta temel referans kaynağı olan Platon'un meşhur üçlü koşulu –“doğruluk”, “inanç” ve “gerekçelendirme”– bilginin koşulu olarak kabul edilmiş ve modern bilgi felsefesinde de etkisini sürdürmüştür. Felsefede “Theaetetus Sorunu” olarak da bilinen bu yaklaşım, bilgiyi gerekçelendirme (justification) koşuluna dayandırmıştır. Edmund Gettier'in “Is Justified True Belief Knowledge” başlıklı makalesi ise gerekçelendirmenin bilgi için yeterli koşulu sağlamadığını iddia etmiştir. Bu üç sayfalık makale, ilgili literatürde devrim niteliğinde bir sorgulamaya sebep olmuş ve yüzyılın en fazla atıf alan yayınlarından biri olmuştur. Ezcümle “Gettier Sorunu”nun çağdaş epistemoloji araştırmalarına yön verdiği söylenebilir. *Bir Bilme Teorisi*, “Gettier Sorunu”nun oluşturduğu iklimde şekillenmiştir. Ancak Mehdiyev, her iki sorunun ötesinde bir bilgi tanımı denemesi ortaya koymuştur.

Yazar, kitabın önsözüne uzun yıllardır üzerine araklıksız düşündüğü tek meselelenin bilgi olduğunu ifade ederek başlamaktadır. Bu doğrultuda Türkçe epistemoloji literatürüne gerek çevirileriyle gerekse de makale ve kitaplarıyla kayda değer katkılar yapmaya devam etmiştir. Mehdiyev, bilgiyi “felsefenin kapısı” olarak tanımlamaktadır. Yazarın çalışmalarına bakıldığında iki husus dikkat çekmektedir. Birincisi, kendisinin de belirttiği gibi bilgi meselesini kendi zamanından geçmişe doğru götürmektedir. Bu sebeple çağdaş epistemolojiye önem vermektedir. İkincisi çalışmalarını kendi teorisini yazmaya bir ön hazırlık olarak görmüştür. Bu anlamda uzun yıllara dayanan çalışmalarının nihai çıktısı niteliğinde olan *Bir Bilme Teorisi*, 2019 yılında Dergâh Yayınları tarafından basılmıştır. Yazarın, bir bütün olarak çalışmalarına bakıldığında Türkçe epistemoloji literatürüne ciddi katkıları olduğunu ifade etmek mümkündür.

* Dr. e-mail: orkhan.h.veli@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-6125-9062. Yazı Türü: Kitap Eleştirisi.

Bir Bilme Teorisi, yazarın çeşitli tarihlerde muhtelif dergilerde yayınladığı makalelerin genişletilerek; değişiklik ve ilaveler yapılarak oluşturulmasından ibarettir. Kitap önsöz ve dört bölümden oluşmaktadır. *Bir Bilme Teorisi*'ni Gettier'in geleneksel epistemolojide Platon'dan beri gelen ve bilginin koşulu olan gerekçelendirmenin ille de bilgiye götürmediği eleştirisinden hareketle oluşan çağdaş epistemoloji bağlamında değerlendirmek mümkündür. Ancak çağdaş epistemoloji "Gettier Sorunu"na karşı içselci ve dışsalci çözümler ürettiği halde; *Bir Bilme Teorisi*, gerekçelendirmeyi bilginin şartı olarak görmemekte ve çağdaş epistemoloji'nin içselci ve dışsalci yaklaşımlarını da kabul etmemektedir. Yazar, öncelikle gerekçelendirmenin "biliyorum" demek için gerekli/yeterli olmadığını ifade etmektedir. Bununla beraber gerekçelendirmeyi tamamen de gözden çıkarmamıştır. Öyle ki inanç ve bilgi arasına epistemik hiyerarşide kanıyı ikame ederek bu "sorunu" gidermeye çalışmıştır. Bir anlamda şöyle özetlenebilir: "Theaetetus Sorunu" "bildiğimden emin olabilir miyim?" sorusuyla meşgulken "Gettier Sorunu" "biliyor olduğumu bildiğimden emin olabilir miyim?" sorusuna cevap aramıştır. Mehdiyev ise "ya biliyorum ya bilmiyorum" yargısından hareket ettiğinden dolayı bildiğine yönelik bir şüpheyi/sorgulamaya/gerekçelendirmeye gerek duymamaktadır. Bununla beraber gerekçelendirmenin de hayatımızın tamamına yakınına kuşatan kanı olduğunu ifade ederek gerekçelendirmenin/kanının etik ve pratik olarak ille de kötü olmadığını ifade etmiştir. Kitabın giriş bölümünde bilgi ve kanı problemi yazarın disiplinler çerçevesinde bilme kipleri olarak kabul ettiği felsefe ve tarih bağlamında ele alınmıştır. Kitabın 23. sayfasında felsefe ve tarihin epistemik statüsünü belirleyen şu cümle yazarın tutumunu da ortaya koymaktadır: "(...) Felsefe yanılmazlık ölçütüne dayalı kesin inanç (bilgi), tarih ise yanılabilirlik ölçütüne dayalı gerekçelendirilmiş doğru inanç (kanı) üretir". Yazar kitabın 27. sayfasında felsefe ve tarihe ilişkin görüşlerini şöyle devam ettirmektedir: "(...) tüm aklî önermelerimiz, nihayetinde ya felsefe ya da tarih başlığı altında toplanabilir". Bilgi bir nevi zorunluluk olduğu için felsefenin; kanı ise olumsuzlukla bağlı olduğu için tarihin meselesi olmak durumundadır. Ezcümle yazarın felsefeye ilişkin mütalaası/kanaati bilgi iken tarihe ilişkin yaklaşımı ise artık salt inanç olmayan kanı olarak ifade edilebilir.

