

Felsefe - Edebiyat ve Değerler Sempozyumu

Hazırlayan:

Cevdet KABAKCI

Serdar YAKAR

Yayın Koordinatörü:

M.Fatih ERTAŞ

ISBN:

000-000-000-0-0

Kapak / Sayfa Tasarım:

Halil AYDIN

Görsel Yönetmen:

Uzm. Eshabil YILDIZ

Mehmet CANLI

Fotoğraf:

Sertaç AKKUŞ

H.Mehmet KERTEL

Mali İşler:

Celal BOZDAĞ

Kadir ÇAKMAK

Baskı:

Öncü Basımevi

Kazım Karabekir Caddesi

Ali Kabakçı İşhanı No 85/2

İskitler / ANKARA

Tel: (0216) 384 31 20

Baskı Tarihi:

Şubat 2014

İletişim Adresi:

Kahramanmaraş Belediyesi

Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü

Tel: (0344) 228 46 00

e.posta: kultursosyal@kahramanmaras.bel.tr

Bu Eser Kahramanmaraş Belediyesi'nin Bir Kültür Hizmetidir

(Yayınlanan tebliğler yazarların sorumluluğundadır.)

Felsefe - Edebiyat ve Değerler Sempozyumu

Hazırlayan:

Cevdet KABAICI - Serdar YAKAR

İÇİNDEKİLER

AÇILIŞ KONUŞMALARI

<i>Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ</i>	11
<i>Prof. Dr. Mehmet Fatih KARAASLAN</i>	19
<i>Mustafa POYRAZ</i>	21

TEBLİĞLER

FELSEFE, EDEBİYAT VE ELEŞTİRİ

<i>Rasim ÖZDENÖREN</i>	25
------------------------------	----

DİN-DEĞER İLİŞKİSİ

<i>Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ</i>	35
--	----

KÜLTÜR VE MEDENİYET

<i>Prof. Dr. Şafak URAL</i>	53
-----------------------------------	----

İBN HALDUN'DA TARİH FELSEFESİ

<i>Yrd. Doç. Dr. Hüseyin ÖZTÜRK</i>	61
---	----

İNSANİ DEĞERLER VE HASTA HEKİM İLİŞKİLERİ

<i>Prof. Dr. Ahmet ALPER</i>	69
------------------------------------	----

YUNUS'UN DEĞER METAFİZİĞİNE BİR GİRİŞ DENEMESİ

<i>Levent BAYRAKTAR</i>	75
-------------------------------	----

İMAM MÂTURÎDÎ'NİN AKLA VE DÜŞÜNMEYE VERDİĞİ DEĞER

<i>Doç. Dr. Ahmet AK</i>	83
--------------------------------	----

FELSEFİ YAKLAŞIMIN GEREKLİLİĞİ YA DA YENİ DÜŞÜNSEL ARINMANIN ÇERÇEVESİ

<i>Necati DEMİR</i>	101
---------------------------	-----

AHLAK-ZİHNİYET İLİŞKİSİ

Musa Kazım ARICAN..... 117

SAÇAKLIZÂDE'DE MU'ALLİL

Necmettin PEHLİVAN..... 131

SA'DÎ'NİN BOSTAN'INDA BAZI AHLÂKÎ MESAJLAR VE MANTIKSAL İNCELİKLER

Prof.Dr. İbrahim EMİROĞLU..... 143

ŞİİR VE FELSEFE

Ömer Naci SOYKAN..... 179

AHLAKÎ İLKE VE DEĞERLERİN EVRENSELLİĞİ SORUNU

Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM..... 187

PERSONALİZM, DEĞERLER VE KİŞİLİK

Prof. Dr. Veli URHAN 209

DEĞER VE KİŞİLİK

Prof. Dr. Celal Türer..... 215

AHLÂKÎ BİLİNEMEZCİLİK DOGMATİZM VE DEĞERLERİN GELECEĞİ

Prof. Dr. Mehmet EVKURAN..... 225

DEĞİŞİM KAVRAMI BAĞLAMINDA DEĞERLERİN VARLIĞI VE TARİHSELLİĞİ

İbrahim ÇETİNTAŞ..... 249

TRANSENDENTAL DİYALEKTİKTEN DİNSEL AHLAKA BİR YOL ÇIKAR MI? KANT ÜZERİNDEN BİR ÇÖZÜMLEME

Emin ÇELEBİ..... 267

AYDINLANMA FELSEFESİNİN DEĞER ALANINDAKİ YANSIMALARI

Arş. Gör. Feyza DEMİR 279

İSLAM EKONOMİ AHLAKI PERSPEKTİFİNDEN KAPİTALİZME FARKLI BİR BAKIŞ: YAPISAL FAKTÖRLERİN YA DA DEĞERLERİN ÖNCELİĞİ SORUNU

Hüsnü Ezber BODUR.....295

KÜLTÜR HAFTASI DERGİSİNDEKİ FİKİR, SANAT VE EDEBİYAT TARTIŞMALARI ÜZERİNE FELSEFİ BİR DEĞERLENDİRME

Yakup YILDIZ.....311

SARTRE: YAZMAK VE VAR OLMAK

Arş. Gör. Sinan KÖSEDAĞ.....321

SÜRDÜRÜLEBİLİR KAHRAMANLIK

Dr. Nazif ÖZTÜRK.....331

EL-GAZZÂLÎ'NİN EL-MUNKİZ'İNDE FELSEFE-DİN İLİŞKİSİ

Nazım HASIRCI.....345

YUNUS EMRE'DE TANRI VE BEN: TANRI'YA ONTOLOJİK SIRDAŞ OLMA ÖZLEMİ VE TANRI HAKKINDA BEN-MERKEZLİ KONUŞMA ÇABASI

Prof. Dr. Metin YASA.....357

KURTULUŞ KELAMDA : İNSANİ BİR EYLEM OLARAK SÖZÜN ANLAM VE DEĞERİ

Doç. Dr. Şamil ÖÇAL.....363

DEĞİŞİM KAVRAMI BAĞLAMINDA DEĞERLERİN VARLIĞI VE TARİHSELLİĞİ

İbrahim ÇETİNTAŞ.....383

DEĞERLER EĞİTİMİNDE ÖĞRETMEN YETERLİLİKLERİ

Doç. Dr. Abdurrahman BORAN.....401

ÖĞRETMENLİK MESLEK ETİĞİ ÜZERİNE ÖĞRETMEN GÖRÜŞLERİ

Yrd. Doç. Dr. İzzet DÖŞ

Mutlu KAYRAN.....411

ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİNİN EĞİTİM FELSEFESİNE İLİŞKİN GÖRÜŞLERİ

Bülent DÖŞ..... 425

ARİSTOTELES'İN "RETORİK" KİTABINA ÖZEL REFERANSLA DUYGULARI TANIMANIN AHLÂK EĞİTİMİNE OLASI KATKILARI ÜZERİNE

Muhammed Enes KALA..... 433

J.DERRIDA VE CAHİT ZARİFOĞLU'NDA DÜŞÜNCE, YAZINSAL DEĞER VE DEĞER YARGILARI

Hilmi UÇAN..... 449

DEĞERLERİN AŞKINLIĞI ÜZERİNE

Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER..... 463

MEDENİYETİN İHYASI İÇİN İNSANIN İNŞASI

İsmail GÖKTÜRK..... 475

ABDAL HALİL AĞA ÖRNEĞİ BAĞLAMINDA TOPLUMSAL DEĞERLERİMİZİN MARAŞ'IN KURTULUŞUNDAKİ ROLÜ

Gökhan GÖKŞEN..... 487

AĞAÇLARIN AHLAKİ İLGİ EHLİYETİ VAR MIDIR?

Sabure ÖZTÜRK..... 499

DİL VE DÜNYA GÖRÜŞÜ

Fatih ÖZKAN..... 505

EDEBİYATIN FELSEFİ TEMELİ ÜZERİNE BİR DENEME

Mustafa YILDIZ..... 519

JEAN-PAUL SARTRE'İN ROMANLARINDA DİNİ TEMALARI ELE ALIŞ BIÇİMİ

Doç.Dr. Fatih TOKTAŞ..... 527

ÇAĞDAŞ BİR SORUN OLARAK KADIN HAKLARI AÇISINDAN FELSEFE

Ayşe ÇİL537

J.DERRIDA VE CAHİT ZARİFOĞLU'NDA DÜŞÜNCE, YAZINSAL DEĞER VE DEĞER YARGILARI

Hilmi UÇAN.....551

YUNUS EMRE'DE TANRI VE BEN: TANRIYA ONTOLOJİK SİRDAŞ OLMA ÖZLEMİ VE TANRI HAKKINDA BEN-MERKEZLİ KONUŞMA ÇABASI

Prof. Dr. Metin YASA565

SEMPOZYUM FOTOĞRAFLARI.....571

AÇILIŞ KONUŞMALARI

Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ

Sayın belediye başkanı,

Sayın rektör,

Sayın dekanlar,

Değerli meslektaşlarım,

Sevgili öğrenciler ve konuklar,

Türk Felsefe Derneği, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi ve Kahramanmaraş Belediyesince müştereken düzenlenen “Felsefe, Edebiyat, Değer” sempozyumuna hoş geldiniz.

Derneğimizin kurucusu, 24 yıl dernek başkanlığımızı yürüten ve sağlık nedeniyle sempozyumumuza katılamayan, büyük insan, değerli Hocam Prof.Dr. Necati ÖNER Beyin selam, sevgi ve başarı dileklerini sizlere iletiyorum. Eşinin rahatsızlığı nedeniyle sempozyumumuza katılamayan Dernek başkanımız Sayın Prof.Dr. Ahmet İnam Beyin selam, saygı ve başarı dileklerini de iletiyorum. Başkanlarımızın selamlarından sonra derneğimiz ile malumunuz olan **felsefe** ve **hikmet** konuları üzerinde durmamızın uygun olacağını düşünüyorum.

Derneğimiz, 9 Haziran 1987 tarihinde “**Felsefe Derneği**” ismi ile Ankara’da kuruldu. 22 Eylül 1991 tarihinde Bakanlar Kurulu kararıyla derneğin adında “Türk” kelimesinin kullanılmasına izin verildi. Bu karar Resmi Gazetenin 21032 sayı ve 25 Ekim 1991 tarihli nüshasında yayınlandı. Böylece derneğimizin ismi “**Türk Felsefe Derneği**” haline dönüştü.

Derneğimizin kurulmasında en büyük çabayı sarf eden Hocam Prof.Dr. Necati ÖNER Bey, 18 felsefe öğretim üyesini kurucu üye olarak yanına aldı. 23 yıl derneğimizin başkanlığını yürüten Hocam, sağlık nedeniyle 01.11.2010 yılında dernek başkanlığından ayrıldı. Halen derneğimizin onursal başkanı olarak danış-

manlığımızı yürütmektedir. Hocamın başkanlığında kurulan bu derneğin amacı, “Türkiye’de Felsefi düşüncenin gelişmesine, anlaşılmasına ve yaygınlaşmasına ortam hazırlamak, akademik bir ciddiyet ve sorumluluk içerisinde faaliyet ve neşriyatta bulunmak, Türk Felsefecileri arasında birlik, beraberlik ve dayanışma sağlamaktır. (...) Ülkemizde felsefi düşüncenin etkin ve yaygın bir kimlik kazanması amacıyla, yayınlarda bulunmaktır”. (Türk Felsefe Derneği Tüzüğü, s.3,4). Derneğimize, Türk Üniversitelerinde bulunan felsefe öğretim elemanları ve yayınlarıyla felsefeci olarak tanınmış olanlar üye olabilirler.

Derneğimizin yayın organı olan “**Felsefe Dünyası**” isimli dergimizin ilk sayısı 1 Temmuz 1991’de yayınlandı. İlk yıllarda üç ayda bir olmak üzere yılda dört sayı olarak yayınlanan dergimiz, 1998 de yayımlanan 27. Sayı dâhil yılda iki sayıya indirildi. Bugün 55. sayısını yayınladığımız dergimiz yılda Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere neşriyata devam etmektedir. Dergimizde aynı konuda farklı görüşler yayınlanabilmektedir.

Felsefe nedir? Nerede ve ne zaman başlamıştır? Dinle ilişkisi nedir? gibi sorulara cevap verecek olursak şöyle diyebiliriz: Felsefe, varlık bilgi, değer üzerinde, rasyonel, objektif, şümulü ve tutarlı düşünmektir. Başka bir ifadeyle felsefe, “varoluş bilincinin derinleşmesini, ilgilerin genişlemesini sağlayan kişisel “egzistansiyel” bir çabadır.”¹ Felsefenin başlangıcını, mekân ve zamanını belirlemek için insanın varlığını kabul etmek zorundayız. Çünkü insan dışında hiçbir varlık felsefe yapamaz. O zaman felsefenin beşiğinin insan zihni olduğu ortaya çıkar. Bu durumda felsefenin başlangıcı ilk insanla ortaya çıkar. İlk insan Hz. Adem aleyhisselâmdır ve ilk peygamberdir. Öyle ise felsefe Peygamberle başlar demek hiç de tutarsız olmaz gibi görünüyor.

Felsefe, kelime anlamıyla “**hikmet sevgisi**” demektir. **Hikmet** kelimesinin önemi Kur’an-ı Kerimde şöyle ifade ediliyor. “Allah hikmeti dilediğine verir, hikmet verilene ise pek çok hayır verilmiş demektir. Ve bunu ancak üstün akıllılar anlar.”² Cenab-ı Allah Peygamber Efendimize “insanları Rabbinin yoluna hikmetle, güzel öğütle davet et”³ buyruğunu vermektedir. Cenab-ı Allah başka bir ayet-i Kerimede “Allah ona kitabı, hikmeti, Tevrat’ı ve İncili öğretecek”⁴ buyurmaktadır. Bu ayet-i Kerimede hikmetin büyük kitaplar arasında zikredilişi düşünülmesi gereken

1 Heinz Heimsoeth, Felsefenin Temel Disiplinleri, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, İst. 1986, s.19.

2 Kur’an 2/Bakara 269. Elmalılı Hamdi Yazır, Hak Dini Kur’an Dili, sadeleştiren, Doç.Dr. İsmail Karaçam ve arkadaşları, cilt 2, İstanbul, Tarihsiz, s.204.

3 Kur’an 16/Nahl 125.

4 Kur’an 3/Al-i İmran 48.

çok önemli hususlardan biridir. Yine Cenab-ı Allah, “Allah’ın üzerinizdeki nime-tini ve Kitap ve hikmet indirerek onunla sizleri irşad etmekte olduğunu hatırdan çıkarmayın”¹ buyurmaktadır. Burada insanları irşad etmekte hikmetin önemi açık olarak belirtilmektedir.

Peygamber Efendimizin düşünceye ve hikmete verdiği değer bazı hadis-i şeriflerinde şöyle ifade edilmektedir. “Bir saat düşünmek, bir yıl ibadet etmekten-diğer bir ifadeyle-60 yıl ibadetten hayırlıdır.”² “Hikmetli söz, mü’minin yitiği (gibi) dir. Onu her nerede bulursa almaya en çok o hak sahibidir.”³ Başka bir rivayete göre Rasulullah şöyle buyurmaktadır: “Muhakkak hikmet, şereffi adamın şerefini artırır, köleleri de melekler seviyesine yükseltir.”⁴ Bu hadisi şeriflerden anlaşıldığı gibi, Mü’min kişi hikmetli sözü, yitirdiği kendi malı gibi önemle aramalı, bulduğu zaman, sahibine bakmadan hemen almalıdır.

Başka bir hadisinde Peygamber Efendimiz kıskançlık duyulması gereken iki kişiyi şöyle belirtiyor: “İki hasletten başkasına haset olunmaz. Bunlar da Allah’ın kendisine bir mal verip de o malı hak yolunda tüketmeye muktedir kıldığı kimse, diğeri de Allah’ın kendisine hikmet verdiği, o da bu hikmetle hükmeder ve onu başkalarına öğretir olan kimsedir.”⁵

Allah ve Resulünün övdüğü “hikmet” kelimesini biraz açıklamak, anlaşılması için daha yararlı olacaktır. Mâtürîdî (Ö.333/944)ye göre: **hikmetin** bazı manaları şöyledir. “Hikmet, Kur’an bilgisi ve onun tefsiridir. (...) Kendisiyle eşyanın hakikati görülen nur, kendisiyle her şeyin idrak edildiği hidayet. (...) Hikmet, her şeyde doğruyu isabettir; bununla bütün şerlerden korunulur ve bütün hayırlara ulaşılır. (...) Hikmet sünnettir. Ona sımsıkı sarılanlar kurtulur, ondan uzaklaşanlar, şaşırırlar. (...) Hikmet, doğru olarak her şeyi yerli yerine koymak; her hakkı hak sahibine vermektir. (...) Hikmet fıkıhtır, fıkıh ise, benzerine delâlet eden manasıyla bir şeyin bilgisidir; böylece görülenle gaibin bilgisine, açıkla gizlinin bilgisine, asılla fer’in bilgisine ulaşılır. Bu bakış açısıyla hikmet iki dünya iyiliğini toplar.”⁶

1 Kur’an 2/Bakara 231. Mehmet Akif Ersoy, Kur’an Meali, İst. 2012, s.36.

2 Aclûnî, Keşfü’l-Hafa ve Müzîlü’l-İlbas, Amma İštehera Mine’l-Ehadis Alâ Elsinetinnas, cilt I, Beyrut 1351, s.310.

3 Sünen-i İbn Mace, çev.Haydar Hatipoğlu, cilt 10, İst. Tarihsiz, s.443; Sünen-i Tirmizi, çev. Osman Mollamemetoğlu, cilt 4, İst. Tarihsiz. S.425.

4 Gazâlî, İhyau Ulûmî’d-din, çev. Ahmet Serdaroğlu, cilt I, İst. 2011, s.17.

5 Sahih-i Buhârî ve Tercümesi, çev. Mehmet Sofoğlu, cilt 15, İst. 1989, s.6993. Mâtürîdî, Te’vilatü Ehl-i Sünnet, tahkik yapan. Fatma Yusuf el-Hiyemî, cilt 1, Şam, 2003, s.227.

6 Elmalılı Muhammet Hamdi Yazır, Hak Dini Kur’an Dili, sadeleştirilenler: Doç.Dr. İsmail Karaçam

Elmalı Muhammet Yazır (1877-1942)'a göre hikmet kelimesi mastar olması bakımından, kötülükleri ortadan kaldırmak, iyilikleri elde etmek manasını taşır. “Her nerede kötülüğü gidermek ve iyiliği elde etmek varsa, işte orada hikmet manası vardır. Bundan dolayı bir şeyin içinde gizlenen ve sonuç bakımından ortaya çıkacak olan fayda ve iyiliğe o şeyin hükmü ve hikmeti denilir. (...) Hikmet denildiği zaman mutlaka ya bir sebep sonuç ilişkisi veya daha genel bir sebebin nedeni ve buna benzer gerekçeli bir mana söz konusudur. Hikmet, kesinlikle sonucun sebebe irca edilmesi, tutarlı ve sağlam bir ilişki anlamı ifade eder. (...) Bilimsel veya amelî herhangi bir doğru karara da hikmet denilir. (...) En genel anlamda hikmet, fayda, yarar ve ihkam anlamlarından dolayı her güzel bilginin ve her faydalı işin ismi olmuştur. (...) Bir işi körü körüne değil de önünü sonunu düşünerek ve ondan doğacak bütün tehlikeleri bertaraf etmeyi gözeterek yapmak demektir; hem ilim, hem iş yapma hikmetin en esaslı manasını teşkil eder.”¹

Verilen bu bilgilerden sonra Elmalı hikmet kelimesine verilen birçok anlamı şöyle sıralamaktır:

1- Sözde ve fiilde doğruyu tutma.

2- Bilmek ve bildiğiyle amel etmektir. Hikmet, ilim ile sanatın birleşmesidir.

3- Hikmet, ilim ve fıkıh demektir. Fıkıh kelimesiyle hikmet kelimesi birbirinin benzeri gibidir. Sözlük anlamıyla fıkıh, amaç ve maksadı kavramak demektir.²

4- Hikmet varlıkların özündeki manaları anlamaktır. İşin özü kavranmadan elde edilen marifetler hikmet olmaz. “Peygamberlik hem ilmi, hem de amelî yönden ilâhî ihsan eseri olan hikmetin en yüksek mertebesini ifade eder. İbn Rüşd, “Tehafüt” adlı eserinde, ‘her peygamber hakîmdir, fakat her hakîm peygamber değildir’ diyerek bu hikmeti tarif etmiştir.”³

5- Hikmet Allah’ın emrini anlamaktır.

6- Hikmet icat demektir. Bu anlamda “Allah’ın hikmeti, her zaman her yerde, kulların yararına olacak şeyler yaratmasıdır. (...) İnsanların hikmeti de başka kulların yararına olacak şeyler yapmak, sünnetullah denilen kâinat düzenini anlayıp ona göre keşif ve icatlarda bulunmak demektir.”⁴

7- Hikmet, varlık düzeninde her şeyi yerli yerince koymaktır.

ve Arkadaşları, cilt 2, İstanbul, Tarihsiz, s.205.

1 A.g.e., s.206.

2 A.g.e., s.207.

3 A.g.e., s.208.

4 A.g.e., s.209.

8- Hikmet, güzel ve doğru işlere yönelmektir.

9- Siyasette, gücü yettiği kadar Yüce Yaratıcıya benzemeye çalışmaktır. Bilgisizlikten, icraatında zulüm ve haksızlıktan, cimrilikten arınmakla mümkün olabilir.¹

10- Hikmet, Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanmaktır. Tesadüflere bağlı iş ve uygulama alanı olmayan herhangi bir teorik bilgi hikmet olamaz. Tesadüf nazariyesi daima bilgisizlik nazariyesidir. Bunun için varlığın başlangıcı konusunda tesadüfü kabul eden tabiat nazariyesi her yönüyle ilim dışıdır.² “Âlemde görülen hikmet, mutlak hâkim olan Allah'ın gücüne ve hikmetine şahittir. İnsandaki hikmetin temeli de işte O'na iman etmek, O'nu tanımaktır. İnsan hikmetinin amacı da O'nun kurduğu düzendeki incelikleri, o düzenin kanun ve kurallarını sebep ve sonuç açısından işleyiş şeklini anlamaya çalışmak, ona uygun davranmak, O'nun ahlâkıyla ahlâklanmak ve her işinde doğru ve faydalı olanı yapmaktır. (...)