Kitabın ilk bölümünde bilginin biyolojik bir olgu olup olmadığı sorusu ele alınmıştır. Bu doğrultuda yazar mütalaasını H. Maturana'nın "otopoyeziz" teorisi çerçevesinde oluşturmuştur. Yazar, "otopoyeziz" teorisinin/epistemolojisinin –rölativist gelenek içerisinde bir tutarlılığının ve saygınlığının olduğunu kabul etmekle birlikte– bilişsel süreci salt biyolojik bir düzleme indirgeyerek mutlak anlayışını reddetmesinden dolayı kendisiyle çeliştiğini ifade etmektedir. Bu anlamda biyolojik temelli bilgi iddiasının ancak kanı olabileceğini ifade etmektedir.

Yazar, ikinci bölümü bir anlamda modern bilgi felsefesinin başlangıcı veya "günah keçisi" olarak kabul edilen Descartes'ın bilgi felsefesine ayırmıştır. Bu bölümde yazar, salt Descartes değerlendirmesi yapmaktan ziyade çağdaş epistemoloji'de Descartes eleştirisi ve savunusu yapmış olan Plantinga, Bonjour (İçselci) ve Kornblith (Dışsalci)

yaklaşımların görüşlerini de kapsayacak biçimde kurgulamıştır. Bu hususta yazar, bölüme ilişkin nihai değerlendirmesini kitabın 65. sayfasında şöyle ifade etmektedir: “(...) Sonuç itibarıyla, her üç felsefecinin de Descartes’ın bilgi tanımı ve Gettier eleştirileri karşısındaki konumuna ilişkin tespitlerine gelince, özetle, Bonjour’un tanımının yanlış, argümanının güçlü; Kornlith’in tanımının doğru, argümanının zayıf; Plantinga’nın ise hem tanımının yanlış hem argümanının zayıf olduğunu söyleyebilirim”. Mehdiyev, Descartes’ın bilgi felsefesine yönelik mütalaasını ise şöyle ifade etmektedir: “(...) Descartes’ta beni etkileyen husus, gerek selefleri gerekse haleflerinden farklı olarak doğru bir bilgi tanımına ulaşmış olmasıdır. Ne var ki epistemolojik projesinin tamamı göz önünde bulundurulduğunda ciddi eksiklik ya da tutarsızlıkların da olduğu görülebilir”.

Yazar üçüncü bölümde bilginin bağlamsal olup olmadığını ele almıştır. Bu hususta David B. Annis esas alınmıştır. Yazar, Annisçi gerekçelendirme teorisinin pratik kaygıları teorisinin önüne koyduğunu ileri sürmekte ve bu kabilden bilişsel çıktının bilgiden ziyade kanı olarak tanımlanması gerektiğini ifade etmektedir. Bu doğrultuda kitabın 81. sayfasında bağlamsalcılığın hakkı şöyle teslim edilmektedir: “(...) Sonuç itibarıyla, bağlamsalcılık, bilginin ne olduğunu değil de neyin bilgi olmadığını göstermesi bakımından son derece değerli ve önemli bir epistemik gerekçelendirme teorisidir”. Son bölümde yazarın girişte ifade ettiği bilme teorisi ortaya konulmuştur. Bu bağlamda “bilişsel ürünler” üzerine odaklanılmıştır. Yazar, bilişsel süreç için oluşturduğu hiyerarşide geleneksel yaklaşımdan farklı olarak kanıyı önermektedir. Bu bağlamda inanç; bilgi ve kanı için başlangıç/hammadde olarak ifade edilmektedir. Böylelikle hem bilgiye hem kanıya kaynaklık eden inanca yönelik olumsuzlama da giderilmeye çalışılmıştır. Bilişsel sürecin en yetkin çıktısı olarak ifade edilen bilgi, kesinlik ile özdeşleştirilmiştir. Bu durum, inancın kesin olmasını gerektirmektedir. Kanı ise içselci ve dışsalci yaklaşım arasında gündelik hayatımızı kuşatan bilme edimimize yönelik bir çözüm olarak ileri sürülmüştür. Bu husus, teorisinin en özgün yanlarından birisi olarak ifade edilebilir. Çünkü kanı, aksi düşünülebilir. Halbuki bilgi kesin bir inanç olduğundan aksinin düşünülmesi olanaksızdır. Dolayısıyla kanılar, gerekçelendirilebilir olduğundan dolayı inançtan farklılık arz eder ve “bağlamsal olan tüm olumsal yargılarımızın ortak adıdır”.