İnsanlarda hikmetin başı olan akıl, yalnızca ilâhî bir ihsan olduğu gibi, şeref ve güç kaynağı olan kalp de yine ilâhî bir ihsandır. Bunlar doğrudan doğruya Allah'a dayanırken, bunların fiilleri olan fiil ve hareketler de kesb (kazanma, çalışma) sebeplerine bağlı olarak hem doğrudan doğruya, hem dolaylı olarak yine ilâhî ihsan eseridir.³¹⁷ (...) Her akıl sahibinin, kendi akıl derecesine göre hikmetten bir hissesi vardır. Her zaman insanoğlu, şeytanî telkin ile rahmanî telkini anlayıp ayırt edebilmek için, işin başlangıcında aklını ve düşüncesini uyanık tutmak zorundadır. Daha sonra bu düşünce ve o hikmet, İlâhî feyzin de yardımıyla insanda bir meleke oluşturur ve nihayet insan derecesine göre, ilâhî ahlâk ile ahlâklanır. Pratik akıl gelişir, kuvvetlenir; dolayısıyla bildiği ve yaptığı şeyler gerçekten ve doğruluktan şaşmaz olur. Şu halde **düşünceyle pratik**, bilgiye sebep olması bakımından, **hikmetin** ön şartı sayılabilir. Bunun için nazarî ilim, hikmetin başlangıcı sayılarak **nazarî hikmet** adını almıştır. Lakin yalnızca nazarî bilgiye sapanıp kalmak, yolunu şeytana kestirmek demektir; bu olsa olsa filozofluktur. Yani hikmetin kendisini değil, hikmetin lafını etmektir. Sırf felsefeyle uğraşmanın ayıp sayılması bundandır. Bununla beraber çoğunun sözü işine uymaz. O zaman sözü doğru ise, yaptığı yanlış; yaptığı doğru ise söylediği yanlış olacağından, bunların varlıkları bir çelişki ortaya koyar. Bu tutumları yalnızca kendilerini perişan etmekle kalmaz, başkalarını da yoldan çıkarır, şeytan ve şeytanlık kavramı kapsamı içine girerler. (...) Allah Teâlâ bile kâinatı bilip de yaratmasaydı hikmeti mevcut olmazdı. Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanmak sözü de bu noktada çok önemlidir. (...) Bundan dolayı, ilim ile ameli hikmetin birer çeşidi gibi değil, birer

1 A.g.e., s.210.

2 A.g.e., s.211.

3 A.g.e., s.212.

parçası olarak kabul etmek gerekir. Yani hikmet denilen şey, ya gerçek bilgi yahut doğru hareket değil; doğru bilgi ile doğru hareketin bütünüdür. (...) Aslında nazari anlamda **hikmet** objektif ve sübjektif yönleriyle varlıktaki ilâhî kanunların akış şeklini gözlem konusu yapmak ve onlardan düşünüp bir sonuç çıkarmaktan meydana gelir. Kâinat bir hikmet kitabıdır. Kur'an ise bu hikmetin ilâhî dille oluşumunu anlatır ve hatırlatır. Kâinat bir hâl, Kur'an ise bu halin başı ve sonudur; akıl sahipleri şimdiki hali görüp, öncesini ve sonrasını da akılla kavramaya çalışmak ve öylece hikmete ermelidir.”¹

Elmalılı'ya göre hikmetin başlangıcı varlıklara dikkatli bir gözle bakabilmek, onları kavrayıp üzerinde düşünüp bir sonuca varabilmektir. Bu açıdan “hikmetin başlangıç noktası ilim, ortası din, ibadet ve taât, sonu da ahret mutluluğudur.”²¹⁹

11- Hikmet, Allah'ın emirlerini düşünmek ve ona uymaktır.

12- Hikmet, doğru ve hızlı karar verebilmektir.

13- Hikmet, sebepsiz işaretler. Bütün hallere hakkı tanık tutmaktır.

14- Hikmet, ledünnî ilimdir.³

Fahreddin er-Razî (~ 1149-1210)'ye göre “hikmet, söz ve amelde isabet etmektir. Ancak bu iki özelliği kendisinde bulunduran insana hakîm denilir. (...) Hikmet sanki cehalet ve hatadan alıkoyan şey demektir. Hikmetin meydana gelmesi, ancak söz ve fiilde isabet etmek, her şeyi yerli yerine koymak olur. Kaffâl şöyle demiştir: “Bazı felsefeciler, hikmeti, ‘insanın’ gücü nispetinde Allah’a benzemesi” diye tarif etmiştir.”⁴

Fransızca karşılığı **sagesse, prudence, science** ve **savoir** olan **hikmet**, Étienne Gilson (1884-1978)'un aktarımıyla şöyledir: “XIII. yüzyılda, ilk önce, Hıristiyan Hikmetinin tamamen birlikçi bir tasavvuru ile karşılaşmaktayız ki bunun tamamlanmış şekli Roger Bacon'un Hikmetidir. Hikmet, hiyerarşik bir şekilde sıralandırılmış bilimlerin tümüdür, bunların her biri, ilkelerini, kendilerinden bir üstte bulunan bilimden alır ve hepsi birlikte ilk ilkelerini vahiyden elde ederler. (...) Tanrı hikmetini ilk önce peygamberlere bildirmiştir; demek ki bu hikmet bütüncül olarak Kutsal Metinde yer almaktadır. (...) Kutsal metne sahip olan, bütün hikmete sahip demektir (...) Petrarca (1304-1374)'ya göre hikmet aşkını haber verir, kim ki on arzularsa

1 A.g.e., s. 213-214.

2 A.g.e., s. 214.

3 A.g.e., s. 215.

4 Fahreddin Er-Razi, Tefsir-i Kebir, çev. Prof.Dr. Suat Yıldırım ve arkadaşları, cilt 3, Ankara 1988, s.474.

onu sevmekle elde eder. (...) Sevgin gerçekse ve sevdiğin hikmet gerçekse, o zaman gerçek bir filozof olursun. Fakat bu gerçek hikmeti ancak arınmış ve dindar ruhlar anlayabilir ve sevebilir. (...) Hikmet dindarlıktır.”¹ Roger Bacon (1214-1294)’a göre, bütün hikmet Kutsal metindedir, bunlar da hukuk ve felsefeyle açıklanırlar.

Gerçek felsefe, belirtmeye çalıştığımız **hikmetin sevgisidir**. O zaman gerçek felsefeyle sözde felsefeyi birbirinden ayırmak gerekir. Hikmetten yoksun felsefe sözde felsefedir. Gerçek felsefe önemini her zaman korumaktadır. Bu felsefe, medeniyetin gelişmesinde en önemli faktörlerden biri olmuştur.

Xenophanes (M.Ö. VI), Pythagoras (M.Ö. 580-500), Parménides (M.Ö. 544-450), Sokrates (M.Ö. 470-399), Platon (M.Ö. 428-348), Doseidonios (M.Ö. 135-51), Orta Çağ filozoflarının birçoğu, Copernicus (1473-1543), Galile (1564-1642), Descartes (1596-1650), Pascal (1623-1662), Malebranche (1638-1715), Leibniz (1646-1716), John Locke (1632-1704), Reid (1710-1796), Voltaire (1694-1778), Kant (1724-1804), Gabriel Marcel (1889-1973) gibi filozoflar hikmet anlayışı içinde olan filozoflardır.

Hikmet sevgisi olan **Felsefe**’nin kendi kültürümüzdeki önemi hakkında birkaç söz söylemek uygun olacaktır. Kâtip Çelebi (1609-1657)’ye göre Fatih Sultan Mehmet (1429-1481), “Semaniye Medreselerini yaptıınca **Haşiy-e Tecrid** ve **Şerh-i Mevakıf** derslerinin öğrenimini vakfiyesine şart olarak kaydetmiştir.”² Gerileme devri başlayınca, bazı müftülerin felsefe tedrisatını yasaklayıp onun yerine **Hidaye** ve **Ekmel** derslerini koyunca Osmanlı Medreselerinde ilim rüzgârı durdu ve ilim bütünüyle yok oldu.³ Araf suresinin 185.ayetinde “Göklerin ve yerin hükümranlığını, Allah’ın yarattığı her şeyi ve ecellerini düşünmüyorlar mı? Bundan sonra hangi söze inanacaklar.” (Araf =185), geçen “evelem yanzurun” (düşünmüyorlar mı?) ifadesini bakar (öküz) gibi gözle bakmak sandılar.⁴

Bu ifadelerden anlaşıldığına göre Osmanlı Medreselerinde ilmin sönmesi, felsefenin tedrisattan kaldırılmasıyla vuku bulmuştur. Medreselerde hiçbir zaman kaldırılmayan hadis, fıkıh, tefsir, kelâm ve mantık dersleri bu müesseselerde ilmin sönmesini önleyememiş görünmektedir. Gerçek felsefenin bugünkü kültürümüz içinde aynı önemi taşıdığını söylemek bir yanılgı olmayacaktır. Felsefe öğreniminde,

1 Étienne Gilson, Orta Çağda Felsefe, çev. Ayşe Meral, İst. 2007, ss.555. (...) 700.

2 Kâtip Çelebi, Mizan-ül Hak fi İhtiyar-il-Ahak, İst. 1286, s.6-7.

3 Kâtip Çelebi, Keşfüz-Zünun an Esmâid-Kütüp Vel-Funun, cilt I, İst. 1971, s.689.

4 Kâtip Çelebi, Mizan-ül Hak fi İhtiyar-il-Ahak, İst. 1286, s.8-9.

“felsefe ve felsefe tarihi objektif olarak birbirine bağlıdırlar ve birbirinden çözümlerine olanak yoktur. (...) Felsefe alanında bugün bir şeyi öğrenmek ve bu alanda çalışmak, geçmişteki başarıları sürekli bir şekilde göz önünde bulundurmaya, onlar üzerinde düşünmeyi gerektirir.”¹

Yeni açılan İlahiyat ve İslâmî Bilimler Fakültelerinde felsefe tarihi anabilim dalının kaldırılması büyük bir yanılığa atılan adımdır; Kâtip Çelebinin uyarılarını hesaba katmamaktır. Temennimiz bu yanılığın dönülmesi ve başta İlahiyat fakülteleri olmak üzere, üniversitelerimizin hemen her fakültesine bir felsefeye giriş dersinin konulmasıdır. Üç ayrı alanda üç gün sürecek olan sempozyumun düşünce hayatımıza katkıda bulunmasını diliyorum ve hepinizi saygılarımla selamlıyorum.

1 Heinz Heimsoeth, *Felsefenin Temel Disiplinleri*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, İst. 1986, s.10-11.

Prof. Dr. Mehmet Fatih KARAASLAN¹

Sayın Valim,

Sayın Belediye Başkanım,

Kıymetli Misafirler,

Saygıdeğer Hocalarım,

Değerli Kültür ve Bilim İnsanları,

Sevgili Öğrenciler,

Felsefe, Edebiyat ve Değerler sempozyumuna “Hoş geldiniz!”

Sizleri saygıyla selamlıyorum.

Yurdun dört köşesinden kentimizi teşrif eden sayın bilgeler! Kentimiz 1-3 Kasım 2012 tarihleri arasında ‘bilgelik’in derinliğinde’, ‘sözün güzelliğinde’ ve ‘değerin yüceliğinde’ aydınlanacaktır. Bu etkinlik dolayısıyla Türk Felsefe Derneği’ ne, Kahramanmaraş Belediyesi’ ne, Üniversitenin Sempozyum Sekreteryasına ve diğer emeği geçenlere teşekkür ediyorum.

Felsefenin bir anlamı “bilgelik sevgisi” ya da “bilgi sevgisi”dir.

Felsefe bir düşünce faaliyetidir. Sorulan sorularla, insanın kendisi ve hayatın anlamı üzerinde düşünmeyi sağlar.

Edebiyat söz ve anlatım sanatıdır.

Sempozyumdan beklentimiz, insanımızda düşünce aşkı oluşturmak, güzel Türkçeyi kullanmasını sağlamak ve yurttaşlarda iş ve davranış etiği oluşmasına katkıda bulunmaktır.

Günümüzün en öncelikli sorunu ‘olduğu gibi görünememek ya da görüldüğü

1 Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Rektörü

gibi olamamak', yani sözünün eri olamamaktır. Bu nedenle etik değerlerin içselleştirilmesi işi oldukça önem arz etmektedir. Salt pozitivizm, insanı tabiata hükmedeceği bilgiyle donatıyor ama kendini bilmesine ve denetim altına almasına yeterli olmuyor. Erdeme ulaşabilmek için olgucu tabiat bilgisiyle, insanın kendini bilmesini ve denetim altına almasını sağlayan bilgelik duygusunun örtüşmesi gerekiyor. Dolayısıyla erdemlilik, doğru düşünen, güzel ifade eden ve iyiyi yaşayan kişilerce gerçekleştirilebilir. Bunlar da toplumda bilgeye, edebiyatçıya ve ahlak eri'ne karşılık gelmektedir. İşte felsefe ya da metafizike günümüzde bunun için gerek vardır. Bu yüzden icra etmekte olduğumuz etkinliğin ismi Felsefe, Edebiyat ve Değerler Sempozyumudur.

Sempozyumun başarılı olması dileğiyle tekrar selam ve saygılarımı sunarım.

Mustafa POYRAZ¹

Çağımız madde ve teknik alanında birçok şeyin yapıldığı bir çağdır. Kitle iletişim araçlarının gelişmesiyle dünyanın giderek ekonomik, siyasi ve teknolojik yönden birbirine daha bağlı hale geldiği bir çağdayız. İnsan olmak ve o şekilde kalmanın giderek zorlaştığı bir dönemdeyiz. Düşünen bir kitlenin azaldığı bir zamanda ekonomik, siyasi, askeri, politik, dini ve kültürel kavramları doğru bir şekilde ele almak için felsefi bir bakış açısının gerektiği bir çağdayız. Cehaletten ve gafletten arınıp felsefeye kavuşarak düşüncenin kıymetlendiği bir hakikattir.

Felsefe, tarihin derinliklerinden bu yana düşünen insanların fikir yürüttüğü bir bilim dalıdır. Aristodan, Galiloya. Galilodan, Eflatuna değer kaybetmeden varlığını korumuş bir alandır. Düşünebilen yani akledabilen aklı ve vicdanı çerçevesinde hareket eden insanların kümesidir felsefe. Aslında biz felsefenin temelini Antik Yunan'a dayandırsak da Yüce Rabbimiz Kuran-ı Kerimde hiç düşünmez misiniz, akletmez misiniz diyor. Buda düşünce deryası olan felsefenin temellerini insanlığın var oluşuna taşımaktadır.

Felsefe, ancak düşünebilen insanların değerleriyle bütünleştiği zaman anlam kazanacaktır. Kültürden, sanata. Edebiyattan, siyasete. Psikolojiden, ekonomiye her alanda inandığımız değerler üzerine inşa edilen bir yapıdır. Ve bu alan içinde bulunduğumuz milletin sıhhati ile kendine yol bulacaktır.

Güzel ve kavi bir sabırla, sağlam mücadele azmine sahip bir enerjiyi gelecek nesillere aktarmakla değerler eğitimi anlam kazanacaktır. Değerlerimiz bizi biz yapan ulvi mefkûrelerimizdir. Bizler çocukluğumuzdan bu yana bu değerlerimizi vicdani sorumluluklarımızla birleştirerek yolumuzu çizmişizdir. Burada her şeyden öte mutlu bir insan profiline ihtiyaç vardır. Bu mutlu insan inşası saygı, sevgi, hoşgörü, nezaket, görev bilinci, dürüstlük, sadakat ve beraberlikle gerçekleşecektir. Biz bu güzellikleri asırlarca tekkelerin girişine yazdığımız “edep yahu” sözüyle kazan-

1 Kahramanmaraş Belediye Başkanı

maktayız. Çünkü bizler edeple zenginleşir, sanatla coşar, düşünce ve edebiyatla var oluruz. Genel olarak ifade ettiğimiz gibi felsefe ve değer, düşünebilen ve akledabilen insanların işidir. Akleden insan ise Allah (C.C) varlığında kendini bulmuş. Güzel insan gayreti içerisinde olandır.

Derin düşünce olan Felsefe, varoluşuyla birlikte Edebiyatla gelmiştir. Mevlana'dan, Yunus Emre'ye. Yunus'tan, Karacaoğlan'a ve havasıyla, suyuyla Edebiyat yuvası olan şehrimizde Sümbülzade Vehbi, Necip Fazıl, Cahit Zarifoğlu, Aşık Mahsuni, Erdem Beyazıt ve daha niceleri Edebiyatlarını sanatlarını Felsefeyle değerlerle yoğurmuşlardır.

Üstad; Anladım işi ki, sanat Allah'ı aramakmış. / Marifet bu gerisi, yalnız çelik çomakmış diyerek bu işin derinliğine noktayı koymuştur.

TEBLİĞLER

FELSEFE, EDEBİYAT VE ELEŞTİRİ

(Bir Eleştiri Çerçevesi)

Rasim ÖZDENÖREN

Carl von Clausewitz, *Savaş Üzerine* adlı ünlü kitabının savaşın teorisini ele aldığı ikinci bölümünde “eleştiri” konusuna da değinir. Burada, eleştirinin ne olduğu konusu da değerlendirmeye katılır. Onun savaş eleştirisi için söylediklerinin bir edebiyat eleştirisine uyarlanabileceğini ve bir edebiyat eleştirmecisinin de bu değerlendirmeden yararlanabileceğini düşünüyorum.

Yazar, konuya, eleştirinin pratik yararına değinerek giriyor ve diyor ki: “Teorik gerçeklerin pratik hayat üzerindeki etkisi öğretimden çok eleştiri yolu ile olur.” Burada sözü geçen teori, savaşa ilişkin teoridir; pratik hayattan kastedilen husus da savaşın kendisidir. Bu terimleri bildiğimiz zaman, alıntıladığımız cümleden anlaşılacak husus şudur: Savaşla ilgili bir teorinin, vuku bulmuş bir savaş üzerindeki etkisi nazari bir öğretimle değil, fakat o savaş eleştirilmek suretiyle test edilmiş olur.

Şimdi bu cümleyi edebiyat alanına kaydırsak, edebiyat eleştirmecisinin muhtaç olduğu unsurları elimize geçirmiş oluruz: Bu unsurlar:

1. Eleştirmecinin kendisine bir bakış açısı kazandıracığı teoridir (ki bu teorinin kazandıracığı görüş veya bakış açısı mevcut olmadıkça eleştirmecinin serdedeceği fikirler keyfi olmaktan kurtulamayacaktır);

2. “Savaş”ın yerine ikame ettiğimiz edebiyat ürünü... Belirli bir teorinin (felsefi görüşün, doktrinin) bir ürüne uygulanması olayıyla karşı karşıya bulunduğumuzu söylemiş oluyoruz.

Clausewitz devam ediyor: “Eleştiri, teorik gerçeklerin gerçek olaylara (yani savaşa, bizim bağlamımızda esere, R. Ö.) uygulanması olduğuna göre, sadece bu ger-

çekleri hayata yaklaştırmakla kalmayıp uygulamalarını sürekli olarak tekrarlamak suretiyle zihni bu gerçeklere alıştıır.” Burada, eleştirmecinin öncelikle zihinsel donanımını (teorisini, bakış açısını) tamamlamış olması zorunluluğu ile karşılaşılıyor.

Edebiyat eleştirilmesi ile savaş eleştirilmesi arasında tam bir örtüşmenin olması beklenmemeli. Sonuçta birisi, bir eylemin, öteki kurgusal bir ürünün eleştirilmesine yöneliktir. Gene de, **Clausewitz**'in savaş eleştirisine bakışının, her türden eleştiri için yararlı ve uyarıcı bir işlev ifa ettiğini söyleyebiliriz.¹

Eleştirmenin bir anlamda ve son tahlilde, belirli kıstaslar çerçevesinde bir esere yaklaşarak ve gene aynı kıstaslar çerçevesine bağlı kalarak söz konusu eseri yargılama veya değerlendirme işi olduğunu ileri sürmüş olduk.

Yargılama işinin gerçekleştirilebilmesi için ortada:

1. Bir *olayın* (fiil, dava, hal, durum, *eser*, *metin*),
2. Bu olayı yargılayacak bir *yargıcın* ve
3. Yargıcın doğru karar vermesini sağlayacak *kıstasların* bulunması gerekiyor.

Yargıcın, öncelikle, önüne getirilen olayı tanımlaması beklenir. Olayın tanımlanması, ona uygulanacak hükümlerin (kıstasların) saptanmasını da belirleyecektir. Olayın tanımına göre ona uygulanacak hükümler de ortaya çıkacaktır. Keza olayın tanımlanması ve ona uygulanacak hükümlerin belirlenmesi aynı zamanda bu hükümlerin hangi yöntemle (usul) uygulanacağını da ortaya koyacaktır.

Demek ki, yargılamanın gerçekleşebilmesi için şu üç unsurun aynı anda var olması gerektiğini söylemiş oluyoruz:

1. *Yargıç* (konumuz yönünden eleştirmeci, öznel unsur),
2. *Olay* (konumuz yönünden eser, obje veya en genel anlamıyla metin),
3. Eserin değerlendirilmesi zımında ona uygulanacak *hüküm* (hukuk anlamında yasa veya felsefe ve edebiyat alanında teori, doktrin vb.).