Yazar, eserini bilgi teorisinden ziyade bilme teorisi olarak tasarlamıştır. Çünkü bilgi, bilişsel sürecin en yetkin çıktısı olmakla beraber tek çıktısı değildir. Nitekim yazar, inancın sade bilgiye değil kanıya da kaynaklık ettiğini ileri sürmektedir. Şüphesiz yazarın teorisine yönelik eleştiriler olacaktır. Özellikle bilginin de kanı durumuna düşebilme ihtimali, eleştiriye açıktır. Ancak bu hususun yazarın özgün bir teori ortaya koyduğu gerçeğini gölgelememesi gerekmektedir. Bu anlamda eser, ilgili Türkçe literatürde ilk teori denemesi olarak da görülebilir. Zira Türkçe epistemoloji literatürü önemli eserlerden müteşekkil olmakla beraber bu alanda yeni bir teori denemesi daha yapıl(a)mamıştır. Dolayısıyla eserin özel bir saygıyı hak ettiğini söylemekte bir beis yoktur.

Kitapta yer alan önsöz ve üç bölüm, eserin en özgün kısmı olan son bölümü için bir ön hazırlık olarak değerlendirilebilir. Nitekim, yazarın bilginin bağlamsal veya

biyolojik olup olmadığını tartışması, modern epistemolojiyi oluşturan Descartes'ı ele alması son bölüm için bir ön hazırlık olarak görülebilir. Daha doğrusu önceki bölümler bir anlamda teorisini ortaya koyduğu son bölümün “ne”liğinin anlaşılması bakımından yazılmıştır. Yazarın kitap boyunca ifade ettiği hususlar, birçok felsefeci tarafından da ifade edilmiş olabilir. Ancak Türkçe literatürde bu hususlar bir teori bağlamında daha önce ifade edilmemiştir. Öte yandan eser, oldukça anlaşılır bir üslupla yazılmıştır. Son tahlilde eserin Türkçe ilgili literatürde epistemoloji tartışmalarına yeni bir boyut kazandırdığını; bundan dolayı da hak ettiği ölçüde değerlendirilmesi ve tartışılması gerektiğini ifade etmek mümkündür.

BİR BİLME TEORİSİ

Musa Yanık*

Nebi Mehdiyev, *Bir Bilme Teorisi*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019, 111 sayfa.

Bilgi felsefesi içerisinde düşünürlerin sıklıkla tartıştığı konulardan birisi de, bilmenin koşullarının ne olduğu ile bu koşulların çözümlenmesine ilişkin hususlarla ilgilidir. Çoğunlukla bu tartışmalar, kısaca *-dığını* bilme dediğimiz bilme süreçleri etrafında şekillenmektedir. Bilindiği üzere, Platon'dan bu yana önermesel bilgi; inanç, doğruluk ve gerekçelendirme denilen üç koşula bağlıdır. Elbette burada söz konusu bu koşullar, bildiğimiz şeylere ilişkin bir çözümlemeyi içermektedir. Yani, “şu anda masamın üzerinde duran dizüstü bilgisayarımda yazı yazdığımı” biliyorum *-dığını* bilme çözümlemesi. Bilgi ya da bilme kavramı üzerine yapılan analizler, bilgiyi kavrayışımız ve temellendirmemiz, ya da onun diğer kavramlarla olan ilişkisini ortaya koymamız üzerinde şekillenmektedir.

Nebi Mehdiyev'in başta çağdaş epistemoloji ve dini epistemoloji olmak üzere, çok sayıda yayınlanmış makalesi ve *Dini Epistemolojiye Giriş: Tanrı İnancının Rasyonelliği* isimli kitabı ve bir de editörlüğünü yaptığı din felsefesine giriş kitabı bulunmaktadır. Yazarın temel ilgi ve uzmanlık alanı genel olarak epistemoloji olmakla birlikte, doğal teoloji, süreç felsefesi ve Rus düşünce tarihi gibi çok çeşitli konularda çalışmaları mevcuttur. Mehdiyev, Trakya Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri bölüm başkanlığı görevini halen sürdürmektedir.

Mehdiyev'in *Bir Bilme Teorisi* isimli kitabı, prolog kısmıyla beraber yedi bölümden oluşmaktadır. Mehdiyev öncelikle kitabın prolog kısmında, çalışmasının ismiyle alakalı olarak çok spesifik bir soruyu gündeme getirir: “... niçin bu çalışma *Bir Bilgi Teorisi* değil de *Bir Bilme Teorisi* olarak adlandırılmıştır?”¹ Esasında bu soru, kitabın genel muhtevasına ilişkin bize ipuçları da sunmaktadır. Çünkü kitap içerisinde kurmayla çalıştığı teori ve teklif ettiği kavramlar, bilme süreçlerinin tüm çıktılarıyla beraber

* Doktora öğrencisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı.
e-mail: musayanik52@gmail.com, ORCID ID: 0000-0003-4155-933X. Yazı Türü: Kitap Eleştirisi.

¹ Nebi Mehdiyev, *Bir Bilme Teorisi*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019, s. 12.

çözümüne dayanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında kitap, giriş kısmında “Felsefe ve Tarih” başlığı altında felsefe ve tarih kavramlarının çözümlemeleriyle başlamaktadır. “Bilgi Biyolojik Bir Olgu Mu?” başlığı altında yazar, H. Maturana’nın Otopoyeziz Teorisi’ni değerlendirerek, gerek doğallaştırılmış epistemoloji, gerekse rölativizm ve objektivizm gibi düşünce anlayışlarının durumunu ve çelişkilerini ortaya koymaya çalışır. “Descartes” başlığının, kitabın içerisinde önemli bir yeri bulunmaktadır. Bu bölüm içerisinde Descartes’ın epistemolojisine yönelik getirilen eleştirileri irdeleyen yazara göre, L. BonJour, H. Kornblith ve A. Plantinga gibi isimler, onu yanlış anlamışlardır: “... her üç felsefecinin de Descartes’ın bilgi tanımı ve Gettier eleştirileri karşısındaki konumuna ilişkin tespitlerine gelince, özetle, BonJour’un tanımının yanlış, argümanının güçlü; Kornblith’in tanımının doğru, argümanının zayıf; Plantinga’nın ise hem tanımının yanlış hem argümanının zayıf olduğunu söyleyebilirim.”² “Bilgi Bağlamsal Değildir” başlığı altında yazar, David Annis özelinde epistemik bağlamsalcılık görüşünün değerlendirmesini yapmaktadır. Mehdiyev’e göre bağlamsalcılık, dışsalcı bilgi teorisinin en tutarlı versiyonudur: “Bana göre bağlamsalcılık, özellikle de karşıtlarıyla aynı epistemik platformda ortaya çıkan Annis yorumu, bilgi edinme sürecimizin birbirinden farklı ve bazen zıt bağlamları haiz olduğunu iddiası dolayısıyla dışsalcılığın (tabi ki doğallaştırılmış epistemolojinin yanı sıra) en tutarlı ve makul versiyonlarından birisi olarak tebarüz etmektedir.”³ Son bölüm olan “Bir Bilme Teorisi” başlığında yazar, kendi teorisini önceki bölümlerde ifade ettiği tespitlere göre geliştirmeye çalışmış, ayrıca, “Epilog” kısmında bu teorisinin önermesel yapısını karakterize etmiştir. Öte yandan kitap içerisinde her biri ayrı başlık altında ele alınan bu konular, yazarın daha önce farklı dergilerde yayınladığı makalelere dayanmaktadır. Ancak elbette bu makaleler, ilk yayımlandıkları versiyonlarından farklılıklar arz etmektedir. Nitekim yazarın ortaya koymaya çalıştığı teori içerisinde, adı geçen bu yazıların, kavramsal ve tematik bir önemi bulunmaktadır. Örneğin, “Felsefe ve Tarih” başlığı, –yazarın teorisi içerisinde– bilme faaliyetlerinin tüm çıktılarının, son tahlilde bu iki alana dayandırılması bakımından önemliyken, “Descartes” başlığı, filozofun bilgi tanımının kısmen doğru olduğunu ortaya koyması ve yine yazarın teorisinin izdüşümünü göstermesi bakımından önemlidir.

Mehdiyev’e göre, “bilgi, bilme sürecinin nihai çıktısıdır”⁴ ve bilginin bu kesinliği, ne bölünebilir, ne de nitelik ve nicelik olarak sınıflandırılabilir. Mehdiyev’e göre epistemoloji üzerinde yapılan tartışmalarda Descartes’ı, üçlü bilgi tanımının bir ortağı gibi göstermek yanlıştır. Çünkü ona göre Descartes’ın bilgi tanımı, inanç ve kesinlik gibi iki kavramı içerisinde barındırır. Ayrıca Descartes’ın gerekçelendirmeden kast ettiği şey, bilen öznenin epistemik erişimine yaptığı vurgudan gelmektedir. İnancı ise, bilme süreçlerinin temel girdisi olarak konumlandıran yazar, bu noktada inancı

² Mehdiyev, *Bir Bilme Teorisi*, s. 65.

³ Mehdiyev, *Bir Bilme Teorisi*, s. 81.

⁴ Mehdiyev, *Bir Bilme Teorisi*, s. 88.

biyolojik bir süreçle ifade eden otopoyetiz teorisine de itiraz eder. Mehdiyev'e göre inanç, psikolojinin de sonucunu belirler. Dolayısıyla inanç, daha çok psikolojik bir olgudur ve her bilişsel ürünün temelinde bulunur. Yazara göre gerekçelendirmenin mahiyeti noetik yapıdadır ve son tahlilde "gerekçelendirme imkanından yoksun olan bir inanç her türlü değer girişiminden uzakken, bilme sürecinin zirvesi olan bilginin de ayrılmaz bir parçasıdır."⁵ Bu noktada konuyu kesinliğe getiren yazar, bilgiyi, kesin bir inanç olarak tanımlamamız gerektiğini teklif eder. Çünkü kesinliğin, psikolojik olarak şüpheden arınmış olmasının yanı sıra, karşıtın imkansızlığını da içerisinde barındırması nedeniyle bu sonuca ulaşır.