* Sanat ve edebiyat alanında yargıların dönemden döneme, mekândan mekâna değişmesine, eleştirmecinin beğenisinin (öznel faktör) değişmesi kadar, bu değişikliğe neden olan temel hükümlerin değişikliğe uğraması da yol açar.

* Yargılama esnasında elimizde bulduğumuz hükümler sonuç olarak o dönemde egemen olan bilimsel anlayışların ürünüdür. Bilimsel anlayışları yönlendiren de o toplumun kültürüne hâkim olan temel paradigmadır.²

* Demek ki, yargılamamızın isabeti, kullandığımız hükümlerin (hukuk yasası, teori, doktrin veya kullandığımız öteki zihinsel ölçütler, önermeler) doğruluğu, ye-

rindeliği ve isabeti ile uyumlu oluyor.³

Böylece sağlıklı bir eleştiriye başlayabilmemiz için, üzerine ayağımızı bastığımız “eleştiri zemini”ni tanımlamamızın gerektiğini söylemiş oluyoruz.⁴ Keza edebiyat alanında kurulacak bir eleştiri zemini için de aynı biçimde “nesnel ölçütler” elde edebilmemiz gerekiyor.

Nesnel ölçütlere rağmen son tahlilde, “beğendim”, “beğenmedim” kabilinden belki bir takım öznel yargılara varılabilecektir. Ne var ki, bu tür yargıların, kabul edilen kıstas esas alınmak suretiyle temellendirilmesi gerekmektedir. Eleştiri ancak bu yoldan hareketle öznellikten kurtulup nesnelleşebilecektir.

Tam da burada, eleştirmede *nesnellik*, *öznellik* ve *keyfîlik* konusuna değinmemiz gerekiyor.

Keyfî tutum ile *öznel tutum* birbirine karıştırıldığından, keyfî yargılara dayanılarak yapılan eleştirmelere Türkçede genelde (hatalı olarak) *öznel eleştirme* deniyor. Oysa öznellik, nesnel diye bilinen eleştiri türünün içinde de zorunlu olarak vardır. Nesnel ölçütler kullanılsa bile, son tahlilde, işin değerlendirme aşamasına gelindiğinde öznellik kendiliğinden ve kaçınılmaz biçimde devreye girecektir.

* Durumu, özneliğin ve nesneliğin nasıl anlaşılması gerektiği hususunda Medenî Kanun’un bir hükmünden yararlanarak anlatmak istiyorum. Böylece özneliğin keyfî tutum anlamına gelmediğini, ikisinin başka başka kavramlar olduğunu açıklamış olacağız:

MK’nun 1. maddesi şöyle söylüyor: “Kanun, lafzıyla veya ruhuyla temas ettiği bütün meselelerde meridir. Hakkında kanunî bir hüküm bulunmayan meselede hâkim örf ve âdete göre, örf ve âdet dahi yoksa kendisi vazı kanun olsaydı bu meseleye dair nasıl bir kaide vazedecek idiye ona göre hükmeder./Hâkim, hükümlerinde ilmî içtihatlardan ve kazaî kararlardan istifade eder.” (*)

* Bu hükümlerden, yargıcın, kendisine takdir hakkı tanınan hususlarda nasıl hükmedeceği bildirilmekte ve ona bu hususta “ilmî içtihatlardan ve kazaî kararlardan” yararlanabileceği söylenerek yol gösterilmektedir.

* Elbette, her yargıç farklı bilimsel yorumlardan ve gene farklı kazaî kararlardan yararlanma hakkını ve yetkisini haizdir. Aynı bilimsel yorumlardan ve mahkeme kararlarından yararlandığını düşündüğümüz farklı yargıçların bu kaynaklardan farklı sonuçlar çıkartması da doğaldır. Nitekim hakkında kanunî hüküm bulunan meselelerde bile aynı olaya farklı yargıçların farklı hüküm vermesi de doğal sayılmaktadır. Dahası, aynı olaya aynı yargıcın farklı zamanlarda farklı biçimde takdir hakkını kullandığı da bilinmekte ve bu da doğal kabul edilmektedir. Burada, elbette yargıcın

kasıtlı davranmak gibisinden hukuk dışı bir tutum içine girmesi ihtimal dışı kabul edilmektedir.

* İşte bu son noktada, hâkimin, kanunun kendisine tanıdığı *takdir hakkını* keyfi biçimde kullandığı söylenecektir. Hâkimin takdir hakkını keyfi olarak kullanmasını önlemek için aynı kanunun 4. maddesi şu hükmü getiriyor: “Kanunun takdir hakkı verdiği ve icabı hale yahut muhik sebeplere nazaran hüküm vermekle mükellef tuttuğu hususlarda hâkim, hak ve nısfetle hükmeder.” (MK, m. 4). Madde, “hükmeder” diye kestirip atmaktadır. Yani, hâkim, kendisine takdir hakkı tanınmış olan hususlarda hakkaniyete ve insafa göre hükmetmek zorundadır.

* Bütün yargıçlar aynı zorunluluk altında –varsa kanunun hükmüne, kanunun hükmü yoksa örf ve âdete göre, o da yoksa kendisi kanun koyucu olsaydı o konuda nasıl bir kural getirecek idiye ona göre; bu durumda da bilimsel yorumlardan ve başka mahkeme kararlarından yararlanmak suretiyle ve herhalde hakkaniyete ve insafa göre hükmetmek zorunluluğu altında- bulunmaktadır. İşte bütün bu kısıtlamalara rağmen ister başka başka yargıçların farklı sonuçlara varmaları, ister aynı yargıcın aynı veya başka olayda farklı biçimde takdir hakkını kullanması, dolayısıyla her defasında farklı sonuçların ortaya çıkması öznel (subjective) faktörle açıkladığımız durumu meydana getirmektedir.

* *Keyfiliği, öznelikten* bütünüyle ayrı tutmak gerekiyor. Öznellikte, takdir hakkımızı kullanırken elimizde kesin ölçüler (kanun hükmü, örf ve âdet, bilimsel görüşler, mahkeme kararları vb.) bulunduyoruz; ancak bu ölçüleri farklı biçimde algılamamız mümkün olduğu için, onları farklı biçimde uygulamamız da söz konusu olabilmektedir. Oysa keyfi tutumlarda, bize yol gösterecek nesnel (objective) ölçütlerden mahrum bulunmaktayız; ölçütleri keyfimize göre belirleyebileceğimiz gibi, onları işimize geldiği gibi de yorumlayabilmekteyiz.

* Öznel yargılarımızın tutarlılığını, kullanılan ölçütler belli olduğu için, nesnel bir çerçevede tartışabiliriz. Ortada bir yanlışlık varsa bunu nesnel olarak belirlemek imkân dâhilindedir. Oysa her şeyin (bütün ölçütlerin ve yargıların) keyfi olarak belirlendiği ortamda, tartışma mümkün değildir; ortaya olsa olsa bir kör dövüşü çıkabilir.

* Şimdi, Türkiye’de eleştirme üstünde ciddi olarak duran ilk birkaç isimden biri olan **Hüseyin Cöntürk**’ün öznel eleştirmeci hakkındaki görüşüne bakalım. Diyor ki: “... öznel eleştirmeci, yazar ve okuyucu karşısında çok defa sorumluluk yüklenmeyen, sorumluluk kabul etmeyen bir kimsedir. Eleştirmeyi daha çok bir duygu ve beğeni nesnesi olarak görmesi onun sanatçıya ve okuyucuya karşı yüklenimlere girmesine imkân bırakmaz. Yüklenimlere girmeyince de ondan bir şey istemek,

şunu ya da bunu yapmıyor diye onu kınamak, muaheze etmek, bilmeyiz ne dereceye kadar doğru olur?”⁵

* Burada **Cöntürk**'ün sözünü ettiği eleştirmeci tipi aslında öznel eleştirmeci değil, keyfi tutumu benimsemiş birisidir. *Öznel eleştirmeci* denilen eleştirmeci tipi, aslında nesnel eleştirmecinin de kaçınılmaz olarak içinde bulunduğu ve takdir (değerlendirme) hakkını kullanırken öznelliğini de devreye sokmak zorunda kalan, fakat ölçütleri tartışmaya her zaman açık bulunan bir eleştirmecidir. Oysa “sorumluluk yüklenmeyen ve sorumluluk kabul etmeyen” eleştirmeci, ölçütleri belli olmayan, dolayısıyla *keyfi yargılarda bulunan* birisidir. Onu muaheze edemeyişimiz, yargılarını tartışamayışımız, elde belli ölçütleri bulunduramayışımızdan ileri gelmektedir.⁶

* İmdi, eleştirmede *öznellik* ve *keyfilik* farkını somutlaştırabilmek için, Cumhuriyet dönemi Türk edebiyatının her kesimince, beğenilerek veya beğenilmeyerek fakat daima bir eleştirmeci olarak kabul gören ve kendisinden “eleştirmeci” olarak söz açılan **Nurullah Ataç**'ın bir yazısından alıntı yapmak istiyorum. Bu alıntı çerçevesinde onun ne türden bir eleştirmeci kimliği taşıdığı da belirlenmiş olacaktır. Aşağıya aldığım parça, Ataç'ın çoğu yazısında rastlanabilecek ifade kalıplarıyla örülmüştür:

* “Doğrusu, sevmem Edebiyat-ı Cedide'cileri. En büyükleri Fikret'tir şüphesiz, artık onun şiirlerini de okuyamıyorum. Öyle sanıyorum, ben okumadığım gibi kimse de okumuyor. Neden okusunlar? Tatsız tuzsuz, eciş-bücüş mısralar, belli ki zorla yazılmış. Ne türkçeye benzer, ne de başka bir dile. İçi açılınsın diye okur insan şiiri. Güler, bir üzüncü duyar, belki ağlar, ama içi açılır. Fikret'in şiirleri, en iyileri bile yapamaz o işi...”⁷

* Yazı böylece devam ediyor, fakat biz Ataç'ın bu parçada belirttiklerinin dışında (Fikret'in Türkçesinin bozuk oluşu, şiirinin insanın içini açmaması –ki bu sonuncusunun ölçüt olarak kullanılması ne denli yerindedir, o da ayrı-) Edebiyat-ı Cedideci'leri niçin sevmediğini öğrenemiyoruz. Böylece, Ataç'ın bu tür yazılarına eleştirme diye bakılmasını doğru bulmuyoruz. Bu tür yazıları deneme veya söyleşi türlerine sokmamız mümkündür, ama sanırım eleştirme demek biraz zorlama olur. Eleştiriden, verilen yargının (örneğinizde Edebiyat-ı Cedide'cileri sevmememizin gerekçeleri) temellendirilmesini bekliyoruz. Temellendirmenin gerçekleştirilebilmesi için de, elimizde ölçütler (kıstas) buldurmamız gerekiyor. Biz, ancak bu ölçütleri kullanarak elimizdeki metin hakkında “beğendim” veya “beğenmedim” diye bir yargıya varabiliriz. Böyle bir yargıya ulaştınca da, bu yargımızı tartışmaya açık kalır.

* Ataç, yukarıdaki parçada iki ölçütü esas alarak beğenisini temellendirmeye çalışıyor: **1.** Şairin dilinin bozuk oluşu, **2.** Şiiri, insanın içi açılınsı diye okuması.

Bu iki gerekçeden birincisi (şairin dilinin bozuk oluşu) nesneldir (objective), dolayısıyla tartışılabilir ve bu gerekçeden hareket etmek suretiyle varılan yargının yerinde olup olmadığı irdelenebilir. Ama şiirin insanın “içi açılınsı diye” okunduğuna dair kullanılan ölçüt bütünüyle keyfidir (bunu öznelikten ayırıyoruz).

* Ataç’ın eleştirme diye kabul edilen hemen bütün yazıları yukarıdaki örneğe benzemesine rağmen, onun eleştirmeci sayılması edebiyatımızda genel kabul görmüş bir olgudur. **Kemal Tahir**: “Bizde eleştirmeci denilince, ister istemez Bay Nurullah Ataç aklıma gelir ve bu akla geliş de elbette haklıdır. Bay Nurullah Ataç, eleştirmeciliği, bizde hakikaten saygı gören bir zenaat haline getirmiştir. Çok çalışır, çok okur. Durmadan ve muhtelif yazarlardan, ciddi, gayri ciddi tercümelemler yapar. Ayrıca makaleler yazar.”⁸ diyor.

* Kemal Tahir’in yazısına bakarak bir yazarın eleştirmeye verdiği hizmetle onun eleştirmeci sayılıp sayılmaması hususlarını birbirinden ayırmamız gerektiğini düşünüyorum. Ataç’ın eleştirmeye hizmetleri olabilir, ama kendisinin eleştirmeci sayılıp sayılmaması gene de ayrı bir konu olmalı.

* Nitekim aynı yazının birkaç sayfa ilerisinde **Kemal Tahir**, eleştirmeciden ve eleştirmeden beklediklerini şöyle anlatıyor: “Tenkidin ve tenkidçinin işi zor. Çünkü ana hattında çelişmeli. Bir kere sanatkârı ve eserini sosyal hayattan koparıp alacak, önüne koyacak, onları ferdiyetlerine göre inceleyecek. Sonra bulduğu sebep ve neticeleri, içinde yaşadığı sosyal hayatın canlı bir parçası halinde yeniden gözden geçirecek, bu suretle çelişmelerden bir bütün, bir sentez çıkaracak. ... ayrıca kendisinin de bir dünya görüşü, bir tarafı, bir inanışı olacak. Bunlara göre öfkelenip sevinecek. Bilgisini, şahsiyetini sırasında riske edebilecek, yani ister istemez angaje olacak.”⁹

* Ataç’ın eleştirme yazılarında bu özellikleri görmüyoruz. Her ne kadar Ataç’ın bir dünya görüşü, bir tarafı, bir inanışı olduğunu kabul ediyorsak da (ki bu, Batı medeniyetine angajman olarak özetlenebilir), eleştirme olarak görülen yazılarında, o, bu dünya görüşünü temellendirmelerinde kullanmamıştır. Onun eleştirme diye sayılan yazıları, keyfi yargılar toplamı olarak kalmıştır.

* Ben, onun bir gün severim dediğine başka bir gün sevmem demesine önem atfetmiyorum. Benim üzerinde durduğum husus, onun bu yargılarını temellendirip temellendirmemesi (gerekçesini verebilmesi) durumudur. Nesnel temellendirmenin var bulunması halinde insan, sadece başkalarıyla değil, fakat kendisiyle bile bir tartışma açabilir. Ataç, kendisiyle sürekli çekişme içindedir, ama bu çekişmesini nesnel temele oturtabilmekte acze düşer.

Böylece eleştirmeciden beklenen hususun, ortaya koyduğu değer yargılarının önceden kabul edilmiş (nesnel) ölçütlerle temellendirilebilmesi gerektiği sonucuna ulaşıyoruz.

Burada, bir noktanın üzerinde daha durarak konuyu noktalayalım.

* Acaba salt nesnel bir eleştiri ne ölçüde mümkündür?

Eğer nesnel eleştiri için elimizde gerçekten “nesnel ölçütler” bulundurabiliyorsa mümkündür, diyeceğiz. Fakat acaba bu “nesnel ölçütleri” bize kim verecek?

* Demek ki, nesnel bir eleştirinin mümkün olabilmesi için öncelikle elimizde bir takım nesnel ölçütler bulunacak. Önümdeki masanın kenarlarını ölçmek istiyorum diyelim. Ölçü olarak “metre”yi kullanıyorum. Metrenin uzunluk ölçüsü olarak kullanılması hususunda herkes görüş birliğindeyse mesele yok. Bu masanın kenarlarının uzunluğu şu kadar metredir, alanı da bu kadar metre karedir diyebiliriz ve bundan herkes aynı ölçüleri anlar. Ama uzunluk ölçüsü olarak *metre* yerine *arşın*, *ayak*, *inç* gibi başka ölçütleri alıyorsa o takdirde aynı masanın kenar uzunluklarını ve alanını başka birimlerle anlatıyorum demektir, bu durumda da kullandığımız birim ölçünün tanımını vermek zorunluluğuyla karşılaşırız.

* Türkiye’de alan ölçüsü olarak kullanılan ve adına “dönüm” denilen bir ölçüt vardır. Fakat bilir misiniz, Türkiye’de adı dönüm olan bu alan ölçüsü 700 (yediyüz) den fazla çeşitlilik belirtir. Dolayısıyla bir bölge ahalisi için iki dönümlük bir tarla enikonu bir zenginlik göstergesiyken başka bir bölgede iki dönüm denildiğinde hiç mesabesine gelir. Bunu da aynı kelimeleri kullanmakla beraber farklı düşünceleri ifade edebileceğimiz anlamında kafamızın bir köşesinde saklayalım, derim.

* Durum, edebiyat gibi, değer yargılarının alabildiğine fonksiyonel olduğu bir alana kaydırıldığında ne kadar yanlış anlamalara yol açılabileceği noktasında, nesnel eleştirinin karşılaşacağı güçlükleri göstermektedir.

* O halde nesnel eleştiri dolayımında nesnel kıstasları nasıl belirleyeceğiz? Konuyu gene edebiyattan alırsak bir edebiyat metnine eleştiricinin hangi kıstasları kullanarak yaklaştığını önce o eleştirmecinin bilmesi, sonra da bunu bize açıklaması gerekmektedir, demeliyiz. Eleştirmeci diyecek ki ben bu metni *psikanaliz açıdan*, *Marksist açıdan* ya da *İslâmi açıdan* yorumluyorum ve bu açıdan baktığımda bu eserin değerini şöyle belirliyorum... Biz okuyucu olarak ancak bu durumda elimizdeki eleştirinin sağlıklı olup olmadığını, kıstaslarını yerli yerinde kullanıp kullanmadığını irdeleyebilir ve keyfilikten kurtulabiliriz.

Kaynakça

¹ Bu yazıda **Clausewitz**’ten alıntıladığımız veya atıfta bulunduğumuz cümlelerin tümü:

“Savaş Üzerine” (MAY Y. İst. 1975, çev: Şiar Yalçın, s. 168 vd.) kitabından alınmıştır.

² **İbni Haldun**, *Mukaddime*'sinde, *Uvc bin Anak* adında birinin denizden taze balıkları yakalayıp güneşte kızarttığını anlatanlara karşı şu itirazı ileri sürüyor:

“Bunlar güneş sıcaklığının, kendisine yaklaşıldıkça fazlaştığına inanırlar. Bilmezler ki, güneşin ısıtması, güneş aydınlığının yer küresine ve havaya yansımından ileri gelir. Yoksa güneşin kendisi ne sıcak, ne de soğuktur. Güneş ancak aydınlatıcı bir yıldızdır. Mizacı yoktur.” (İbni Haldun, *Mukaddime II*, MEB Y. 2. baskı, İst. 1970, s. 230.).

İbn Haldun bu itirazı, en eski zamanlarda büyük yapılar meydana getirmiş ve ağır nesnelere taşımak zorunda kalmış olan insanların gövdece ve kuvvetçe kendi zamanında yaşayan insanlara nispetle çok daha büyük olduklarına dair kanaati bertaraf etme adına ileri sürüyor. Bir yandan, bu büyük eserlerin ilim, geometri ve makinelerin yardımıyla meydana getirilmiş olduğunu belirtirken, bir yandan da güneşin mahiyeti hakkında kendi zamanında var olan bir kanaatten yararlanıyor.

Bu itirazda söz konusu olan ilim, geometri ve makineler hakkında günümüzde de belirli kanaatlerimiz olduğu için veya en azından kullanılan bu kavramları biz günümüz söylemi çerçevesinde yorumladığımızdan yadırgatıcı bir yan görmüyoruz. Oysa “güneşin mizacı” hakkında belirtilen özelliklere dayanılarak ileri sürülen itirazı (buna eleştiri demekte sakınca görmemeli) yadırgıyoruz. Çünkü güneş hakkındaki bilgilerimiz **İbni Haldun**'dan bu yana (14. yy.) değişmiştir ve güneşin sadece aydınlatıcı değil, yakıcı da olduğu bilinmektedir. Böylece **İbn Haldun**'un eleştirmesinde, denizden balık yakalayıp güneşte kızarttığı söylenen birinin gerçek olmadığına dair itirazın güneşin özelliğine ilişkin yanı günümüz insanına gülünç gelebilecektir. Fakat eleştiride kullanılan yöntemin gene de doğru olduğunda kimse- nin kuşkusunu olamaz (olmamalı): Eğer güneşin yakıcılığı yoksa, *Uvc bin Anak*'ın güneşte balık kızarttığına inanılması (yani bu adamın güneşe uzanabilecek bir boyda olduğu) da söz konusu edilemeyecektir.

Hemen şunu belirtme gereğini duyuyorum: **İbni Haldun**'un eleştirisinin isabeti hakkındaki kanaatimiz, onun görüşünün değerini gözümüzden düşürmez. Çünkü o, döneminin bilgilerini kullanarak nesnel (objektif) bir eleştiri geliştirmiştir. Bu eleştirinin (veya görüşün) isabetli olup olmaması ikincil bir sorundur. İbni Haldun, vaktiyle inşa edilmiş dev boyutlu yapıların, normal insanlar tarafından meydana getirilmiş olduğunu zamanının geçerli bilimine göre kanıtlamakta başarısızlığa düşmüştür denemez. Eleştirisi nesnel niteliktedir. Burada öne çıkan husus, verilerin tartışılabilir olup olmadığıdır.

³ **Sokrat**'ın diyalogları belki de ilk ciddi eleştirme örnekleridir. Filozofların, bir önceki felsefe doktrinlerine karşı yönelttikleri görüşler, bizce eleştirmenin en iyi örnekleridir. Çünkü burada, sonraki filozof kendinden önceki görüşleri belli bir perspektiften (kendi getirdiği kıstaslarla) çürütmeye veya değerlendirmeye ve irdelemeye tâbi tutarken, bir yandan da kendine özgü yeni görüşleri ortaya koymaya, onları kanıtlamaya çalışmaktadır. Bu düşünce tarzı, Batılı kafa yapısının tabiatı haline gelmiştir.

Bizde ise, fıkıh konusundaki tartışmalarda metin tahlilleri yanında gerçek anlamıyla eleştirmeler görüyoruz. Tasavvuf alanında bir İmamı Rabbanî tarafından Muhiddin Arabî'nin görüşlerine yönelttiği karşı görüşleri tipik örnek olarak gösterebiliriz.

Eleştiriye başlayabilmek için ilkin eleştirmecinin nerde durduğunu, nerde durup nereye baktığını belirlemesi ve kendi görüşünün hesabını verecek durumda bulunması gerektiğini ifade ediyoruz.

İmdi, bir **Freud** veya **Bergson**, biri bir psikolog, öteki bir filozof olarak (katılalım, katılmayalım) dünyamıza yeni görüşlerle girmiş isimlerdir. Her ikisinin de, bazı edebî ürünler üzerinde eleştirmeleri var. **Freud**, ele aldığı eseri psikanaliz açıdan değerlendirirken, eserin eğriliğini, doğruluğunu belirlediği kıstaslarla ortaya koyuyor. Freud'a gelinceye kadar Oidipus'a kimse "baba kompleksi" açısından bakmayı akıl edememişti, edemezdi de... Çünkü "bilinçaltı" denilen olguyu kavramlaştıran oydu; hastalarına da, edebiyat ürünlerine de hep bu kavramla yaklaşıyordu. Batıda bunun örneklerini aklımıza geldiği kadar çoğaltmamız mümkündür.

Böylece eleştirmenin bir eserin üzerine çullanmak demek olmadığını, sanıyorum ifade etmiş olduk. Burada kullanılan kıstasların yerinde olup olmadığı, bu kıstasların isabetle kullanılıp kullanılmadığı hususu ön almaktadır.

* Yasanın bu ifadesi son değişikliklerle sadeleştirilmiştir.

⁴ Bu bağlamda **Seyyid Hüseyin Nasr**'in şu tespiti yerindedir. Diyor ki: "Modern medeniyet eleştirici bir zihin ve nesnel bir eleştiri gücü geliştirmiş olmaktan gurur duyuyor, oysa gerçekte aslî anlamıyla bilinen medeniyetler arasında Batı medeniyeti eleştiri gücü en az olanıdır; çünkü kendi yapıp etmelerini eleştirecek ve yargılayacak nesnel ölçütlere sahip değildir. Bu medeniyet, kendini yeniden oluşturmaya başlayamayacağından her türden reformu gerçekleştirmekte başarısızdır. Aslında modern dünyanın karakteristiklerinden biri, doğru anlamıyla zihinsel muhakeme gücünden ve eleştirinin keskin ucundan yoksun olmasıdır." (Bu metnin değişik bir versiyonu için, bkz. *İslâm ve Modern İnsanın Çıkmazı*, İnsan Y. İst. 1984, s. 219).

Bu satırlardan, eleştirel bir zihne ve eleştiri gücüne sahip olabilmenin, yargılamamızı sağlayacak nesnel ölçütlere sahip olmamızla mümkün olabileceğini öğrenmiş oluyoruz. Eğer modern medeniyet (yani Batı medeniyeti) gerçek anlamıyla kendini eleştirebilme yeteneğinden yoksun bulunuyorsa, bunu eleştirinin gerçekleştirilebileceği nesnel ölçütlerden yoksun bulunmasıyla açıklayabiliyoruz. Bu ifadeden ben, Batı medeniyetinin eleştiri zımında geliştirdiği ölçütlerin gene kendisi tarafından vaz' edilmiş olduğu manasını anlıyorum. Böylece burada nesnel bir eleştirinin mümkün olmadığını (olmayacağını) kabul etmiş oluyoruz. Bu anlayışı elbette tekil olaylarla kaim görmemek gerekiyor. Yani meselâ bir Batı felsefesi tarihi kendi içinde zincirleme bir eleştiri tarihiyle eş anlamlı sayılabilir. Fakat aynı medeniyete makro düzeyde bakıldığında, bu medeniyetin kendini eleştirebilecek nesnel ölçütlerden yoksun bulunduğu hususundaki görüş de doğru bir kabulden yola çıkmaktadır diyebiliriz.

Batı medeniyetinin sağlıklı eleştirisi ancak onun dışında geliştirilmiş olan ve meselâ İslâm'ın öngördüğü ölçütlere göre gerçekleştirilebilir. Keza edebiyat alanında kurulacak bir eleştiri zemini için de aynı biçimde “nesnel ölçütler” elde edebilmemiz gerekiyor.

⁵ Hüseyin Cöntürk, *Eleştirmeden Önce*, Ank. 1958, s. 73 vd.

⁶ Hüseyin Cöntürk, agy.

⁷ Nurullah Ataç, *Söyleşiler*, TDK. Y. Ank. 1964, s. 321).

⁸ Kemal Tahir, *Notlar- Sanat Edebiyat 2*, Bağlam Y. Ank. 1989, s. 191 vd.

⁹ Kemal Tahir, age. s. 195-196.

DİN-DEĞER İLİŞKİSİ

Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ

Özet

Din-Değer İlişkisi

İlâhî vahye dayanan dinler gerçek dini meydana getirirler. Bunlar Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm'dır. Aslı şeklini koruyamamış olan Yahudilik ve Hıristiyanlık tahrif edilmiş dinlerdir. Allah katında tek din İslâm dinidir. Din içtenlikle kabul edildiği ve tam manası ile kavranıldığı takdirde karakter ve kişiliği büsbütün değiştirecek güçte bir genel hakikatler sistemidir.

Değer, yapıp etmemizi veya eylemlerimizi yöneten ilkelerdir. Yüksek ve araç değerler olarak iki kısma ayrılır. Yüksek değerler, icat edilemeyip, keşfedilirler. Bunlar mutlak ve kesindirler; yaşanmaları zorunludur. Bu değerlerin kaynağı Allah'tır. Araç değerler, yarar ve çıkar alanı ile ilgilidirler. Yüksek değerlerin hâkimiyetinde olmayan araç değerler, ahlâkî bir özellik taşımazlar. İnsan gerçek değerini, Allah'ın şu ayetinde bulur: "Her kim bir kimseyi bir kimseye veya yeryüzünde bozgunculuğa karşılık olmadan öldürürse; bütün insanları öldürmüş gibi olur. Kim de onu diri bırakırsa sanki bütün insanları diriltmiş gibidir." (Maide 32). Allah'ın vahyettiği değerlerden biri de iyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamaktır. Allah ayetlerinin birinde bunu emrediyor: "İçinizden hayra çağıran, iyiliği emredip kötülükten men eden bir ümmet (topluluk) bulunsun. İşte kurtuluşa eren onlardır." (Al-i İmran 104). Denilebilir ki, gerçek dinin değerlerine bağlı yasalar ve idari sistemler, toplumlardaki huzur ve düzeni sağlamakta en önde gelen esaslardır.

RESUME

Relation de religion et valeur

Les religions qui se fondent sur la révélation divine sont la religion parfaites. Ce sont le Judáisme, la Chrétienité et L'İslâm. Le Judáisme et la Chrétienité qui ne peuvent pas leur originalité sont les religions déformées. "La Religion, aux yeux d'Allah, est L'İslâm. (Al-i İmran 19). La religion constitue un système de vérités générales ayant pour effet de transformer le caractère lorsqu'elles sont professées avec sincérité et saisies avec ardeur.

Les principes qui administrent nos comportements ou nos affaires sont les valeurs. Elles se divisent en deux: Les valeurs supérieurs et les valeurs moyennes. On ne peuvent pas inventer les valeurs supérieurs mais elles peuvent se découvrir. Elle sont absolues et catégoriques; elles sont nécessaires pour la vie. La source de ces valeurs est Allah. Les valeurs moyennes sont les valeurs qui assurent les intérêts et les profits. Les valeurs moyennes qui ne sont pas sous la dominations des valeurs supérieurs ne peuvent porter une particularité morale.

L'homme trouve son vraie valeur dans ce verset de Dieu: "...Quiconque tuerait une personne (nefs) sans que celle-ci avait tué ou [semé] scandale sur la tere, [serait jugé] comme s'il avait tué les hommes en totalité. [En revanche, décrétâmes que] quiconque ferait revivre [une personne serait jugé] comme s'il avait fait revivre les hommes en totalité." (Maide 32). Un des valeurs que Dieu a révélé est ordonner la bonté et interdire la méchanceté. Dieu ordonne comme-si: "Que surgisse de vous une communauté [dont les membres] appellent au Bien, ordonnent le Convenable, interdisent le Blâmable [et demandent aide à Allah contre ce qui les frappe]! Ceux-là seront les Bienheureux." (Al-i İmran 104). On peut dire que les lois et le système administratif qui dépendent des valeurs de la religion parfaite peuvent assurer le bonheur et l'ordre dans les sociétés.

Giriş

Arapça dil bilginleri "din kelimesinin Arapça "deyn" kökünden mastar veya isim olduğunu kabul ederler. Din kelimesine Cevherî (Ö.400/1009'dan önce) "adet-durum; ceza- mükâfat; itaat şeklinde başlıca üç anlam verir ve terim olarak dinin son anlamdan geldiğini belirtir. Râgıp el-İsfahanî (343/954-XI. asrın ilk çeyreği) sadece "itaat" ve ceza (karşılık) anlamlarını kaydetmiştir. İbn Manzur (Ö.711/1311) bunlara "hesap" ve "İslâm"ı da eklemiş ayrıca "deyn" in masdar, "din" in isim olduğu yolundaki bir görüşü aktarmıştır. (...)

Kur'an-ı Kerimde din kelimesi **doksan iki yerde geçmektedir**. Bu ayetlerde

dinin başlıca şu anlamlarda kullanıldığı görülür: Zül, yönetme-yönetilme, itaat, hüküm, tapınma, tevhit, İslâm, şariat, hudûd, âdet, ceza, hesap, millet.”¹

Batı dillerinde, religion (din) kelimesinin Latincesi religio'dur. Religio kelimesi, toplamak, düşünmek, bağlamak, rapt etmek anlamlarına **relegere** ve **religare** kelimelerinden üretildi. Aslı (primitif) anlamı ise şöyledir. Tanrı'ya karşı yapılmış zorunlu sözleşme.

Din kelimesi;

1- Özel anlamda: Tanrı'ya, yani Mutlak'a; varlığın, gücün, azizliğin, iyiliğin (...) Mutlak'ına saygı.

2- Geniş anlamda: İnsanların Tanrı ile ilişkilerindeki durumuna benzer, mutlaklar olarak düşünülen değerlere tapınma ve bağlılık.²

İslâm düşüncesine göre dinler, hak ve batıl olmak üzere ikiye ayrılır: **Hak din**, bütünüyle ilâhî vahye dayanır. Bu noktada tek hak din, İslâm dinidir. Bunun için Cenab-ı Allah, “Allah katında din İslâm'dır”³ buyuruyor.

İlâhî vahye dayanmayan dinler ise **batıl dinleri** meydana getirirler. “İlahî vahye dayanmalarına rağmen aslı şeklini koruyamamış olanlara da (Hıristiyanlık ve Yahudilik) **muharref dinler** denilmiştir. İslâmî kaynaklarda vahye dayanan dinler için **milel**, batıl dinler için **nihal** kelimeleri kullanılır.”⁴

Batı düşüncesinde ise dinler, **tabii din** ve **pozitif yahut vahyedilmiş dinler** olarak ikiye ayrılır:

Tabii din, ilâhî vahye hiçbir başvuru olmaksızın, yalnızca duyguların ve aklın verileri üzerine kurulmuş olan dindir.

Pozitif veya vahyedilmiş din ise duygunun ve aklın verilerinin, vahyin verileriyle tamamlanıp tasdik edildiği dindir.⁵

Din'in etimolojik yapısı ve bazı tasniflerini belirttikten sonra din hakkında yapılan bazı tanımları da şöyle sıralayabiliriz: “**Din**, aşkın varlıktan, yani Allah'tan kaynaklanan değerler sistemidir.”⁶ “Din, içtenlikle kabul edildiği ve tam manası ile kavranıldığı takdirde karakter ve kişiliği büsbütün değiştirebilecek güçte bir genel

1 Günay Tümer, T.D.V. İslâm Ansiklopedisi, cilt 9, İst. 1994, s.312.

2 Paul Foulquié, Dictionnaire de la langue philosophique, Paris 1992, s.629.

3 Kur'an 3/Alî İmran 19.

4 Günay Tümer, a.g.e., s.319.

5 Paul Fouquié, a.g.e., s.630.

6 Prof.Dr.Necati Öner, Millî Zihniyet ve Millî Birlik, Ank. 1986, s.20.

hakikatler sistemidir.”¹ “Din, duyular ve düşünceyle kavranamayan Aşkın bir varlığa inanıştır. Bu tanımıyla din, duyuları ve düşünceleri reddetmez, yalnızca onları yetmez bulur. Din ilim düşmanı değil, sınırları olan ilmin tamamlayıcısıdır.”² “Din, ferdi ve içtimaî yanı bulunan, fikir ve tabiat açısından sistemleşmiş olan, insanlara bir yaşam tarzı sunan, onları belli bir dünya görüşü etrafında toplayan bir kurumdur. O, bir değer koyma, değer biçme ve yaşam tarzıdır.”³ “Hakikî din, ne insan, ne dünya, ne medeniyet ve ne de kültür kaynaklı olmayıp, Allah tarafından vahyolunmuştur. Hakikî din her medeniyet ve kültüre aşkındır; her medeniyet ve kültürün en üstün yaratıcısı ve koruyucusudur. Hakikî din evrenseldir.”⁴

Sayısını çoğaltabileceğimiz insan kaynaklı tanımların yanında Cenabı Allah’ın Kur’an-ı Kerim’de belirttiği değişmez en mükemmel ifade ise şöyledir: “... Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim, üzerinize olan nimetimi tamamladım. Ve sizin için din olarak İslâm’a razı oldum...”⁵ Bu ayeti kerimede kemale erdirildiği belirtilen Kur’an-ı kerimdir. O zaman İslâm dini Kur’an-ın ihtiva ettiği bütün hükümlerdir.

“Bütün dinlere üstün kılmak üzere Peygamberini doğruluk rehberi olan Kur’an ve hak din ile gönderen O’dur. Buna şahit olarak Allah yeter.”⁶ “O, Resulünü hidayet ve hak din ile bütün dinlere üstün kılmak için gönderendir. Müşrikler isterse hoş görmesinler.”⁷ “Allah katında makbul olan din İslâm’dır...”⁸

Dinin, insan toplumlarının kaderindeki yerini Bergson (1859-1941) şöyle ifade ediyor: “Geçmişte bulunduğu gibi bugün de ilimsiz, sanatsız, felsefesiz toplumlar bulunacaktır. Fakat dinsiz bir toplum asla.”⁹

İnsan toplumu sabit ve muayyen bazı şeylere muhtaçtır, sabit ve muayyen olan şey de “din”dir diyen Montesquieu (1689-1755) şöyle devam ediyor: “Beşerî kanunların tabiatı, vuku bulan hadiselerin cümlesine tabii olmalarını ve insanların meramları değiştiği nispetle değişmelerini gerektirir; bilakis dinî kanunların tabiatı asla değişmemektir. Beşerî kanunlar **iyi** fikrine, din ise **daha iyi** fikrine mübtenidirler. İyinin başka bir hedefi olabilir, çünkü müteaddid iyiler var fakat “daha iyi” yalnız bir

1 Muhammet İkbâl, İslâm’da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu, çev. Ahmet Asrar, İst.1984, s.18.

2 Hilmi Ziya Ülken, 50.Yıl, Ank.1973, s.68-69.

3 Prof.Dr.Mehmet Aydın, Din Felsefesi, İzmir 1987, s.5.

4 Jaque Maritain, Religion et Culture, Paris 1930, s.22.

5 Kur’an 5/Maide 3.

6 Kur’an 48/Fetih 28.

7 Kur’an 9/Tevbe 33.

8 Kur’an 3/Alî İmran 19.

9 Henry Bergson, Les deux Sources de la Moral et de la Raison, Paris, 1948, s.105.

tanedir ve binaenaleyh değişmez. Kanunları değiştirmek pekâlâ mümkündür, çünkü onlar hakkındaki fikrimiz **iyi** olmaktan ibarettir, fakat **muessesatı diniyye** daima **en iyi** addolunur,¹ bunun için değişmezdir.

Montesquieu'nun bu şekildeki fikirleri Elmalılı M.Hamdi Yazır (1877-1942)'a şunları söyletiyor: "Eğer son Avrupa feylesoflarının mensup oldukları milletlerin dini İslâm Dini olsa imiş, bugünkü garb felsefesi büsbütün başka bir hakikat rengi ile ortaya çıkabileceklermiş. Bugün, Müslümanlara düşen en büyük vazifelerden biri de bu noktayı tamamlayabilmektir."²

Din alanına giriş imanla gerçekleşir. İnanmak, birine, bir şahsa, bir Sen'e güvenip emniyet etmektir. Marcel (1889-1973)'e göre "Mutlak olan dinî iman insanın bütün benliğiyle Tanrı'ya, Mutlak Sen'e bağlanmasıdır.³ En kuvvetli iman, en tam ve en canlı inanç, inananın varlığını bütün güçleriyle, en mükemmel bir şekilde Tanrı'ya bağlamasıdır."⁴ İman insanın bütün varlığını, yeteneğini, kendini Tanrı'ya adamasıdır diyen Roger Verneaux'ya göre "iman insanın varoluşudur, bizzat onun özüdür. İnanan, inandığı ölçüde vardır."⁵ Teknik tarafından bozulmuş günümüz dünyasında, sığınılacak biricik yerin, böyle bir iman ve bağlanmaya dayanan ibadet olduğunu⁶ söyleyen Marcel şu hakikati ortaya koyuyor: "Asır bir bunalım içinde yüzmektedir. Asrın bunalımını teknik çözemez. Fabrika ve laboratuvarların anahtarlarıyla bugünkü bunalımın çözüleceğini ummak saçmalamaktır. Gerçek bir imana başvurmadıkça insanların yakalandığı hastalıktan kurtulamayacağını ilan etmekte bir sakınca yoktur."⁷

Hilmi Ziya Ülken (1901-1974)'e göre inanmak, varlığın birliğine ulaşmak, ruhu parçalamaktan kurtarıp, hürriyete kavuşmaktır.⁸ İman kuvveti yaratıcı bir kuvvettir. Bilgi alanındaki insanlığın büyük başarıları imanın eseridir. Sanat, ahlâk ve din alanındaki değerler de imanın eseridir.⁹ Bizi inanmaya mecbur tutan Aşkın Varlık'tır. İnsanın kuvveti, Aşkın Varlık'a bağlanışından gelir. Aşkın Varlık kaldırılınca, insan

1 Montesquieu, Ruhu'l-Kavanin, çev.Hüseyin Nazım, İst.1339, s.111.

2 Paul Janet- Gabriel Séailles, Metalip ve Mezahip, çev. Elmalılı M.Hamdi Yazır, İst.1978, s.XXXV.

3 Gabriel Marcel, Être et Avoir, Paris 1935, s.311.

4 Gabriel Marcel, Le Mystère de L'Être, Tom II, Paris 1964, s.79.

5 Roger Verneaux, Leçon Sur L'Existentialisme, Paris 1964, s.147.

6 Gabriel Marcel, Les Hommes Contre L'Humain, Paris 1951, s.76.

7 A.g.e., s. 67.

8 Hilmi Ziya Ülken, Aşk Ahlâkı, Ank.1971, s. 61.

9 Hilmi Ziya Ülken, Felsefeye Giriş, cilt II, Ank.1958, s. 276.

cyniklerin köpeğinden farksız kalır.¹

Ülken'e göre "hiç inanmamış olanlar, bir fikre, köle olup körü görünce sürüklenen gibi hasta insanlardır. İnsan bir kez inancını kaybederse, herhangi bir şeyi bulmadan, bir şeye ulaşmadan durmadan âlemlerden âlemlere geçerse, artık onun için "evrensel hakikatler"den, kutup yıldızı gibi yön veren sabit "hedefler"den, sarsılmaz ve yıkılmaz "değerler" âleminden söz etmek imkânsızdır."²

İman olmaksızın değerlere gereken önemi vermek ve onlara bağlanmak da söz konusu olamaz gibi görünmektedir. "Değerler dünyası kendisine inanıldığı müddetçe zorunlu, mutlak, bizden bağımsız ve bize hakim görünecektir. Biz kutsalları değil, kutsallar bizi idare edecektir. Biz Allah'a değil, Allah bize hakim olacaktır.³ İnsanı hayvandan, bitkiden ve maddeden ayıran, insanı bunlara üstün kılan kuvvetler, değerler düzeninin temelini oluştururlar."⁴

Değer keşfetme ve değeri yaşama hayvanlarda görülmez. "Hiçbir hayvan, utanç duyduğu için ya da salt gösteriş düşkünlüğü için intihar etmez; hiçbir hayvan, bir bayrağı almak ya da yeniden ele geçirmek, rütbe gösteren şeritler ya da nişanlar kazanmak için hayatını tehlikeye atmaz; hayvanlar hiçbir zaman, sonucunda elde edilen biricik ödülün şan ve şeref olduğu ve kendini koruma içgüdüleriyle de, üreme içgüdüleriyle de açıklanamayan kanlı mücadelelere, katıksız prestij mücadelelerine girişemez; hiçbir hayvan, hayatı bakımından yararlı olan şeylerden hiçbirine zarar vermeyen bir onur lekesini silmek için düello ederek ölmemiştir ve hiçbir hayvanın dişisi, bir erkeğe karşı "namusunu koruyarak" ölmemiştir."²⁹ Verilen bu bilgilerden sonra, değerlerin bazı tanımlarını ve tasniflerini belirtmenin uygun olacağını düşünüyorum.