Mehdiyev'e göre, bilgi ile inanç arasında, kanı adını verdiği bir kategorinin daha bulunması gereklidir. Yazara göre bilgi kesin bir inanç iken kanı, yanılabilir olma özelliğini de içerisinde barındıran olumsal bir inançtır. "Kanı, içsel açıdan bir kanı olma, dışsal açıdan da bir ikna olma durumunun bilişsel ürünüdür ve bu bilişsel ürün, hayatımızın tamamına yakınına ihata etmektedir."⁶ Yazara göre tarihsel önermeler kanı sınıfına dahil edilmelidir. Bu noktada örnekler sunan yazara göre, dünyanın yuvarlak olduğuna dair inancımız gibi tarihsel önermeler, bir zamanlar içerisinde düz olduğuna dair bir inancı da içerisinde barındırdığı için kanı olarak görülmelidir. Yazara burada, keşif yoluyla sahip olduğumuz bazı bilgilerin, tarihsel olması hasebiyle kanı oldukları söylenebilir mi? şeklinde bir soruyu yöneltmenin doğru olacağını düşünüyoruz. Mesela, Plüton gezegenin bir zamanlar gezegen olarak görülmemesi ama daha sonra tekrar gezegen sınıfına dahil edilmesi gibi bir örneği ele aldığımızda, burada keşif yoluyla ulaşılan bir bilgi söz konusudur. Hatta yazarın kendi verdiği örnek de bu açıdan değerlendirilebilir. Nitekim burada tarihsel bir bilgi söz konusu olsa da, keşif yoluyla ulaşılan bir bilgi de söz konusudur. Bu sebeple Mehdiyev'in, tarihsel önermeler dediği kategoriyi, belirgin bir açıklamayla ele alması ve bu kategoriyi aydınlatması daha uygun olacaktır.

Öte yandan Mehdiyev'e göre bu tip önermeler, yanılabilir olma özelliğine sahip oldukları için ayrıca bağlamsal olmak da durumundadır. Belirli bir inancın, gerekçelendirilebildiği ölçüde kanıya dönüştüğünü ifade eden Mehdiyev, son tahlilde kanıyı da gerekçelendirilmiş bir inanç olarak tanımlar. Ayrıca yazarın son kerte, kanılar hiyerarşisi dediği bir sınıflandırma da bulunmaktadır. Buna göre kanılar hiyerarşisinin en alt katmanında bağlamsal kanılar, bir üst sınıfta bağdaşımçı kanılar, daha sonra sırasıyla güvenilir ve temelci gerekçelendirme teorileri gelir. Bu noktada yazara, bilgiyi derecelendirmek mümkün değilken, kanıları bir derecelendirmeye tabii tutmak ne derece doğru ve tutarlıdır? tarzında bir sorunun sorulması kaçınılmazdır. Nitekim yazara göre bilgi, bilme süreçlerinin nihai çıktısıdır. Bu sebeple buradaki derecelendirmenin bu nihai noktaya teması belirsizdir.

⁵ Mehdiyev, *Bir Bilme Teorisi*, s. 91.

⁶ Mehdiyev, *Bir Bilme Teorisi*, s. 94.

Mehdiyev'in *Bir Bilme Teorisi* adını verdiği eser, içerisinde birçok kavram ve problemi barındırması açısından oldukça zengin ve ufuk açıcı bir teoridir. Onun, bilgi söz konusu olduğunda medeniyet, bilim, teoloji ve sanat gibi sosyal epistemoloji içerisindeki kavramlara atıfla karşılaştırmalar yapması ve inanç, kanı gibi kavramlar üzerinden değerlendirmelerde bulunması; mevcut literatür içindeki kavramlara dair gerek olumlu gerekse olumsuz yeni bakış açılarını bize sağlarken, ayrıca mevcut problemleri, hem çağdaş hem de klasik teoriler içinde ele alması, bize ufuk açıcı yorumlar da kazandırmaktadır. Bu tarz eserlerin, genel olarak felsefe disiplini başta olmak üzere, epistemoloji özelinde birçok zengin tartışmayı da beraberinde getireceğini düşünüyoruz. Nitekim Mehdiyev'in teorisi, sadece bilgi felsefesi dahilinde de değerlendirilebilecek bir eser olmaktan da öte, tarih içerisinde özne olarak insanın konumuna da işaret ettiği için, tarih felsefesi, siyaset felsefesi gibi alanlarla da yakından ilişkisi bulunmaktadır. Çünkü bilgi söz konusu olduğunda yazarın eserinin son kısımlarında ifade ettiği; "tarih boyunca inanç ve kanılarımızın bilgi olarak sunulmasından kaynaklanan toplumsal yozlaşma, bağnazlık ve gerek medeni gerek çevresel tahribattan kurtulma fırsatı tanır"⁷ şeklindeki cümlelerinden anladığımız kadarıyla yazar, yukarıda belirttiğimiz alanlarla birlikte bilgi sosyolojisi gibi daha spesifik alanlara da temas etmektedir. Elbette bu tarz disiplinler içerisinde özgün teoriler ortaya koymak önemlidir. Ancak bu teorilerin karşı itirazlar dahilinde değerlendirilmesi ve yeniden ele alınması da kaçınılmazdır. Bu sebeple eserin, gerek bilgi felsefesi gerekse genel olarak felsefe içerisinde akademik tartışma geleneğimize değer katacağını düşünüyoruz.