Değer, "aklı aşan varlığın akılla ifadesidir."⁵ "Değerler yapıp etmelerimizi veya eylemlerimizi yöneten ilkelerdir."⁶ Hayatımızı yönlendiren bu değerlerin sınıflandırılmasına bir göz atacak olursak, fiillere ve fonksiyonlara ait değerleri şöyle sınıflandırabiliriz:

A- Hoş-hoş değil: Sevinç ve keder şekilleriyle birlikte duygularımıza ait değerlerdir.

1 A.g.e., s.275.

2 Hilmi Ziya Ülken, İnsanı Vatan Severlik, İst.1998, s. 108.

3 A.g.e., s.107-108.

4 A.g.e., s.313.

5 Alexandre Kojeve, Hegel Felsefesine Giriş, çev. Selahattin Hilav, İst. 2001, s.135.

6 Hilmi Ziya Ülken, Bilgi ve Değer, Ankara, Tarihsiz, s. 425.

B- Hayati değerler: Sağlık, hastalık, yaş, ölüm, yorgunluk gibi değerler buraya aittir.

C- Manevî değerler: Bunlar diğer değerlerden üstündür. Bu değerler uğruna diğerlerini feda etmek gerekir. Tercih etmek, sevmek, nefret etmek, bayrak için fedakârlık, vatan ve millet duygusu, insanlık sevgisi gibi değerler bu guruba girerler. Bunların yasaları biyolojik yasalara irca edilemez.

D- Kutsal Değerler: Değerler sınıflamasında en yüksek basamağı bunlar teşkil eder. Bunları sezgiyle mutlak objeler halinde kavrarız. Diğer değerler kutsal değerlere göre sembol ödevi görürler. İtikat, inanç, tapınma, huşu vs. kutsal değerleri oluştururlar. Bunlar tarif edilemez bir alan meydana getirirler. Kutsal görevi bir nevi aşk fiiliyle kavranır.

Değerleri başka bir şekilde şöyle sınıflandırabiliriz:

1- Yüksek değerler: Allah'ın emir ve yasakları, dinî değerler, kutsal değerler, mutlak değerler, manevî değerler, ahlâkî değerler, inançlar, millî değerler, hukukî değerler, idealler, dürüstlük, dostluk, sözünde durma gibi değerler.

2- Araç değerler: Yarar ve çıkar alanıyla ilgili olan değerlerdir: Yarar ve çıkarın her türlü, kayırmalar, maddî değerler, hoş olanlar, tutkular, güç, iktidar faktörleri, ün ve şan hırsı gibi değerlerdir.

Yüksek değerler mutlak oldukları için, saf ahlâkî ilkelerdir. Bunlar devamlı ve bölünmez oldukları için diğer değerler tarafından temellendirilemezler. Yüksek değerlerle bağlarını koparan araç değerler, artık ahlâkî bir özellik taşımazlar. Bu değerler hiçbir zaman birbirinden koparılamazlar. Ancak birbirinin emrine girmesinden söz edilebilir. Esas olan araç değerlerin yüksek değerlerin emrine girmeleridir. Asıl tehlike bunun tersine yüksek değerlerin, araç değerlerin emrine girmesindedir.

Yüksek değerlerin sesini duymamak gibi bir değer duygusu sağırlığından dolayı değerler yer değiştirebilirler. Buna değer duygusunun aldanması ismi verilir. Bu şekilde çağın yanılığın düştüğü zamanlarda, yüksek değerleri yaşayan insanlar, idealist insanlar, uyarıda bulunup durumun felaketini ortaya koymakla yükümlüdürler. Nesil gereken uyarıyı alınca uyanıp düzelmezse, o medeniyet geriler ve yıkılır. Tüm ülke hürriyetini kaybeder. İnsanlar ancak yüksek değerlerin determinasyonu altında bulunursa özgürdür. Halis gelişme, ancak yüksek değerlerin ağır bastıkları çağlarda gerçekleşebilir.¹

Kısaca belirtmeye çalıştığımız bu değerlerin kaynağı nedir? Yüksek değerler rölâtif olabilir mi? Bu değerler icat mı edilir, yoksa keşif mi edilir? Bütün değerler,

1 Takiyettin Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, İst. 1983, s. 135.

Mutlak değer bir ifadesidir. “Mutlak değer çok yüksek düzeyde bir şahsiyet sahibi olması gerekir.”¹ Bu da ancak Allah olabilir. O zaman bütün yüksek değerlerin kaynağı hak olan dinlerdir, İslâm Vahyidir. Allah’ın belirttiği emir ve yasakların tamamı yüksek değerdir. Allah’ın verdiği hükümlerde bir yanlış, bir tarihsellik, bir noksanlık, bir izafilik kesinlikle yer almaz. Çünkü Allah’ın hükümleri en mükemmeldir, en mükemmelin daha mükemmeli olamayacağı için Allah’ın hükümlerinde bir değişiklik de olmaz. Allah için zaman ve mekân söz konusu olmadığı için, Allah zamandan ve mekândan münezzehe olduğu için, Allah’ın hükümleri Mutlak bir “şimdi” içinde verilir. Allah için, geçmiş, gelecek ve şimdi şeklinde bir zaman dilimi asla söz konusu olamaz. Geçmişte şimdi, gelecekte şimdi, halde şimdi, yani Mutlak bir şimdi düşünülebilir. Dolayısıyla Allah’ın hükümleri geçmiş, geleceği ve hali içine alır. İnsanlığın kurtuluşu, huzuru ancak Allah’ın hükümlerini, emir ve yasaklarını yaşamakla gerçekleşebilir.

Araç değerler ise yüksek değerlere bağlı ve insan kaynaklıdır. Yüksek değerler icat edilmeyip ancak keşfedilebilirler. Değişmekten uzak ve kesindirler. Bizatihi yaşanmak mecburiyetindedirler. Sokrates (470-399’e göre insanın doğası değişmezdir. Bu nedenle ahlâkî yüksek değerler de değişmezdir. Bu değişmez değerler, insanın davranışında yol gösterici birer ilke ve ölçüdürler. İşte bu iddia Sokrates’in ismini ölümsüzleştirir.²

Bütün değerlere muhatap olan insanın değeri nedir acaba? İnsanların, insana değer biçmesi ne kadar doğru olabilir? İnsanın kendi kendini değerlendirmesi, objektif olabilir mi? İnsanın gerçek değerini ancak Allah takdir eder. Yüce Rabbimiz şöyle buyuruyor: “Bundan dolayı İsrail oğullarının üzerine yazdık ki: Her kim, bir kimseyi bir kimseye veya yeryüzünde bozgunculuğa karşılık olmadan öldürürse; bütün insanları öldürmüş gibi olur. Kim de onu diri bırakırsa sanki bütün insanları diriltmiş gibidir. Ant olsun ki onlara, peygamberlerimiz apaçık delillerle geldiler. Bundan sonra da onlardan birçoğu gerçekten taşkınlık edenlerdir.”³

Süleyman İbn Ali’nin rivayetiyle: “Ben Hasan’a; ey Ebu Sait, bu ayet İsrailoğulları için geçerli olduğu gibi, bizim için de geçerlidir değil mi? dedim. O, evet, kendisinden başka ilah olmayan Allah’a yemin ederim ki; o, İsrailoğulları için geçerli olduğu gibi bizim için de geçerlidir. İsrailoğullarının kanı, Allah katında bizim

1 Prod.Dr.Murtaza Korlaelçi, Küreselleşme Karşısında Manevî Değerlerimiz, Felsefe Dünyası, sayı 41, Ankara 2005, s. 92.

2 René Le Senne, *Traité de Morale Générale*, Paris 1949, s. 693.

3 Platon, Sokrates’in Savunması, çev. Ahmet Görgülü, İst. 2009, s. 32.

kanımızdan daha üstün değildir, dedi.”¹

Hz. Osman Efendimiz haksız yere tek bir kişi öldürmenin bütün insanlığı öldürmek gibi olduğunu şöyle ifade ediyor: Ebu Hureyre’den rivayetle “Hz. Osman’ın evinde kuşatıldığı gün, yanına girdim ve sana yardım etmek için geldim. Savaşmak güzel olur, ey mü’minlerin emîri, dedim. (...) O, şöyle dedi: Ey Ebu Hureyre, sen benimle beraber bütün insanlığı öldürmek mi istiyorsun; çekil git sana izin verilmiştir. (...) Bunun üzerine bende çekilip gittim ve savaşmadım.”²

Elmalılı M.Hamdi Yazır (1877-1942)’a göre “haksız yere birini öldüren katil, genellikle yaşama hakkı tanımamış, kanların haramlığına, nefislerin masumluğuna saldırmış, adam öldürmeye yol açmış, başkalarına da cesaret vermiş olur. Şu halde bir kimseyi öldüren herkesi öldürmüş gibi, Allah’ın gazabını ve büyük azabını hak etmiş olur da hayat hakkı kalmaz, kanı boşa gider ve öldürülmesi vacip olur. (...) Her kim de bir nefse hayat verir, yani affetmek veya öldürülmesine engel olmak veya herhangi bir yok olma sebebinden kurtulmak suretiyle hayatının devam etmesine sebep olursa sanki insanların hepsine hayat vermiş, birine yaptığını kendisi de dahil olduğu halde, hepsine yapmış gibi olur.”³

İslâm dininde insanın değeri söz konusu olunca, kısastan bahsetmek kendiliğinden önem arz eder. “Kıyas cezaların en adildir. Çünkü o, suçluyu işlediği suçun misliyle cezalandırmaktadır. Bu ceza, emniyet ve nizam için de en iyi cezadır. Çünkü suçlu, işlediği fiilin misliyle cezalandırılacağını bilince çoğunlukla suç işlemekten vazgeçer. (...) Suçlu avını, öldürdükten sonra kendisinin de hayatta kalamayacağını, düşünecek olursa, kendi hayatını devam ettirmek için karşısındaki kimsenin hayatına kıyamaz.”⁴ Kıyasın uygulanması kan davalarını da bitirir. Çünkü birkaç insan öldürüp kendisi de intihar eden katiller için hiçbir dava açılmaya yer kalmıyor.

Dünya ve ahret hayatında saadet ve mutluluğa ulaşmak için, bir tek insana bu kadar değer veren Allah’ın ahlâkıyla ahlâklanmak, O’nun koyduğu emir ve yasakları hayata uygulayarak ömrü devam ettirmek gerekir. Gerçek hak dinin değerlerini yaşamak zorunluluk arz eder. Tebliğimizde bu değerlerden bir tanesinin üzerinde durmakla yetineceğiz: **Emr-i maruf ve nehy-i münker** (iyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamak). Cenab-ı Allah “içimizden hayra çağıran, iyiliği emredip kötülükten

1 Kur’an 5/Maide 32, İbn Kesir, Hadislerle Kur’an Tefsiri, çev.Prof.Dr. Bekir Karliag, Dr. Bedrettin Çetiner, cilt 5, İst. 1984, s.2212.

2 A.g.e., s.2214.

3 A.g.e., s.2213.

4 Elmalılı M.Hamdi Yazır, Hak Dini Kur’an Dili, Sadeleştiren, İsmail Karaçam ve Arkadaşları, cilt 3, İst. Tarihsiz, s.225.

men eden bir ümmet (topluluk) bulunsun. İşte kurtuluşa eren onlardır.”¹ hitabını insanlara emrediyor. Bu ayeti kerimede geçen ümmet kelimesinin anlamı “öne düşen, çeşitli insan gruplarını toplayan, kendilerine uyulan bir topluluk demektir. (...) Bu şekilde hayra davet ve iyiliğe emir, kötülüğü de men edecek bir topluluk ve önderlik teşkili Müslümanların imandan sonra ilk dinî farizalarıdır. Allah’ın bu emrini yerine getirebilen, Müslümanlar kurtuluşa ererler. Hayra çağırmak, iyiliği emir, kötülüğe engel olma bütün Müslümanlara farz-ı kifayedir. Bu yapılmayınca hiçbir Müslüman mesuliyetten kendini kurtaramaz. (...) Maruf (iyilik), İslâm’ın gereği olan Allah’a itaat; münker (kötülük) de İslâm’ın gereğine uymayıp, Allah’a karşı gelmek demektir.”²

İyiliği emretmek kötülükten vazgeçirmekle ilgili Kur’an-ı Kerimin diğer bazı ayetlerini de şöyle sıralayabiliriz:

“Sizler, insanlar için çıkarılmış hayırlı bir ümmetsiniz. İyiliği emreder, kötülükten de nehyedersiniz. Ve Allah’a inanırsınız. Ehl-i kitap da imana gelse idi elbette haklarında hayırlı olurdu. İçlerinde iman edenler varsa da ekserisi dinden çıkmış fasıklardır.”³ “Allah’a inananlar, ahret gününe inananlar, iyiliği emreder, kötülükten nehyederler, hayırlara koşarlar. İşte bu vasıfları taşıyanlar Salih olanlardır.”⁴ “Mümin erkekler de mümin kadınlar da birbirinin velileri (dostları ve yardımcıları)dır. Bunlar (insanlara) iyiliği emrederler (onları) kötülükten vazgeçirmeye çalışırlar, namazı dosdoğru kılarlar, zekâtı verirler. Allah ve Rasulüne itaat ederler. İşte Allah bunlara rahmet edecektir. Allah şüphesiz güçlüdür, hakimdir.”⁵ “Biz onları (müminleri) eğer yeryüzünde iktidar mevkiine getirirsek, namazlarını kılarlar zekâtlarını verirler, iyilikle emrederler, kötülükten vazgeçirirler. Bütün işlerin sonu Allah’a dönüçüdür.”⁶ “Yavrum namazı kıl, iyiliği emret, kötülükten sakındır. Başına gelenlere sabret. Çünkü bunlar azmi gerektiren işlerdir.”⁷ “Sen bağışlama yolunu tut. İyiliği emret ve cahillerden yüz çevir.”⁸ “... iyilik etmek, fenalıktan sakınmak hususunda birbirinizle yardımlaşın. Günah işlemek ve haddi aşmak üzerine yardımlaşmayınız. Allah’tan korkun çünkü Allah’ın azabı şiddetlidir.”⁹

1 İbn Kesir, a.g.e., s.2227.

2 Kur’an 3/Al-i İmran 104.

3 Elmalılı M.Hamdi Yazır, a.g.e., cilt II, İst. Tarihsiz, s. 407.

4 Kur’an 3/Al-i İmran 110.

5 Kur’an 3/Al-i İmran 114.

6 Kur’an 9/Tevbe 71.

7 Kur’an 22/Hac 41.

8 Kur’an 31/Lokman 17.

9 Kur’an 7/Araf 199.

Cenab-ı Allah'ın tekrar tekrar buyurduğu bu değer hükmünün yerine getirilmesi insanlar için çok büyük bir önem arz etmektedir. Bu emrin yerine getirilmemesinin son derece kötü oluşunu Rabbimiz şöyle belirtiyor: “Onlar işledikleri herhangi bir fenalıktan birbirini vazgeçirmeye çalışmazlardı. Gerçekten yapmakta devam ettikleri işleri ne kötü idi.”¹ Zikredilen ayetlerde belirtilen değer hükümlerini istismar edenler için Peygamber Efendimiz de şöyle buyuruyor: “Kıyamet gününde bir kişi getirilir, cehennemine atılır da cehennemde onun bağırsakları derhal karnından dışarı çıkar. Sonra o kişi (bağırsakları etrafında) değirmen eşeğinin değirmende dönüşü gibi döner. Bunun üzerine cehennem ahalisi o kişinin başına toplanırlar da -Ey Fulân! Senin halin nedir? Sen bize (dünyada) iyilik emreder ve bizleri kötülükten nehyeder değil miydin? derler.

O da:

- (Evet) ben size iyilik emrederdim, fakat onu kendim yapmazdım. Yine ben sizleri kötülükten nehyederdim de onu kendim işlerdim, diye cevap verir.”²

Bu ilâhi emri yerine getireceklerin bazı özelliklere sahip olunması gerekmektedir. Bunlar da şöyle sıralanabilirler: Mükellef olmak, Müslüman olmak ve muktedir bulunmaktır. Deli, çocuk, kâfir ve âcizler bu görevde yetkili değildir. İyiliği emretmede **ilk şart mükellef olmaktır**. Mükellef olmayana emir lazım gelmez. Erginlik çağına yaklaşan bir çocuk bu işi yaparsa mükâfatını alır. Bu hareket namaz ve diğerleri gibi bir ibadettir.³

İkinci şart imandır. İyiliği emretmek dine hizmet olduğu için, dini inkar eden bir kimse bunu yapamaz. **Üçüncü şart adalettir.** Bazıları iyiliği emretmek için bu şartı esas almışlardır. Dolayısıyla fasıkların (Allah'ın emirlerini tanımayanların) iyiliği emredip kötülükten vazgeçirmeye çalışması uygun görülmemiştir. Bu kabul görmeyiş, “insanlara iyiliği emredip de kendinizi unuttur musunuz?”⁴ “Yapmayacağınızı söylemeniz, Allah katında büyük hışmı mucip oldu.”⁵ ayetlerine dayandırılmaktadır. Ancak fasıkın da sorgulaması genelde kabul görmüştür. Benim iki görevim vardır, birisi kötülüğü yapmamak, diğeri de kötülükten men etmektir; bunlardan birini yapmıyorsam diğeri niçin yapmayayım diyen insana nasıl cevap verilir. Fasıkın iyiliği emredip kötülükten vazgeçirmesi bir suç değil, görevdir. Bundan daha önemlisi kendini ıslah etmesidir. Ancak bunu yapmadı diye başkasını kötülükten

1 Kur'an 5/Maide 2.

2 Kur'an 5/Maide 79.

3 Sahih-i Buhârî ve Tercümesi, çev. Mehmet Sofoğlu, cilt 7, İst. 1987, s.3065-3066.

4 Gazâlî, İhyâu Ulûmid-din, çev. Ahmet Serdaroğlu, cilt II, İst. 2011, s.775.

5 Kur'an 2/Bakara 44.

men edemez denemez.¹ Gazâlî'ye göre fasıknın gücü yettiği zaman, içkiyi dökmesinde, çalgı aletlerini kırmasında ve benzeri kötülükleri önlemesinde bir beis yoktur.

Dördüncü şart, hükümdar veya valiler tarafından yetkili kılınmaktır. Gazâlî'ye göre bu şart yanlıştır. Çünkü zikredilen ayet ve hadisler kötülüğü görüp de sükût edenin asi olduğunu açıkça belirtmektedir. Nerde ve nasıl olursa olsun gördüğü kötülüğü yasaklamak herkes için bir borçtur.² Bir şeyin haram olduğunu anlatmak için valinin iznine ihtiyaç yoktur. Zira Peygamber efendimiz şöyle buyuruyor: “Sizden biriniz, bir kötülüğü gördüğü zaman, onu eli ile bozsun, gücü yetmezse dili ile bozsun, (buna da) gücü yetmezse kalbi ile buğzetsin. Bu (son kısım) imanın en zayıfıdır.”³ Bu emrin içine sultanlar da girdiği için onlardan emir almaya gerek kalmaz.

Peygamber Efendimizin belirttiğine göre, akıllı insan, “kendini mürakabe edip, ölüm sonrası için çalışan kimsedir. Ahmak da nefsinin arzuları peşinde koşup Allah'a ümit bağlayan kimsedir.”⁴

El ile bozmak yerine, yaptığı telkinlerle içkisini kendine döktürmek, çalgısını kendisine kırdırmak, giymiş olduğu ipek elbisesini kendi isteğiyle çıkarttırmak, en iyi yoldur. Hakkıyla iyiliği emredip kötülüğü önleyen kimse bu yolda öldürülürse şehittir.⁵

İyiliği emir ve kötülüğü nehyedende bulunması gereken diğer bazı sıfatlar da şöyle sıralanabilir: İlim, verâ ve güzel huy.

İlim, emr-i marufun yapılacağı yerleri, derecesini, yollarını ve engellerini bilmektir. Bu sayede ancak şeriatın ölçüleri içinde kalınabilir.

Verâ, şüpheli şeylere yaklaşmamak, günden gün sakınmak, bildiği doğru şeyin dışına çıkmamaktır.