⁷ Mehdiyev, *Bir Bilme Teorisi*, s. 103.

KUTADGUBİLİĞ FELSEFE-BİLİM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

ETİK İLKELER

Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi editörleri, yayın kurulu, hakemleri ve yazarları araştırma ve yayın etiğine hassasiyetle uymakta, yayımlanacak makalelerde kıstas olarak editörler, yayın kurulu ve yazarlar, COPE (Committee on Publication Ethics)'un uluslararası standartlarını dikkate almaktadırlar. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* yayımlanacak makaleleri çift kör hakemlik sistemiyle değerlendirmekte, iki hakem tarafından onay verilen makaleler yayım sürecine kabul edilmektedir. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* yayımlanacak makalelerde bilimsel ahlâka uygunluk, özgünlük, tutarlılık ve literatüre katkı ölçütlerini göz önüne almakta, bu ölçütlere uymayan makaleler kabul edilmemektedir.

MAKALE FORMATI

Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi, Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki defa yayımlanmaktadır. *Kutadgubilig*'e doktora öğrenimine devam eden ve doktorasını tamamlamış araştırmacıların yazıları kabul edilmektedir. Dergimizde felsefe ve bilim disiplinlerinden makalelere, kitap değerlendirmelerine/eleştirilerine, düşünce dünyamızda yer etmiş düşünürlerimize ilişkin “Hocaya Vefa” yazılarına yer verilmektedir. *Kutadgubilig*'de akademik makalelerin yanı sıra akademik etkinlik, akademik gündem yazıları ve düşünürlerle söyleşiler de yer bulmaktadır.

Dergimize gönderilecek yazılar, bilgi@kutadgubilig.com mail adresi üzerinden ulaştırılmalıdır. Haziran sayısı için en geç 15 Nisan, Aralık sayısı için ise en geç 15 Ekim tarihine kadar gönderilen yeni yazılar değerlendirmeye alınmaktadır. Yayımlanması için gönderilen yazılar öncelikle yayın formatına uygunluk açısından editöryel ön incelemeden geçirilmekte, editörün uygun görmesi halinde yazılar, ilgili alanda uzman en az iki hakeme iletilmektedir. Makaleler, iki hakemin onay vermesi halinde yayımlanmakta, hakemler tarafından bir onay bir ret verilmesi durumunda ise üçüncü hakeme başvurulmaktadır. Kitabiyat kapsamındaki yazılar ise aşağıda belirtilen kriterler gözetilerek editöryel kurul tarafından uygun bulunması halinde yayımlanmaktadır.

Kutadgubilig'e yayımlanmak üzere gönderilecek makaleler řu özelliklere sahip olmalıdır:

- Yazıların MS Word 98 veya daha üst bir sürümünde (eşdeğer programlarda yazılan yazılar Word formatıyla uyumlu ise) kabul edilmektedir. A4 boyutlarında beyaz kâğıda üst, alt, sağ ve sol boşluk 2,5 cm bırakılarak (16x24,7 cm'lik alana) Times New Roman, 12 punto, 1,5 satır aralığı, paragraflar arasında 6 puntoluk otomatik boşluk bırakılarak yazılmalıdır.
- Makale uzunluğu belirtilen şartlar dahilinde kaynakça ve ekler dahil 30 sayfayı geçmemelidir.
- Yazı içinde grafik ve resimler varsa maksimum 10x20 ebatında ayrı bir dosya olarak jpeg veya tiff formatında en az 300 dpi çözünürlükte gönderilmelidir.
- Dergimize gönderilecek makaleler özet, giriş, konu içeriğine ilişkin alt başlıklar, sonuç ve kaynaklardan oluşmalıdır. Makale özetlerinde makale konusunun, konuya ilişkin sorunların, yazarın makaledeki amaçlarının ve vardığı sonucun ifade edilmesi gerekmektedir.
- Yazılarda aşağıdaki bilgiler mevcut olmalıdır:
 1. Başlık sayfası; yazının ana başlığı, tüm sözcükler majiskül olarak yazılacak ve ortalanaacaktır.
 2. 150-250 kelime arası Türkçe özet ve 4-10 kelime arası Türkçe anahtar kelimeler yer almalıdır.
 3. Yazının İngilizce başlığı bildirilmeli ve 150-250 kelime arası İngilizce özet ile 4-10 kelime arası İngilizce anahtar kelimeler eklenmelidir.
 4. Yazara ait bilgiler: Kurumsal bilgiler, e-posta adresi, ORCID ID bildirilmelidir.
- İki ve daha çok yazarlı yazılar bir taahhüt mektubu ile birlikte gönderilmelidir. Bu taahhütnamede; yazının tüm yazarlarca okunup onaylandığı, akademik usul ve teamüllere uygun olduğu, daha önce başka bir yerde yayımlanmadığı başka bir dergiye gönderilmemiş olduğu bildirilmelidir.
- Kitabiyat bölümü için gönderilecek olan yazılar řu hususlara göre hazırlanmalıdır:
 1. Kitap değerlendirme/eleştirisi için konu edinilecek eserin ülkemizde ve dünyada felsefe ve bilim alanıyla ilgili olması ve alana önemli katkılar yaptığına inanılan kişiler arasından sečilmesi gerekmektedir. Ayrıca bu bölümde yer alan yazıların, baskı tarihi son 3 yıl olan kitaplara ilişkin olması gerekmektedir.