Güzel huy, mülayim olmaktır. Güzel ahlâka sahip olmak zorunludur. Verâ güzel ahlâk olmadan tamamlanamaz. Şehvet ve gazap güzel ahlâkla yenilir. Peygamber Efendimiz şöyle buyuruyor: “Emr-i maruf ve nehy-i münker'i ancak emrinde mülayim, nehyinde mülayim, emrinde anlayışlı ve nehyinde anlayışlı olan kimseler yapabilir.”⁶ İyiliği emretmenin adabından biri de sabra alışmaktır. İnsana faydalı

1 Kur'an 63/Saf 3.

2 Gazâlî, a.g.e., s.779.

3 A.g.e., s. 781.

4 A.g.e., s. 783.

5 A.g.e., s. 812.

6 A.g.e., s. 816.

olan söz, Allah'ı zikretmek ile iyiliği emretmek ve kötülükten vazgeçirmektir.¹

Peygamber Efendimiz, “iyiliği emretme ve kötülükten vazgeçirme” değerinin toplumda uygulanmamasının durumunu şöyle ifade ediyor. “Ne zaman ki, aşırı derecede cimrilik hakim olur, nefislerin arzusu peşinden gidilir, dünya ahiret üzerine tercih edilir, herkes kendi görüşünü beğenir, kimse kimseyi tanımaz hale gelirse, o zaman insanlardan vazgeç ve kendine bak. Önünde gece karanlığında yol kesenler gibi karanlık günler vardır. O günlerde benim sünnetime sarılanlara, sizlerin bugün aldığınız mükâfatın elli misli vardır.”² Bir zaman gelecek ki, o zaman emr-i maruf ettiğiniz vakit, sizi uygunsuz bir şekilde karşılayacaklar. İşte o vakit, bu ayetin hükmü ile amel eder ve siz hidayette olursunuz, başkasının sapıklıkta olması size zarar vermez.”³

Sokrates (469-399), iyiliği emretmek ve kötülükten vazgeçirmek için çarşı-Pazar geziyor ve inandığı değerleri, bulunduğu her yerde yaşıyordu. Kendi hemşerilerine şöyle hitap ediyordu: “Gerçek şu ki, ey Atinalılar, bilge olan yalnız Tanrı'dır. O, sözüyle insan bilgisinin büyük bir şey olmadığını, hatta bir hiç olduğunu göstermek istemiştir. (...) İşte böylece Tanrı'ya itaat ederek yoluma devam ettim.”⁴

Hakikati savunmaktan hiçbir zaman vazgeçmeyeceğini ifade eden Sokrates, kendini yargılayanlardan gelebilecek teklif için şöyle diyor: “ ‘Seni serbest bırakacağız ama bir şartla; artık bir daha böyle davranmayacağına ve kimseyi sorguya çekmeyeceğine; hatta filozofluk etmeyeceğine söz vermek şartıyla (...) Eğer bir daha böyle davranırsan, bundan sonraki cezan ölüm olacaktır,’ deseniz bile ben, inandıklarımın asla vazgeçmeyeceğim:

Atinalılar! (...) Ömrüm ve gücüm oldukça da, iyi biliniz ki, felsefeyle uğraşmaktan, karşıma çıkan herkesi buna teşvik etmekten, felsefeyi öğretmekten vazgeçmeyeceğim. Karşıma çıkana, (...) paraya, şerefe, üne bu kadar önem verdiğin halde bilgeliğe, akla, can gözüyle bakmadığın ve önem vermediğin için aslında hiç durmadan yükseltilmesi gereken ruha bu kadar az önem vermekten sıkılmaz mısın? (...) Şunu iyi biliniz; bana bunu Tanrı emrediyor ve (...) ben bugüne kadar yaptığım, anlattığım hiçbir şeyi para karşılığında yapıp anlatmadım. Her zaman sizin ruhlarınızın yükselmesi, zenginleşmesi ve daha iyi terbiye edilmesi için uğraştım. Ve sizi hiçbir zaman aldatmadım. Evet benim görevim, size erdemin para ile elde

1 A.g.e., s. 817.

2 Taşköprülüzâde Ahmet Efendi, *Mevzuat'ul-Ulûm*, çev. Kemaleddin Ahmet Efendi, cilt II, İst. 1313, s.589.

3 Gazâlî, a.g.e., s. 762.

4 A.g.e., s.762.

edilemeyeceğini, tam tersine erdemini parayı getirdiğini söylemektir. (...) Ama bilin ki, bir değil **bin kere ölmem gerekse bile**, yolumdan dönmeyeceğim, kendi doğrularımı söylemekten çekinmeyeceğim.”¹

Tanrı'nın varlığına, kendini dava edenlerden daha fazla inandığı söyleyen filozof davasının en iyi sonuçlanması işini Tanrı'ya havale ettiğini belirtiyor. Siyaset adamı olamayacak kadar dürüst olduğunu ortaya koyuyor.² Filozofa göre insan ne mahkemede ne de başka bir yerde, kendini ölümden kurtarmak için her şeyi yapacak duruma düşürmemelidir. “Şimdiye kadar, gündelik işlerde bile, kötü veya yanlış bir şey yapmak üzere olduğumda içimden gelen Tanrısal bir ses beni alıkoyuyordu. (...) Yapmaya niyetlendiğim şey iyi değil de kötü olsaydı, her zamanki işaret muhakkak beni engelleyecek ve hatta koruyacaktı. (...)

Eğer ölüm, hiç rüya görmeden deliksiz uyuyan bir kimsenin uykusu gibi bir durum ise, ölüm kusursuz ve tam bir kazançtır. (...) Çünkü bütün zamanın akışı, bize tek bir geceden daha uzun gelmeyecektir. Ama ölüm bizi bu dünyadan başka bir dünyaya götüren bir tür göç ise ve söylenenler doğru ise, bütün ölenler orada bir araya geliyorsa, bizim için bundan daha büyük bir iyilik ne olabilir ki! Eğer insan öteki dünyaya vardığında, bu dünyada adaletli olduğunu iddia eden kimselerden kurtularak (...) hayatlarında adalet ve haktan yana yaşamış olan yarı Tanrıları bulacaksa, bu yolculuk hiçbir zaman bir ceza olamaz. (...) Eğer tüm bunlar doğru ise beni bırakın ki bir daha bir daha öleyim. (...) Şunu biliniz ki, iyi bir insana ne hayattayken nede öldükten sonra, hiçbir kötülük gelmez.”³

“Hiçbir iş ayıp değildir, ayıp olan tembelliktir” diyen Hesiodos (M.Ö.~VIII-VIII.asır)'un görüşünü Sokrates şöyle eleştirmektedir: Çalışkanlık insan için iyi boş durmaksa kötüdür. Kötü işleri yapana çalışkan denmez. Filozofa göre “iyi bir iş yaparak çalışanlar çalışkandır; zar oynayanlar ya da başkaca kötü ve zararlı bir şey yapanlarsa tembeldir.”⁴ Zararlı şeylerle uğraşmanın çalışkanlık olmadığını ortaya koyması Sokrates'in en önemli işaretlerinden biridir.

Filozofumuza göre, insanların her organı, Yaratan tarafından belli bir amaç için insana verilmiştir. Gözlerimiz görülecek şeyleri görmek için, kulaklarımız işitilecek şeyleri duymak için yaratılmıştır. “Eğer burnumuz olmasaydı kokunun bize ne yararı olurdu? Eğer dilimiz olmasaydı, tatlı, acı ve bütün damak zevklerinin algılanması

1 Platon, Sokrates'in Savunması, çev. Ahmet Görgülü, İst. 2009, s. 40.

2 Platon, a.g.e., s.52-53.

3 A.g.e., s.65.

4 A.g.e., s.74-75.

nasıl olurdu?”¹ Kirpiklerin, göz kapaklarının, ağız içine yerleştirilmiş olan dişlerin, her birinin önceden düşünülerek bir amaç için Allah tarafından yaratıldığını, hitap ettiği topluluğa açıklayan Sokrates, bedenimizdeki ruhumuzu göremediğimiz gibi Allah’ı da göremediğimizi ortaya koyuyor.

İnsana bedeni veren Tanrı bununla yetinmeyip en önemli unsur olan ruhu da vermiştir. İnsanın fizik ve metafizik yönleri tam bir uyum içindedir. Eğer “insanın bedeni sığır, akli insan akli olsa, istediği şeyleri yapamazdı, aynı şekilde insanın elleri olup akli olmasa gene hiçbir üstünlüğü kalmaz. Sense çok değerli bu iki şeye sahip olduğun halde, tanrının seninle ilgilenmediğini mi sanıyorsu?”²

Mutluluğun lüks ve pahalılıkta olduğunu sananlara Sokrates’in cevabı şöyledir: “Ben hiçbir şeye gereksinim duymamayı tanrının özelliği sayardım, olabildiğince az şeye gereksinim duymak da tanrıya en yakın durum ve tanrı en üstün varlıktır, tanrıya en yakın olan da en üstün olana yakındır.”³

Yaptığı konuşmalarda para almadığını eleştiri konusu yapan Sofist Antiphon’a karşı Sokrates’in verdiği cevap ise şöyledir: “Biz de güzelliğini ve bilgeliğini satmak hem güzel hem de çirkin sayılır, Antiphon. Çünkü biri güzelliğini isteyene para karşılığı satarsa, ona fahişe derler, ama biri, ahlâkı güzel ile bir hayranlık dostluk kurarsa, onu akıllı sayarız; aynı şekilde bilgeliğini isteyene para karşılığı satanlara da (fahişe gibi) “sofist” derler, ama yetenekli birine iyi diye ne biliyorsa öğreterek dostluk kuran kişi, bize göre erdemli yurttaşaya yakışanı yapıyordur.”⁴

Servete, kardeşten daha çok değer veren Khairekartes’i şöyle irşat etmeye çalışıyor: “Servet akıllı değildir, senin kardeşinse akıllı, servetin korunması gerekir, oysa senin kardeşin yardım edebilecek güçtedir. (...) Bir biri yararına yaratılmış şeyleri zararına kullanmak tam bir bilgisizlik ve delilik olmuyor mu? Benim görüşüme göre tanrı iki kardeşi birbirine elden, ayaktan, gözden ve insanda çift yaratılmış şeylerden daha büyük yarar sağlasınlar diye yaratmıştır. Nitekim iki elin, aralarında bir kulaçtan fazla uzaklık bulunan şeyleri aynı anda yakalanması gerekse, bu mümkün olmaz; iki ayak bir kulacı aşkın uzaklığa aynı anda erişemez; en fazlasına ulaşabileceği sanılan gözde birbirine yakın iki şeyden hem öndekini hem de arkadakini aynı anda göremez. Ama birbirini seven iki kardeş uzak da olsalar, aynı anda birbirlerinin yararına davranabilirler.”⁵

1 Ksenophon, Sokrates’ten Anılar, çev. Candan Şentuna, Ank. 1994, s.24.

2 A.g.e., s.29.

3 A.g.e., s.31.

4 A.g.e., s. 34.

5 A.g.e., s. 34.

Sokrates'e göre para kazanmak hırsı düşmanlık doğurur, kıskançlık ise nefret uyandırır. Adalet, boş durup ihtiyaçları üzerinde düşünüp taşınmakla değil, çalışmakla gerçekleştirilir. İnsan altından kalkabileceği işleri üstlenmeli, beceremeyeceği işlerden de kaçınmalıdır. Yaptığı işe insan canla başla sarılmak ve ona kendini tam olarak vermelidir.

İnsanlar yaratılıştta birbirinden farklıdırlar, çalışmayla gelişirler. Yaratılıştta yetenekli olsun veya zayıf olsun, her insan, hangi alanda adını duyurmak isterse, o alanı iyi öğrenmeli ve çalışmalıdır. Güzel ve iyiyi anlayıp buna göre davranan, çirkin olanı bilip bundan da kaçınan insan bilge ve ölçülü insandır. Doğru olduğunu bildiği halde tersini yapan kimse ölçüsüzdür. Doğru davranmayanlar ne bilge ne de ölçü olabilirler. Adalet bilgeliktir. Adalet ve erdemle yapılmış bütün işler, güzel ve iyidir. Bir konuda çalışıp didinen insanlar başarılı olurlar. İsteyerek çalışmak gereklidir.¹

Sokrates'e göre beden sağlığına son derece önem vermek gerekir. Beden sağlığına ilgisizlikten dolayı yaşlanmak utanç verici bir haldir. Beden sağlıksız insanların bazı davranışlarına nasıl kızılmazsa, ruhça kaba insanların davranışlarına da kızılmamalıdır. Selama karşılık vermeyen insanların durumu böyledir.

Eğitimin küçük yaşlarda başlaması gerektiği, en iyi cins atların tayken, en iyi cins köpeklerinde enikken eğitilmeleriyle insan eğitimini mukayese eden filozof şöyle diyor: “Yaratılıştan yetenekli, ruhen güçlü ve üstlendikleri şeyi en iyi yapmaya hazır insanlar, (...) eğitim görüp neyin gerekli olduğunu öğrendikten sonra, son derece yararlı ve üstün insanlar olurlar; en büyük iyilikleri yaparlar; ama eğitim ve öğrenim görmezlerse son derece kötü ve zararlı olurlar. (...) Yararlı ile zararlı birbirinden ayırt etmeyi öğrenmeden bunu yapabileceğini düşünen insan **aptaldır**; bu ayırımı yapmadan zenginliği ile istediği şeyi elde etmekle yararlı bir iş yapabileceğini düşünen de **aptaldır**; yararlı olanı yapmadığı halde başarılı olduğunu, geçimini (güzelce ve) yeterince sağladığını düşünen **budaladır**; hiçbir şey bilmediği halde zenginliği ile erdemli görüneceğini ve hiç de erdemli görünmediği halde, onurlandırılacağını sanan da **budaladır**.”²

Filozofumuza göre insanları yönetecek yasaları, insanlar koyamazlar. Bu yasalar Tanrı tarafından konulmuştur. Bütün insanlarda öncelikle Tanrı'ya tapmak esastır. Ana-babaya saygı da her yerde esas kabul edilir. “Tanrıların koyduğu yasaları çiğneyenler, bunun cezasını çekerler: Hani bazılarının insan işi yasaları çiğneyip, kiminin gizlice, kiminin zor kullanıp cezadan kurutulduğu gibi, hiçbir insan bundan kaçmaz. (...) En büyük ceza (...) sakat çocuk sahibi olmaktır. İnsan bundan daha ağır

1 A.g.e., s. 45-47.

2 A.g.e., s. 52-80.

bir felakete uğrayabilir mi?”¹

Sokrates’e göre insanı, yapması gerekenden alıkoyan ölçsüzlüktür. Ölçsüz insanın vahşi hayvandan farkı yoktur. “Üstün amaçlar edinmeyip, her yola başvurarak zevk peşinde koşmaya bakan insanı en akılsız hayvanlardan ayıran nedir? Ancak ölçülü insanlar yüksek amaçlar edinebilirler; sözleri ve eylemlerinde, iyi ile kötüyü türlerine göre ayırıp, iyiyi seçebilir ve kötüden uzak durabilirler.”²

“Tanrı’nın yaratıcı olarak eserinin başında olduğunu biliyorum ve hiçbir gün bu düşüncemin doğruluğundan kuşku duymayacağım”³ diyen Boethius (480-525) açıklamasını şöyle sürdürüyor: “Kötülüklerden uzak durun, erdemlerinizi derinleştirin, ruhunuzu yüce yüce umutlara yükseltin ve âcizane yakarmanızı göğe sunun. İkiyüzlü davranmak istemiyorsanız mutlaka dürüst olmak zorunda olduğunuzu bilin; çünkü siz her şeyi seyreden bir yargıcın gözlerinin önünde yaşatmaktasınız.”⁴

Gerek Sokrates’in ve gerekse Boethius’un iyiliğe çağırışları Cenab-ı Allah’ın “ey Resulüm, insanları hikmetle, güzel söz ve nasihatle Rabbinin yoluna (İslâm’a) davet et. Onlara karşı, en güzel olan bir mücadele ile mücadele yap...”⁵ emrine uygun düşer gibi görünmektedir. İlk insandan beri dini değerlerin hâkimiyetiyle toplumlar huzur içinde yaşamayı başarmışlardır. Çünkü o zamanlar siyasi rejimler, yasalar, sosyoloji, felsefe, sanat vs. gibi ilimler bulunmuyordu. Denilebilir ki gerçek dinin değerlerine dayalı yasalar, idari sistemler, toplumdaki huzur ve düzeni sağlamakta önde gelen esaslardır. Bu durum daima dikkate alınmalıdır.

Kaynakça

-Aydın Prof.Dr. Mehmet, Din Felsefesi, İzmir 1987.

-Bergson Henry, Les deux source de la Moral et de la Raison, Paris 1948.

-Boethius, Felsefenin Tesellisi, çev. Çiğdem Dürüşken, İst. 2006.

-Elmalılı M.Hamdi Yazır, Hak Dini Kur’an Dili, sadeleştiren, İsmail Karaçam ve Arkadaşları, cilt 3, İst. Tarihsiz.

-Foulquié Paul, Dictionnaire de la langue philosophique, Paris 1992.

-Gazâlî, İhyâü Ulûmid-din, çev. Ahmet Serdaroğlu, cilt II, İst. 2011.

-İbn Kesir, Hadislerle Kur’an Tefsiri, çev. Prof.Dr.Bekir Karlıga, Dr.Bedrettin Çetiner, cilt 5, İst. 1984.

-Kojève Alexandre, Hegel Felsefesine Giriş, çev. Selahattin Hilav, İst. 2001.

1 A.g.e., s. 88-89.

2 A.g.e., s. 102-103.

3 A.g.e., s. 105.

4 Boethius, Felsefenin Tesellisi, çev. Çiğdem Dürüşken, İst. 2006, s.83.

5 A.g.e., s.

-Korlaeçi Prof.Dr.Murtaza, Küreselleşme Karşısında Manevi Değerlerimiz, Felsefe Dünyası, sayı 41, Ank. 2005.

-Kur'an

-Ksenophon, Sokrates'ten Anılar, çev. Candan Şentuna, Ank. 1994.

-Le Senne René, Traité de Morale Générale, Paris 1949.

-Marcel Gabriel, Être et Avoir, Paris 1935.

-Marcel Gabriel, Les Hommes Contre L'Humain, Paris 1951.

-Marcel Gabriel, Le Mystère de L'être, Tome II, Paris 1964.

-Maritain Jaque, Religion et Culture, Paris 1930.

-Mengüşoğlu Takiyettin, Felsefeye Giriş, İst. 1983.

-Montesquieu, Ruh'u'l- Kavanin, çev. Hüseyin Nazım, İst. 1339.

-Muhammet İkbâl, İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu, çev. Ahmet Asrar, İst.1984

-Öner Prof.Dr.Necati, Milli Zihniyet ve Milli Birlik, Ank. 1986.

-Sahih-i Buhârî ve Tercümesi, çev. Mehmet Sofuoğlu, cilt 7, İst. 1987.

-Taşköprülüzâde Ahmet efendi, Mevzuat'ul-Ulum, çev. Kemaleddin Ahmet Efendi, cilt II,

İst. 1313.

-Tümer Günay, T.Ü.V. İslâm Ansiklopedisi, cilt 9, İst. 1994.

-Ülken Hilmi Ziya, Aşk Ahlâkı, Ank. 1971.

-Ülken Hilmi Ziya, Bilgi ve Değer, Ankara, Tarihsiz.

-Ülken Hilmi Ziya, Felsefeye Giriş, cilt II, Ank. 1958.

-Ülken Hilmi Ziya, İnsanî Vatanperverlik, İst. 1998.

-Paul Janet-Gabriel Séailles, Mezahip ve Metalip, çev. Elmalılı M.Hamdi Yazır, İst. 1978.

-Platon, Sokrates'in savunması, çev. Ahmet Görgülü, İst. 2009.

-Verneaux Roger, Leçon Sur L'Existentialisme, Paris 1964.

- Kur'an 16/Nahl 125.

KÜLTÜR VE MEDENİYET

Prof. Dr. Şafak URAL¹

Kültür ve medeniyet kavramlarının tanımlanmasının ne kadar zor olduğunu hepimiz çok iyi biliyoruz. Bu güçlükleri dikkate alarak herhangi bir tanım denemesinde bulunmayacağım. Fakat bu, söz konusu kavramların belli bir açıdan analiz etmeyeceğim anlamına gelmemelidir. Bu kavramların görevlerini kendi anlayışım içerisinde yorumlamaya çalışacağım. Bu yorumda tarihsel süreci dikkate alacak ve analitik yöntemi kullanmaya özen göstereceğim.

Kültür ve medeniyet arasındaki en önemli farkın kültürün belli bir toplumsal, sosyal, tarihi çevreye ait olmasına karşılık, medeniyet denilince kültürler üstü olmayı veya farklı kültürlerin toplamını düşüneceğim. Dolayısıyla medeniyet, bir kültürün genellenmiş, bölgesellikten/yerellikten kurtarılmış yönünü ifade etmek durumundadır. Tabii bu ayrımın ve bu kavramların nesnel bir tanımını içermediğini, fakat benim “kültürel olayları” anlamaya yönelik bir tercihim olduğunu vurgulamak istiyorum.

Kültür’ün temel özelliği olarak, insan davranışlarını biçimleyen, insan-toplum karşılıklı ilişkisini belirleyen, günlük alet kullanımından bireyler arası ilişkileri düzenlemeye kadar, yazılı olmayan, özellikle de belirli sosyal çevrelerde geçerli olan ve davranışlarımızı yönlendiren kuralları düşünüyorum. Bu sosyal çevre, o toplumun tarihi- ekonomik yapısı, mensup olduğu din başta olmak üzere farklı etkenler tarafından belirlenebilir.

Bir kültürün belirleyicisi olarak, eğer din bir çıkış noktası olarak alınırsa, aynı dine mensup olanların aynı kültür çevresi içerisinde mütalaa edilmesi gerektiği or-

1 İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fak. Felsefe Böl. Mantık ABD, www.safakural.com

taya çıkar. Eğer kültürün belirleyicisi olarak bir toplumun tarihi geçmişi dikkate alınırsa, yukarıdaki ayırım ister istemez ikinci plana itilmiş olacaktır. Elbette buna bir toplumun yakın geçmişinde cereyan etmiş olan farklı toplumsal olayları da ekleyebiliriz. Bir toplumun ekonomik seviyesi, o toplumun yakın tarihte başından geçmiş olan (savaş gibi) birtakım olaylar, kültürü karakterize eder ve onun kendisine has özellikler kazanmasını sağlar. Dolayısıyla genel belirleyici (din, tarih vb) etkenler, aynı kültür camiasına ait olan toplumlar arasında (kültürel) farkların olmasına engel olmayacaktır.

Yani kısaca şunu söylemek istiyorum: örneğin aynı dini değerleri benimseyen toplumları ortak bir kültür şemsiyesi altında düşünmek mümkün olsa bile, sonraki adımda bu bakış açısı fazla açıklayıcı olmayacaktır. Çünkü başka faktörler bu şemsiye altında farklılıkların oluşmasına sebep olacaktır. Yani kültürün temel özelliklerinden birisi olarak, birey ve toplum, birey ve birey arasındaki ilişkileri belirleyen kuralları kabul edebiliriz. Ve bu kuralları belirleyen toplumlar arası bazı ortak değerlerden söz edilebilir. Fakat bu durum, farklı toplumlarda bütünüyle geçerli olan ortak bir kültürden söz edilebileceği anlamına gelmemektedir.