2. Kitap değerlendirme/eleştirisi yazılarının uzunluğu belirtilen şartlar dahilinde 5 sayfayı geçmemelidir.
3. Kitabın künyesi sırasıyla; yazarın adı ve soyadı, *kitabın adı*, (varsa) çevirenin adı soyadı, (varsa) baskısı, basım yeri, basım evi, basım yılı, sayfa sayısı şeklinde verilir.
4. Kitap değerlendirme/eleştirisi yazılarında, konu edinilen eserin yazarının eğitimi, nitelikleri ve çalışma alanı tanıtılır. Kitap, yazarın amacından hareketle, bölümlerde işlenen konular ve varılan sonuçlar bağlamında, yazardan yapılan alıntılarla da desteklenerek değerlendirilir. Değerlendirme/eleştirisi yazısının sonuç bölümünde, kitabı tanıtanın kitap hakkındaki görüşleri yer alır. Yazarın hedeflediği amaca ulaşmış olup olmadığı, temellendirme şekli ve tutarlılık durumu; eserin ifade biçiminin başarılı olup olmadığı değerlendirilir. Kitap değerlendirme/eleştirisi yazılarında incelenen eserin yazarın çalışmaları ve ilgili literatür içindeki yeri, eserin getirdiği yeniliğin ve varsa eksikliklerinin neler olduğu mümkünse literatür içindeki karşılaştırmalarla eleştirel bir üslup doğrultusunda dile getirilmelidir.

Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları'nda kaynak gösterme usulü aşağıda belirtilmiştir:

KİTAP

İlk geçtiği yerde: yazar/ların adı ve soyadı, *eserin tam ismi*, (varsa) tercüme edenin, hazırlayanın veya editörün adı ve soyadı, (varsa) baskısı, basım yeri, basım evi, basım yılı, sayfa numarası.

İkinci geçtiği yerde: yazar/ların soyadı, *kısaltılmış eser adı*, sayfa numarası.

Tek Yazarlı:

- Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi Tarihi*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1957, c. II,
- Ülken, *İslam Felsefesi Tarihi*, c. II, s. 45-47.

İki Yazarlı:

- Oliver Leaman-Kecia Ali, *Islam: The Key Concepts*, London/New York: Routledge, 2008, s. 155-58.
- Leaman-Ali, *Islam: The Key Concepts*, s. 155-58.

Üç veya Daha Çok Yazarlı:

- Bekir Topaloğlu v.dğr., *İslam'da İnanç Esasları*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998, s. 25.
- Topaloğlu v.dğr., *İslam'da İnanç Esasları*, s. 36.

Çeviri:

- Albert Habib Hourani, *Batı Düşüncesinde İslam*, çev. Celal A. Kanat, İstanbul: Pınar Yayınları, 1996, s. 45.
- Hourani, *Batı Düşüncesinde İslam*, s. 45.

Kitap Bölümü:

- Fazlur Rahman, “Revival and Reform in Islam”, *The Cambridge History of Islam*, ed. Peter Malcolm Holt v.dğr., Cambridge: Cambridge University Press, 1970, c. II, s. 632.
- Fazlur Rahman, “Revival and Reform in Islam”, s. 635.

Osmanlıca Eserler:

- Nev‘îzâde Atâî, *Hadâiku ‘l-Hakâik fî Tekmileti ‘ş-Şekâik*, haz. Abdülkâdir Özcan, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989, s. 600.
- Nev‘îzâde, *Hadâiku ‘l-Hakâik*, s. 600.

Arapça Eserler:

- İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ Kavâtı ‘l-Edille fî Usûli ‘l-İ’tikâd*, haz. M. Yûsuf Mûsâ ve A. Abdülhamid, Kahire: Mektebetü’l-Han-cî, 1369/1950, s. 181-83.
- Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 112-36.

Not:

1. Arapça eser künyeleri için bk. TDV İslam Ansiklopedisi Bibliyografya Kısaltmaları.
2. Yayınevi tespit edilemiyorsa baskı yeri ve tarihiyle yetinilebilir.
3. Ciltlerin baskı tarihleri farklı ise ilk geçtiği yerde tüm ciltlerin baskı tarihleri birlikte verilir: (Kahire 1934–1962) gibi.