Kültürün ne olduğu konusunda belki yapılabilecek en genel açıklama birey ve toplum arasındaki ilişkileri, bireylerin kendi aralarındaki ilişkileri ve bireylerin maddi unsurları (bunlar çatal-bıçak kullanmaktan, otobüse binme adabı veya trafik kurallarını da kapsarlar) üzerine kurulmuştur. Ve her toplumun bir başka toplumla, ortak bazı kültürel unsurlara sahip olsa bile (örneğin din ve dil gibi), yine de her bir toplum kendine özgü kültürel karakteristiklere sahip olmaktadır. Bunun bir sebebi, bir toplumun kültürünü belirleyen genel birtakım özellikler dışında yerel, daha ufak çaplı etkenlerden söz etmenin mümkün olmasıdır. Bu etkenlerin arasında örf ve âdetleri öncelikli olarak sayabiliriz.

Hiç kuşkusuz örf ve âdetler ile kültür arasında bir etkileşimden söz etmek, yani tek taraflı olmayan bir sebep-sonuç ilişkisi kurmak yerinde olacaktır. Örf ve âdet denilince de toplumun daha ufak birimlerinde geçerli olan kuralları düşünebiliriz. Daha doğrusu bir ailenin, bir mahallenin veya köyün kendine has kurallarını ifade edebilmek için örf ve adet kavramını kullanabiliriz. Nitekim her ailenin kendine özgü alışkanlıkları, yani âdetleri veya bir köyün ya da kasabanın komşu köy ya da kasabadan farklı örfü olabilir. Yani kısaca ufak toplumsal birimlerin davranışlarını belirleyen kuralları örf ve adet olarak kabul edelim.

Örf ve adetlerin etki gücünün son derece büyük olduğunu biliyoruz. Hatta içinde yaşadığımız toplumda örf ve adetlerin insan yaşamına kastedecek kadar güçlü olduğunu da biliyoruz. Bunun tipik örnekleri, özellikle sık sık karşımıza çıkan cinayet haberleridir. Şunu söylemek istiyorum: örf ve âdetlerin kültür ile karşılıklı

ilişkisi olmakla beraber birbirlerinden bağımsız oldukları da açıktır. Örf ve âdetlerin birey üzerindeki yaptırım gücünün birçok noktada kültürün etkisinden de büyük olduğu söylenebilir.

Örf ve âdetlerin ilk planda öne çıkan özelliklerinin olumlu olduğu söylenemez. Bu açıdan baktığımızda, örf ve âdetin kültürle ilişkisinde ve kültürün bazı özelliklerinin anlaşılmasında önemli bazı ipuçları elde edebiliriz. Çünkü kültür öncelikli olarak çoğalmayı, günün koşullarına uymayı içermekte; fakat örf ve âdetler değişmemeyi, geçmişe bağlılığı gerektirmektedir. Dolayısıyla örf ve âdetlerin baskıcı, değişime karşı olan yapısı, kültürün toplum üzerine olan etkisini ortadan kaldırbilmektedir. Kültürün örf ve âdetle ilişkisinde bu noktanın çok önemli olduğunu düşünüyorum. Çünkü örf ve âdetler çeşitli sosyal gerekçelerle açıklanabilir olsa da, daima baskıcı, yeniliğe kapalı, gelişmeye direnen özelliklere sahip olmuşlardır. Bu özelliği dolayısıyla da kültürel gelişimi engelleyici bir konumda olmuştur.

Kültür, kelimenin anlamından da anlaşılacağı gibi, artmayı, çoğalmayı, yani değişmeyi, günün koşullarına uymayı içermektedir. Hâlbuki örf ve âdetlerin baskıcı, direnen özelliği kültürün bu yönüyle çelişmektedir ve ne yazık ki, zaman zaman kültür yerine ikame olmakta, onu alt ederek kültürel unsurlar olarak toplumda yer bulabilmektedir. Bu ilişkinin nasıl çözümlenebileceğine dair görüşlerimi biraz sonra belirteceğim.

Kültürü karakterize etmek istediğimizde, söylemem o ki, (örf ve âdetler gibi) yerel özelliklerin yanı sıra, genel etkenleri de dikkate almamız gerekir. Bu genel etkenleri yani dil, tarih ve din gibi genel etkenleri bir “ortak kültür çevresi” şeklinde de nitelendirebiliriz. Kültür, genel ve yerel etkenlerin bir sentezi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bakımdan, bir kültürü din ve dil gibi etkenler dolayısıyla ortak kültür çevresine ait olarak düşünmek mümkün olsa da örf ve âdetlere bağlı olarak toplumlar arasında kültürel farklılıklardan söz etmek kaçınılmazdır.

Kültürün temel özelliğinin yeniliğe, genişlemeye açık olması, daha yerinde bir deyişle, toplumun bir gelişen, gelişme ve değişime açık yönünü temsil etmesi sebepsiz değildir. Çünkü hiçbir toplum statik bir yapıya sahip olamaz; bir anlamda sonuna kadar örf âdetlerin üzerine kurulamaz. Her toplum ekonomik, sosyal, tarihi-teknolojik açıdan, değişmeye, gelişmeye mahkûmdur ve bunu sağlayacak özelliğın adı da kültürdür. Tekrar altını çizerek vurgulamak istiyorum: “kültür” kavramının kelime anlamının bu olması sebepsiz değildir. Çünkü her toplum değişmek, günün değişen koşullarına uymak zorundadır. Ne var ki, örf ve âdetlerin etkisi altında kalan kültürlerin gelişmesi, toplumu ileriye götüreceği yapıda olması mümkün görünmemektedir. Buradaki sorun, örf ve âdetlerin kültürün yerine geçmesi, onu baskı altına alması ve sonuçta kültürün gelişime açık özelliğinin ortadan kalkmasına sebep ol-

masıdır.

Hiçbir toplum tarihinden kopuk yaşayamaz; ama hiçbir toplum geçmişinde kalarak da yaşayamaz. Bu ikisi arasındaki ayrım, öyle görünüyor ki, örf ve âdetlerin belirleyiciliğine bağlı olarak ortaya çıkmaktadır.

Kültürün ilerlemeye, gelişmeye ve değişime açık yönünü karakterize eden özellikler arasında sanat ve edebiyat gibi etkinlikleri öncelikle sayabiliriz. Nitekim bu gibi etkenlikler, bilindiği gibi bir toplumdaki kültürel faaliyetleri biçimler. Bir toplumun kültür düzeyini, sanat faaliyetlerindeki başarısıyla ölçebiliriz. Müzik, edebiyat ve mimari başta olmak üzere bu üst düzey insani etkinlikler kültürel göstergelerdir.

Yukarıdaki açıklamalar ışığında şunu söyleyebiliriz: bir toplumdaki sanat, edebiyat, müzik ve mimari alanındaki başarılar o toplumun kültürel gelişiminin de temel göstergeleridir. Bu tip etkinlikler özgün olabildikleri ölçüde, o kültür, örf ve âdetlerinin önüne geçebilir; yani özgün ürünlerin elde edilebilmesine olanak verebilir.

Bireysel yaşantımız, hiç şüphesiz günlük faaliyetlerimizi ve ayrıca üst düzey, soyut faaliyetleri de kapsar. Müzik, edebiyat ve mimari bu üst düzey faaliyetleri oluşturur. Özellikle bu alanlarda başarılar ortaya koyamamış bir toplumun kültürel zenginlikten söz etme hakkı da olamaz.

İnsani etkinliklerin bu üst düzey göstergeleri, bizi aynı zamanda kültür ve medeniyet arasındaki ilişkiyi aydınlatmaya da götürecektir. Çünkü yukarıda da işaret ettiğim gibi medeniyeti daha genel, kültürler arası bir özellik olarak konumlandırmak ve anlamak istiyorum.

Böyle bir durumda bir kültürün başka kültürlerle yol gösterici olabilmesi, yani medeniyet düzeyine yükselebilmesi için, öncelikle müzik, edebiyat ve mimarlık alanlarında başarılar elde etmesi gerekecektir. Ancak gelişmiş kültürler bu alanda örnek olacak, başka kültürler tarafından da benimsenen ürünler ortaya koyabilirler. Yani bir kültürün genelliği, diğer kültürlerle üstünlüğü veya bir medeniyet başlığı altında düşünülebilmesinin koşulu öncelikle bu alanlardaki başarılarıdır.

Bir kültürün medeniyet seviyesine çıkabilmesi, medeniyet başlığı altında genellik içerebilmesi veya kısaca medeniyete dönüşebilmesi için üç temel koşuldan biri sanat ise diğeri ahlâk-hukuk, üçüncüsü bilim-teknolojidir. Bu üç alandaki başarılar bir kültürün medeniyet düzeyine ulaşabilmesine olanak verir.

İçinde yer aldığımız İslâm kültürünün kanaatimce en önemli iki özelliği güzel ahlâk ve ince bir edebi zevktir. Eğer bu tespitim doğru ise, şu sorulara (yanıtı bizi ne kadar üzmüş olsa da) dürüst cevap vermek zorundayız: İslâm dünyası bugün

için hangi edebiyat, müzik ve mimari başarıyla övünebilir? Çok başarılı örneklerini gördüğümüz mimarının kötü taklitlerinden başka bir örnek çevremizde var mıdır? Geçmişin mimarisini ve özellikle camii mimarisini taklit ederek kültürel bir başarı elde etmek kesinlikle mümkün değildir.

Modayı hâkim kültürün bir parçası olarak kabul edersek, hâkim kültürün sanat alanındaki etkisi çerçevesinde bu olguyu yorumlayabiliriz. Bir kültür kendi giyim-kuşam zevkini modernize edebiliyor ise, yani o günün pratik ihtiyaçlarına, bireysel beklentilere cevap verebiliyor ise günlük modayı belirleyebilme özelliğine de sahip olacaktır. Kültürü oluşturan unsurlar moda aracılığıyla günlük yaşama yansır. Fakat bu, kültürün genel-geçer bir yapıya sahip olabilmesi, medeniyet düzeyine yükselbilmesi için yeterli değildir. Bunun gerçekleşmesi için kültür edebiyat, müzik ve mimari alanları başta olmak üzere rafine zevkleri yansıtan örneklerin de ortaya konulabilmesi gerekir.

Kültürün medeniyete dönüşebilmesinin diğer önemli dayanağı ahlâk ve hukuktur. Hukuk, ahlâktan kopuk olmamakla beraber kendine özgü felsefi temellere sahiptir. Hukuk kadar bir toplumun yapısını ve işleyişini biçimleyen başka bir sosyal bir kurum daha olduğunu zannetmiyorum. Hukuk ve adalet kavramlarını birlikte düşünürsek, felsefi açıdan ne kadar köklü ve verimli bir problem alanıyla karşılaştığımızı kolayca anlarız. Bu konuyu ne yazık ki fazla ele alamayacağım. Fakat hukuk sisteminin gelişimine kısaca işaret etmek istiyorum.

Arka planında hangi çevre ve örf olursa olsun, hiçbir toplum hukuk sistemini kendi örf ve âdetlerinin eski biçimi üzerine dayandıramaz. Çünkü bir hukuk, yerellik dışına çıkabilmeli; uluslararası ticareti, uluslararası ilişkileri ve suç eylemlerini kapsamalıdır. Yani hukukun örf ve âdetlerin üstünde, yani “toplumlar üstü” bir özelliği olduğu ortadadır. Eğer bir kültür kendi hukukunu kendi örf ve âdetleri üzerine kurarsa, bu genelliğe sahip olma şansı yoktur. Başka bir ifadeyle, bir kültürün ahlâk anlayışı ne denli üstün ilkelere dayandırılrsa dayandırılсын, örf ve âdetlere yaslandığı takdirde, kültürünü üst düzeye taşıyamaz. Yani bir kültür, kendi ahlâk anlayışının kalıpları çerçevesinde kalarak, başka toplumların benimseyebileceği hukuk kurallarını belirleyemez.

Bugün ticaret ve suç gibi konuları kapsayan uluslararası hukuk Batı dünyasının adeta tekelinde gibi görünmektedir. Bu konuda fazla ayrıntıya girmek istemiyorum. Fakat şu bir gerçek ki, bugünkü hukuk anlayışının geçmişinde Aydınlanma döneminin izlerini görmek mümkündür.

Aydınlanma denilince sorunun sıcak ve güncel bir tartışmanın içine çekilmesi kaçınılmazdır. Çünkü Batı dünyasının bugünkü başarılarının Aydınlanma ile ilişki-

lendirildiğini hepimiz biliyoruz. Ve İslâm dünyasının bir Aydınlanma dönemi geçirmediğini, bu yüzden de yaşanan olumsuzlukların ortaya çıktığını iddia edenler az değildir.

Hemen bir kanaatimi belirtmek istiyorum: İslâm dünyasının bir Aydınlanma çağı yaşamasına bence zaten gerek yoktur; çünkü İslâm dünyasının bir Ortaçağ'ı yoktur. Fakat bu durum, İslâm dünyası ile Hıristiyan dünyası arasında birtakım kıyaslamalar yapmamıza engel değildir.

Bu kıyaslamalara olanak sağlayan etken, Newton'la doruk noktasına ulaşan bilimsel çalışmalardır. Aydınlanma dönemi olarak bilinen çağın İskoç, Fransız ve Alman Aydınlanmasının toplamı olduğunu dikkate alırsak, sanıyorum önemli bir noktayı da yakalamış oluruz. Batı dünyası Newton'la başlayan bilimsel çalışmaların felsefi sonuçlarını, sosyal, ekonomik, hukuk ve sanat alanlarına yansıtmış ve bu sayede söz konusu alanlardaki dönüşümleri gerçekleştirmiştir. İşte kıyaslamayı da bu noktada yapabiliriz. Yani, İslâm dünyası bir ortaçağ karanlık dönemini yaşamamış olmakla birlikte, bu bilimsel çalışmalara ve onun sonuçlarına ayak uyduramamıştır. Hal böyle olunca, bir kültürün medeniyet düzeyine çıkabilmesini, genel-geçer özellikler kazanabilmesini ummak gerçekçi olmayacaktır. Sanıyorum bu sözlerim kültürün bir üst basamağa yükselebilmesinde güzel sanatları, ahlâk-hukuk ve bilim-teknoloji alanındaki başarıları niçin temele koyduğumu da açıklamaktadır.

Kültür, yapısı, toplum içindeki görevi veya kısaca tanımı gereği durağanlık içermez. Yeni ve özgün eserler ortaya konulamadıkça, kültür'de bir artma veya çoğalma söz konusu olamayacaktır. Bu durumda kültür, kaçınılmaz olarak örf ve âdetlerin etkisi altına girecektir. Kendini yenileyerek değil de korumacı bir özellik kazanarak varlığını sürdürmeye çalışacaktır. Sonuçta kültürün güncel olanla ilgisi kopacak, bireylerin sorunlarına ve ihtiyaçlarına çözüm üretemeyecektir. Bireyler, çağın talep ettiği "yeni insan"a yabancı kültürlerin etkisinde kalarak, yani taklit yoluyla olayları anlamaya çalışacaktır. Sonuçta bireyler kaçınılmaz bir şekilde kendi kültürlerinden uzaklaşacak, ona yabancılaşacaklardır; bu durumun diğer sonucu kültürel bir yozlaşma veya çöküştür.

Her kültürün medeniyete dönüşmesi veya diğer bir ifadeyle hâkim kültür halini alması elbette söz konusu değildir. Bu dönüşümün olabilmesi için bir kültürün, yukarıda da işaret ettiğim gibi, üç temel noktada ürün ortaya koyması gerekir. Bu gerekli fakat yeterli olmayan bir koşuldur. Aslında hiç bir kültürün bütünüyle bir medeniyeti temsil etmesi de söz konusu olmayabilir. Fakat şu bir gerçek ki, her kültür ortaya koyduğu ürünler ölçüsünde bir dönemin yürürlükte olan medeniyeti içinde kendisine yer edinebilir. En önemlisi de o kültür çevresi içinde yer alan bireylerine olayları doğru teşhis etmek olanağı verebilir. Bireylerin, çağın gereksinim-

lerini karşılayacak donanıma sahip olmasını sağlayabilir.

Her çağ kendine özgü yeni sosyal, teknolojik gereksinimler günlük yaşam koşulları tanımlar. Bireyler dönüşüm ve değişime kendi kültürel kodları içinde uyum sağlamak ister. İşte sorun da burada özellikle karşımıza çıkar. Çünkü amaç eskiyi yeniyeye uyarlamak; kültürü yok etmeden ve yozlaştırmadan dönüştürebilmektir.

Şüphesiz her toplum kendi tarihi geçmişi içinden getirdiği kültürel kodları sonraki dönemlere taşır; fakat bu taşımının basit bir tekrar olarak gerçekleştiği söylenemez. Bir kültürün kendi temel kodlarını ileriye taşıyabilmesi, hâkim kültürün, diğer bir ifadeyle medeniyetin içinde varlığını sürdürebilmesi, değişme ayak uydurmasıyla mümkündür. Bunun ölçütü bireylerin taleplerini baskılamak değil onlara cevap vermek olabilir. Çünkü değişim ve gelişim ancak bu sayede sağlanabilir.

Diğer bir ifadeyle bir kültür, sanat, hukuk ve bilim başta olmak üzere çeşitli alanlarda birtakım eserlerin ortaya konulmasına olanak veriyorsa, bu alanlardaki çalışmaların önünü açabiliyorsa ve uygun koşulların ortaya konulmasına destek olabiliyorsa o toplumda gelişmeden ve kültürün olumlu katkısından söz etmek mümkündür.

İBN HALDUN'DA TARİH FELSEFESİ

Yrd. Doç. Dr. Hüseyin ÖZTÜRK¹

Özet

İbn Haldun (1332- 14069), yıllarında Kuzey Afrika'da yaşamış büyük bir tarih felsefecisi, sosyolog ve siyaset teorisyenidir. Tunus'da Zeytune Medresesinde; felsefe, tabiat bilimleri ve İslâm hukuku tahsili yapmıştır.

İbn Haldun, Orta Çağın sonlarında, çalkantılı bir dönemde; ölümsüz eseri Mukaddime'yi yazdı. İbn Haldun, Mukaddime'de toplumu sade bir fenomen olarak almayıp; coğrafi, iktisadi, dini ve milli birçok faktörü dikkate almakta ve öylece açıklamaktadır. Bu durum aynı zamanda sosyal olayların çok sebepli olduğunun tespiti ve ona göre davranmadır.

Tarihe, olayları kaydetmenin ötesinde bir derinlik kazandırmış, toplumu tabii bir varlık olarak ele alıp incelemiştir. O, toplumun ne olması gerektiği ile ilgili değil, ne olduğu ile ilgilenen bir bilimin peşindedir. Bu bilime ilmü'l- umrân adını vermiştir.

Anahtar kelimeler:

İbn Haldun, tarih felsefesi, sosyal olay, çok sebeplilik, tesânüd ve umrân

Résumé

Ibn Khaldun(1332- 1406), a vécu en Afrique du nord. Il a fait ses études dans le domaine de la philosophie, des sciences de la nature et du droit de l'İslam(figh) a

1 KSÜ Eğitim Fakültesi Öğretim Üyesi

la médersa de Zeytune en Tunisie.

Selon Ibn Khaldun, on doit compter sur le passé pour comprendre l'ère contemporaine. On met en issue du passé des problèmes sociales dont on rencontre aujourd'hui, Ibn Khaldun explique ses pensées sur ce sujet a la chef d'oeuvre: Mu-gaddama.

Ibn Khaldun a gagné un nouveau profond a l'histoire science au dela de constater des événements sociaux. Il a recherché le peuple comme un être naturel Ibn Khaldun poursuit une science qui s'intéresse avec le peuple réel mais non de peuple idéal. Il a nommé cette science: al Ilmu'l- Umran.

Özet

Değerli katılımcılar, kıymetli izleyiciler, ben bu bildirimde; tarih felsefesi denince ne anlaşılması gerektiğini ifade ettikten sonra; ünlü düşünür İbn Haldun, bu konuya nasıl bakıyor, tarih felsefesinden ne anlıyor, nasıl bir görüş ileri sürüyor? Bu ve benzeri sorulara cevap bulmaya çalışacağım. Sözlerime başlarken burada bulunan herkesi saygı ile selamlıyorum.

Tarih felsefesi nedir? Tarih felsefesi, insan ve toplumların evrimini idare eden genel kuralların araştırılması, değişimin anlamı ve insanlığın geleceği üzerine düşünceler ileri sürülmesidir. Başka bir ifadeyle; tarih felsefesi, tarihi olayları zaman ve mekân çerçevesinde değerlendirmek yerine; tarihin, felsefi problemler açısından bir yorumunu yapmak, olayların seyrinde; hangi toplumsal kuralların sosyal oluş kanunları olduğunu ortaya koymaya çalışmaktır. Tarih felsefesi, öncelikle medeniyet ve tarihin gelişimine sebep olan genel kanunları araştırır, medeniyetlere ait kültürel kodları belirlemeye çalışır.

Tarih felsefesinin önemli köşe taşlarından Hegel'e göre; "akıl, dünyayı yönetiyor"(1) demek; Tanrı, dünyayı yönetiyor demekle eş anlamlıdır. Başka bir ifadeyle; aklî olan, tanrısal olduğu gibi; aynı zamanda iyi olandır."(2) Bu iyi olan, bu akıl, kendi en somut tasarımında Tanrıdır. Tanrı, dünyayı yönetir. O'nun idaresinin özü, O'nun planının gerçekleşmesi ise dünya tarihidir. Bunu felsefe kavramak ister.

Hegel için tarih felsefesi, bir felsefi dünya tarihidir.(3) Tarihin ele alınışının son aşaması olan tarih felsefesi için Hegel, "tarihe düşünerek bakmak"(4) diyor ve bunun en yüksek biçimi olarak felsefi bilgiyi edinmeyi, Tanrı buyruğunun yerine getirilmesi, yani ibadet olarak anlıyor.(5)

Bana göre; geçmişten bugüne, bilerek ya da bilmeyerek; tarih felsefesi konuları ile uğraşan belli- başlı düşünürler; İbn Haldun, Machiavel, Vico, Herder, Hegel,

Heidelberg okulu, Dilthey, Groce, Spengler ve Arnold Toynbée'dir.