MAKALE

İlk geçtiği yerde: yazar/ların adı ve soyadı, “makalenin tam adı”, *derginin adı*, (varsa) cilt numarası, (varsa) sayı numarası, basım yılı, sayfa numarası.

İkinci geçtiği yerde: yazar/ların soyadı, “makalenin kısaltılmış adı”, sayfa numarası.

- Orhan Şaik Gökyay, “Tokatlı Molla Lütfi’nin Harname’si”, *Türk Folkloru Belleten*, c. 1, 1986, 155-62.
- Gökyay, “Tokatlı Molla Lütfi’nin Harname’si”, s. 173.
- Fida Mohammad, “Ibn Khaldun’s Theory of Social Change”, *The American Journal of Islamic Social Sciences*, S. 15, c. 2, 1998, s. 36-38.
- Mohammad, “Ibn Khaldun’s Theory of Social Change”, s. 39.

ANSİKLOPEDİ MADDESİ

İlk geçtiği yerde: yazar/ların adı ve soyadı, “maddenin tam adı” (yazar sadece maddenin bir kısmını yazmışsa, madde içindeki alt-başlık), *ansiklopedinin adı*, (varsa) parantez içinde kısaltması, (varsa) cilt numarası, sayfa numarası.

İkinci geçtiği yerde: yazar/ların soyadı, “maddenin tam adı” (varsa madde içindeki alt-başlık adı), sayfa numarası.

- Ömer Faruk Akün, “Âlî Mustafa Efendi (Edebî Yönü)”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. II, s. 416.
- Akün, “Âlî Mustafa Efendi (Edebî Yönü)”, s. 417.

GAZETE YAZISI

- İsmail Hakkı Uzunçarşılı, “Türkçe Hutbe Münasebetiyle”, *Açık Söz*, 13 Şaban 1340, s. 2.
- Uzunçarşılı, “Türkçe Hutbe Münasebetiyle”, s. 2.

ARŞİV BELGESİ

- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *İrade Mesâil-i Mühimme (İ. Mes. Müh)*, 2079.
- BOA, *İ. Mes. Müh.*, 2079.

Not: Arşiv belgelerinin bibliyografik künyesi ve kısaltmaları için Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi’nde (haz. Yusuf İhsan Genç v.dğr., İstanbul: Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 2000) belirlenmiş olan kurallar geçerlidir.

TEZ

- Sedat Şensoy, “Abdülkahir el-Cürcani’de Anlam Problemi”, doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001, s. 122.
- Şensoy, “Abdülkahir el-Cürcani’de Anlam Problemi”, s. 122.

ONLINE KAYNAK

- Alane D. Oestreicher, “Worldwide Traditions of a Primordial Paradise”, no. 192, Vital Articles on Science/Creation; http://associate.com/ministry_files/The_Reading_Room/Evolution_n_Creation_2/Traditions_Of_A_PrImordial_Para.shtml (erişim: 27 Mart 2003).

KURAN ve KİTAB-I MUKADDES BÖLÜMLERİNE ATIF

- el-Bakara, 2/75; el-A‘raf, 7/61; Âl-i İmran, 3/7.
- Tekvin, 34:21; Matta, 7:6.

SAYFA NUMARALARI VERİŞ ŞEKLİ

s. 10-7, 26, 31, 100-7, 255-58, 1265-69, 1390-403.

KISALTMALAR

Bkz/bkz.: bakınız	bl.: bölüm
bs.: baskı	c.: cilt
çev.: çeviren/tercüme eden	h.: Hicrî
der.: derleyen	hk.: hakkında
dn.: dipnot	Ktp.: Kütüphane/Kütüphanesi
ed.: editör	MÖ: milattan önce
haz.: yayına hazırlayan	MS: milattan sonra
nşr.: neşreden	nr.: numara
Krş/krş.: karşılaştırınız	s.nşr.: sadeleştirerek neşreden
ö.: ölüm tarihi	ş.: Şemsî
par.: paragraf	vb.: ve benzeri
s.: sayfa	vd.: ve devamı
t.y.: tarih yok	a.g.e.: adı geçen eser
v.dğr.: ve diğerleri	“a.g.m.”: adı geçen makale
vr.: varak	a.mlf.: aynı yazar
y.y.: yayınevi yok	S.: sayı
b.: bin, ibn	akt.: aktaran

KAYNAKÇA

- Kaynakçada yazarın soyadı önce gelecektir. (Örnek: (bir yazar için) Soyadı, Adı; .../ (Birden fazla yazar için) soyadı, adı (I. Yazar) ve adı soyadı (II. Yazar); ...)
- Baskı sayısı, kitap isminden sonra yazılacaktır: Gündüz, İrfan; *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*, 2. baskı, İstanbul: Seha Neşriyat, 1990.
- Kaynakçadaki eserler yazarların soyadlarına göre sıralanarak verilecektir.