İbn Haldun, tarih felsefesi ile ilgili görüşlerini, ölümsüz eseri Mukaddime'de ele alıp incelemiştir. İbn Haldun, hükümdar saraylarında devlet hizmetinde bulunmuş, çölde hudutları koruyan kabilelerin başkanlığını yapmıştır. Bu durum; O'nun iyi bir toplum bilimci, sosyolog olmasına neden olmuştur. İbn Haldun, Mukaddime'sinde; toplumu sade bir fenomen olarak almayıp; sosyal, siyasal, ekonomik, kültürel, coğrafi, dini, milli birçok faktörü göz önünde bulundurarak ele alıp incelemiştir.

Tarihe, olayları kaydetmenin ötesinde bir derinlik kazandırmış, toplumu tabii bir varlık görmüş, O, toplumu ne olması gerektiği ile değil, ne olduğu ile ilgilenen bir bilimin peşindedir. Başka bir ifadeyle; olan- olması gereken ayırımı yapmak istemektedir. Bu sebeple Haldun, toplumsal olayları açıklamada empirik bir yol izlemekte ve bunu tavsiye etmektedir. Olgu ve olaylar arasındaki ilişkileri enductif (tümevarımcı) bir perspektifle açıklamaya çalışmaktadır.(6) Tarih, sadece bir vak'a kaydından ibaret değildir. Onu meydana getiren birçok faktörü göz önünde bulundurarak; tarihe yeni bir bakış açısı getirmiş, âdeta yeni bir tarih metodu ortaya koymuştur. Başka bir ifadeyle; tarihi- toplumsal varlık alanını felsefi bir temele oturtmuştur.

Gerçekten de bugünü anlamak için düne bakmalıdır. Bugün karşılaştığımız sosyal problemler dünden, geçmişten kaynaklanmaktadır. Bu bakımdan İbn Haldun'u sosyolojinin bağımsız bir bilim olarak ortaya çıkmasına önemli katkıları olan bir düşünür olarak görebiliriz. Bu noktaya işaret eden H. Ziya Ülken, "bu eseriyle (Mukaddime) İbn Haldun'u -hakkı olarak- sosyolojinin mübeşşiri sayabiliriz"(7) demektedir. A. Toynbée ise; Mukaddime için, "İnsanoğlunun çağlar boyu ortaya koyduğu en büyük eser(8), nitelemesini yapmaktadır.

Sosyolojinin kurucusu, 19.yüzyılda yaşamış Fransız filozofu Auguste Comte olarak bilinmektedir. Sosyoloji adını ilk kullananın A. Comte olduğu doğrudur. Ancak, sosyolojinin konusu olan toplumu ele alış biçimi, metodolojisinde yer verdiği; gözlem, deney, karşılaştırma ve tarihi inceleme aşamaları (9) benzer şekilde ve ondan daha önce İbn Haldun'da mevcuttur. İbn Haldun, sosyoloji adını kullanmamış, ama ona "umran" adını vermiştir. İbn Haldun Mukaddime'sinde ilmü'l- umran adıyla yeni bir ilim gerçekleştirdiğini belirtir. Umran; inşa etmek, mamur hale getirmek, yerleşik düzende yaşamak anlamlarına gelir(10).

Aslında, A. Comte, 14. Yüzyılda doğan bir çocuğa 19. Yüzyılda ad koymuştur. Önemli olan çocuğa ad koymak değil, çocuğu dünyaya getirmektir. Bu şeref Haldun'a aittir. Bu noktaya işaret eden L. Gumplowicz, S. Colosio, A. Ferreire, R. Mavnier, T. Hossain gibi sosyologlar İbn Haldun'u sosyolojinin kurucusu ve öncüsü

olarak(11) kabul etmektedirler.

İbn Haldun'un toplumların evriminde çobanlık, çiftçilik, ticaret ve sanayi evreleri bulunduğu dair genellemesi, Emile Durkheim'ın klandan başlayarak millete gelinceye kadar toplumların geçirdiğini iddia ettiği gelişim evreleri, hep benzer evrim sürecinin genel bir modelini çizme çalışmalarını ifade eder. Yine İbn Haldun'un tesânüd(solidarité) uyum, sosyal bütünleşmede dinin rolü, işbölümü yoluyla evrim konusundaki görüşleri, Durkheim tarafından da ele alınan (12) temel konulardır.

İnsanların geçmişleriyle ilgilenme ihtiyacından tarih ilmi doğmuştur. Geleneklerden başka bir şeyi dikkate almayan Arap chroniqueur(vak'a tesbitçileri)leri tenkit eden İbn Haldun'un tarihi hakikatlere yaklaşımı onlardan farklıdır. O'na göre; olayların tespitinin edebi kıymetinden başka bir değeri yoktur. Tarihi, felsefi bir ilim yapma arzusunu Mukaddime'de açık bir şekilde belirten (13) Haldun'a göre; tarih her şeyden önce insan toplumunun fenomenlerini gün ışığına çıkarmalıdır. Olayların dayandığı bazı ilke ve sebeplerin yorumlanması ve gözlenemeyen olgulara, gözlenen olgulardan analogi yoluyla yaklaşımı, bizi tarihi gerçeklerle yüz yüze getirir. Tarih, sadece bir gerçek olgular dizisi değildir. Aynı zamanda bu olguların gerçekleşmesini gerektiren şartların da bir eleştirisidir.

İnsanı, toplum bütünlüğü içinde ele alan İbn Haldun, umran ve içtima kelimelerini aynı anlamda kullanmaktadır. Bu düşüncesiyle Haldun, geçmişi bugüne bağlayarak; birini öteki ile açıklama fırsatını yakalamaktadır. Hal, geçmişten birçok izleri kendinde taşır. Öte yandan ondan da ayrılır.

Toplumsal kıymetler, toplumdaki sosyal kontrol değerleri, ekonomik yapı, ağır ağır fakat sürekli olarak değişir. Bu yüzden İbn Haldun'a göre toplum ve medeniyeti incelerken; bu değişiklik içerisinde topluma etki eden olguların sebeplerini araştırmalıdır. Tarih felsefesi yapılmadığı takdirde; Tarihi olaylar hakkındaki bilgi yığını işe yaramaz bir kaosa dönüşür.(14)

İbn Haldun, ilk defa olayları nakleden tarih anlayışından sıyrılarak; olayların arkasındaki gerçek sebebe inmeyi denemiş, bunda da başarılı olmuş denilebilir. Haldun'un Mukaddimesi Yunanlılarınkinden farklıdır, (15) bir bakıma da ondan üstündür. Çünkü Yunan tarihçileri toplumu incelerken daha çok idare şekillerini ele aldıkları halde; Haldun toplumu meydana getiren fertlerin birbiriyle olan ilişkilerini ve aralarındaki sosyal dayanışmayı tesânüd(solidarité)e, dayanışma duygusuna bağlamıştır. Bu konuda; Ernst Von Aster şöyle demektedir: "Tarih felsefesi ilk defa olarak, tarihi noktalara istinat ettiren İbn Haldun, İslam felsefesinin en şayanı dikkat simalarından biridir. İbn Haldun evvela şu soruyu soruyor: bir devlet halinde yaşayan insanların bu beraberlikleri neye istinat eder? Bu his, muhtelif

âmillere, meselâ menş'e'e, din birliğine istinad edilebilir. Fakat ibn Haldun için mühim olan nokta bütün bu esaslardan önce, insanda bir topluluk şuurunun olmasıdır. Yani insan, diğer insanlarla akraba olduğu için değil, akrabalık şuurunu duyduğu için tesânüd hissini taşır.. Binaenaleyh bir bağın mevcut olduğuna dair olan şuur, bağlılığın kendisinden daha önemlidir.. Devlet biyolojik bir birlik olmayıp; ruhi bir vahdettir. Devleti ayakta tutan bu şuurdur, bu şuurun dışındaki bağların hakikaten mevcut olup olmadıkları meselesi ikinci derecede ehemmiyetlidir.”16

İslam Ortaçağında müşahadeci(gözlemci) bir tarih ve sosyoloji usulü kullanmış olan ibn haldun'un orijinalitesi buradan gelmektedir. Bu noktaya işaret eden Haldun, “Herhangi bir zamanda, bir ülkede herhangi bir zihin tarafından yaratılmış en büyük tarih felsefeinin sahibi”17 olarak nitelendirilmektedir. Haldun'a göre tarih, geniş bir ilimdir. Marx için ekonomi, Comte için sosyoloji, Spenser için biyoloji ne ise; Haldun için de tarih odur. Zira tarih, geçmişin muhasebesini yapan, geleceğe ışık tutan bir ilimdir.(18) Bunu şu şekilde ifade etmektedir. “Geçmiş geleceğe (o kadar benzer ki) suyun suya benzemesinden daha fazla benzer.”(19) Bu noktaya işaret eden Fuat Köprülü; İbn Haldun'u “Yalnız İslam âleminde değil, genel dünya fikir tarihinde, onu tarih felsefesinin en mümtaz simalarından biri (20) nitelemesini yapmaktadır.

Devlet, milli toplulukların tabiatı gereğidir. Devlet toplumun devamı, tertip ve düzeni için bir zaruret olarak kurulur(21), diyen İbn Haldun; devletin kuruluşunu, gelişmesini, çöküşünü ve bunları hangi sebeplerin ne oranda etkilediğini göstermeye çalışmıştır. Sosyal olaylar, kesin olmamakla birlikte, yine de bir determinizme (sebeup- sonuç ilişkisine) dayanırlar. İbn Haldun; devletlerin doğuşunu, yükselişini ve yıkılışını tarihi bir dönem (période) olarak görmekte(22) devletleri canlı bir organizmaya benzeterek; devletlerin de bir ömrünün olduğunu, beş tavrı nazariyesi adı verilen bir görüşle (23) açıklamaktadır.

Bu konuda İbn Haldun'dan önemli ölçüde etkilenen iki düşünür A. Toynbée ve P. Sorokin'dir. Toynbée, medeniyetlerin doğuş ve çöküşünü böyle bir periyodla açıklamaktadır. Sosyolog Sorokin ise; tarihi periyodları benimsemekle birlikte medeniyetlerin ölmeyeceği inancını taşımaktadır.

İbn Haldun; tarihi, zahiri ve hakiki olmak üzere ikiye ayırır. O'na göre tarih, “İnsanların ve kavimlerin hal ve durumlarının nasıl değişmiş olduğunu, kuvvet ve kudretlerinin nasıl artmış bulunduğunu, ölüm ve yıkılma çağı gelinceye kadar, yer yüzünü nasıl imar ettiklerini bize bildirir. Ama bu tarihin zahiri manasıdır. Hakiki manası ile tarih; incelemek, düşünmek, araştırmaktan ve illetlerini dikkatle anlamak ve hadiselerin vuku ve cereyanını, sebep ve tertibini inceleyip bilmekten ibaret-tir(25), der. İşte bu sebepten İbn Haldun, tarihi şerefli sayar ve hatta daha ileri gi-

derek; onu “hikmet ilim”lerinden sayar. Başka bir ifadeyle; felsefi ilimlere dâhil eder.

İbn Haldun’un tarih felsefesi hakkında Zeki Velidi Toğan şu görüşleri ifade etmektedir. “Tarih yazısından intikada dayanan pragmatik bir yol tutmuş olan İbn Haldun, bu fikirleri Eski Yunanlılardan almış değildir. Fikirleri kendi içtihat ve müşahadelerinin mahsulüdür. O’na göre tarih ilmi milletlerin ve kavimlerin üzerinde çalışarak, inkişafından rekâbet ettikleri bir sahadır. Çünkü tarih, zahiri görünüşünde eski zamanlara ve devletlere ait haberlerin naklinden ibaret gibi ise de hakiki ve batını olarak o insan için tefekkür ve tahkik meydanı olmuştur. O kâinattaki hadiselerin zuhurunu, illet ve mebdelerini inceler, hâdiselerin vuk’u keyfiyetinin sebeplerini derinliklerde arar; bu yüzden tarih, felsefenin temelidir. (26)

İbn Haldun, tarihin mantığı üzerinde çalışmıştır. Sonuç olarak; O’nun tarih felsefesi, bilgi teorisi yönünden ampirist, coğrafi illete (causalité) taraftar olduğu için determinist, istinâd ettiği prensibin tekliği ve çokluğu yönünden monist; iklim, ırk ve tesânüdü kabul etmesi ile pluralisttir diyebiliriz.

Kaynakça

- 1- Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Frankfurt 1975, s. 12
- 2- Hegel, a. g. E, s. 53
- 3- Soykan Ömer Naci, Hegel Sisteminde Tarih Felsefesi, 1989, s. 275
- 4- Hegel, Tarihte Akıl, çev. Önay Sözer, İstanbul 1991, s. 20
- 5- Soykan Ömer Naci, a. g. E, s. 279
- 6- Özlem Doğan, Tarih Felsefesi, İzmir 1998, s. 32
- 7- Ülken H. Ziya, İbn Haldun, İstanbul 1940, s.21
- 8- Gates Warran E, The Spread of Ibn Khaldun’s Ideas on Climate and Culture, 1975, s. 415
- 9- Kongar Emre, Toplumsal Değişim Kavramları ve Türkiye Gerçeği, İstanbul 1985, s.64
- 10- Özlem Doğan, a. g. E, s. 31
- 11- Becher Howard- Barness Harry, Social Thought From Love to Science, Dover Publications, Nev- York 1961, s. 267
- 12- Gellner Ernest, “ Cohesion and Identity: Magreb From Ibn Khaldun to Emile Durkheim”, Government and opposition, vol: 10, september 1975, s. 203
- 13- Arslan Ahmet, İbn haldun’un İlim ve Fikir Dünyası, Ankara 1987, s. 68
- 14- Uçar Şahin, Tarih Felsefesi Açısından İslam’da Mülk ve Hilafet, Konya 1992, s. 11
- 15- Barthold W. , İslam Medeniyeti Tarihi, Terc. ve Düzenleme, F. Köprülü, Ankara 1973, s. 39
- 16- Aster E. Von, Felsefe Tarihi Dersleri, İstanbul 1943, s. 261
- 17- Toynbée Arnold , Study of History, London 1955, s. 32

- 18- Toğan Zeki Velidi, Tarihte Usûl, İstanbul 1950, s. 111
- 19- İbn Haldun, Mukaddime, Terc. Z. Kadiri Ugan, İstanbul 1968
- 20- Barthold W. , a. g. E, s. 169
- 21- İbn Haldun, a. g. E, s. 510
- 22- İbn Haldun, a. g. e, s. 5
- 23- İbn Haldun, a. g. e, s. 43- 90- 91
- 24- Sorokin Pitirim, Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri, Çev. M. Tunçay, Ankara 1972, s. 17
- 25- İbn Haldun, a. g. e, s. 32
- 26- Aster E. Von, a. g. e, s. 33

İNSANİ DEĞERLER VE HASTA HEKİM İLİŞKİLERİ

Prof. Dr. Ahmet ALPER ¹

Özet

Hasta-hekim ilişkileri konusunda tüm dünyada zaman zaman sorunlarla karşılaşmaktadır. Ülkemizde hasta-hekim ilişkilerinde olumsuzluklar batı ülkelerinden daha düşük oranda izlenmektedir. Bu sorunlarda toplumun eğitim, kültür, inanç, felsefi düşünce, ekonomik durumu etkili olabilir. Bunun sosyolojik bilimsel bir çalışma ile araştırılması olumsuzlukların azaltılmasında yardımcı olabilir.

Absract

It is a global fact that from time to time various problems arise between the patients and doctors. In Turkey, a smaller ratio of these cases enters into records compared to the European countries and US. It is likely that the education, culture, beliefs, philosophical thoughts, and economical state of the society all act on these problems. Carrying out a sociological scientific research may help reducing the problems.

Giriş

İnsanların çeşitli olaylara tepkileri inanç ve düşünce sistemleri ile yakından ilişkilidir. Kainatın yaratılışı ile ilgili başlıca iki görüş mevcuttur.

Tevhidi görüş: Kainatta canlı cansız her şey tek Allah(C.C.) tarafından yara-

1 Özel Akay Hastanesi Gastroenteroloji Uzmanı.

tılmıştır.

İnkarcı felsefi görüş: Kainat kendi kendine oluşmuştur veya Tabiat kainatı yaratmıştır veya sebepler kainatı yaratmıştır.

Tevhidi inanca göre: Yaratıcı Allah Kainatı yaratmış, kainatta üstün varlık olarak insanı yaratmış. İnsanlar içinde bazılarını, toplumu eğitmek ve kendini tanımlarını, iyi ve kötüyü ayırt etmek, doğruya yönelmelerini sağlamak için Elçi (görevli, Peygamber) olarak göndermiştir. Yaratıcı Allah(C.C.) Peygamberlere gönderdiği Semavi Kitapları ile Kainatın düzeni için insanların uyması gereken kuralları, hayatın dünya hayatından ibaret olmadığını, ölümden sonra tekrar dirileceğimizi, yaptığımız doğru ve yanlış, iyi ve kötü işlerin hesabının görüleceğini ve buna göre cennet veya cehenneme layık olacağımızı bildirmiştir.

İnkarcı Felsefi görüşte ise ölümden sonra hayat yoktur. 20 inci yüzyılın büyük tefekkür adamı Bediüzzaman Said Nursi Sözler isimli eserinde 12 inci Sözde inkarcı felsefenin toplum hayatına etkilerini şöyle özetler:

-Sosyal hayatta dayanak noktası kuvvettir. Yani kuvvetli olan haklıdır.

-Hedefi menfaattir. Yani menfaatini her şeyin üzerinde tutar (ben merkezlidir).

-Hayatta düsturu mücadeledir. Güçlü güçsüzü ezer (büyük balık küçük balığı yutar).

-Toplumların ilişkilerinde menfi milliyet, unsuriyet esastır.

-Bunların semeresi (meyvesi) ise nefsin arzularını tatmin, beşerin ihtiyaçlarını çoğaltmaktır.

Bediüzzaman 12 inci Sözde Tek Allah inançlı tevhidi görüşün toplum hayatına etkilerini şöyle özetler:

-Dayanak noktası kuvvete bedel haktır. Haklı olan kuvvetlidir.

-Hedefi menfaate bedel fazilet ve Rızay-ı İlahiyi kazanmaktır.

-Hayatta düsturu cidal yerine yardımlaşmayı esas kabul eder.

-Toplum ilişkilerinde menfi milliyet, unsuriyet yerine dini, sınıfı, vatani, uzlaşıcı, bağlayıcı vasıfları esas alır.

-Bunların semeresi nefsanî arzuların tecavüzüne set çekmek, ruhu yücelmeye teşvikle ulvî hisleri tatmin ve insanı kemalat-ı insaniyeye yükseltmektir.

Bediüzzaman Said Nursi 30 uncu Sözde: Felsefi düşünce sistemi tevhidi düşünce sistemi ile uzlaşırsa, yani felsefe diyanetin görüşünü benimseyip kabul ederse,

insanlık aleminin parlak bir şekilde saadet ve huzur dönemi geçirdiğini, ne vakit ayrı gitmişlerse büyüen hayır ve nurların silsile-i nübüvvet ve diyanet etrafında, bütün şer ve sapıklıkların felsefe silsilesi etrafında toplandığını bildirerek, “işte diyanet silsilesine itaat etmeyen felsefe ki, bir şecere-i zakkum (cehennem ağacı) suretini alıp, şirk (Allaha ortak koşma) ve dalalet (sapıklık) zulümatını (karanlığını) etrafa dağıtır” diyor.

1789 Fransız ihtilalinden sonra inkarcı (seküler) felsefe önce Avrupa’da sonra Osmanlı Hristiyan tebeda ırkçı düşünceyle yayılarak 19 uncu yüzyılda isyanlara sebep olmuştur. Bilahare Osmanlıda Araplar ve diğer Müslüman ırklarla Türkler arasında yayılan menfi milliyetçilik (ırkçılık) düşüncesi, Osmanlı

İmparatorluğunun yıkılması ve yerine Avrupa’nın inkarcı felsefi düşünce sistemini benimsemiş olan Türkiye Cumhuriyetinin kurulması ile sonuçlanmıştır.

Bu alt üst oluşta dil, yazı, kılık kıyafet, düşünce ve davranış değişikliğine gidilmiş, toplumda iletişim bozukluğu, birbirini anlayamama, en yakınlarına bile yabancılaşma gelişmiştir. Anne babanın çocuklarıyla bile sağlıklı iletişim kuramadığı ortamda hasta-hekim ilişkilerinin çok iyi olması beklenmemelidir.

Osmanlı döneminde vakıf kuruluşları şeklinde pek çok darüüşifa yapılmıştır. Bu vakıf kuruluşlarında hastalara ücretsiz hizmet verilir ve masraflar vakıf gelirlerinden karşılanırdı. Mesela Bezm-i Alem Valide Sultan Vakıf Gureba Hastanesinin Bosna’dan Mısır’a kadar ülkenin pek çok yerinde gelir getiren vakfiyeleri vardı. Hastaların her türlü ihtiyacı düşünülerek vakfiyelere yazılmış bu ihtiyaçların nereden karşılanacağı vakfiyede belirtilmiştir. Örnek olarak yerlere balgam tüküren hastaların balgamlarından etrafa mikrop bulaşmasın diye balgamların üstüne kireç dökerek kireççiler görevlendirilmiş ve bunların alacakları günlük akçe ve kaynağı vakfiyelere yazılmıştır.

Bunun yanında geçmişteki hekimlerin ruhsal yapısını 19uncu yüzyılda İstanbul’da bir hekimin muayene hanesinde asılı bir levhadaki 2 mısralık şu söz özetlemektedir:

“Alemin bunca devasız derdi olduğun bilseydim

Ben hiç kendi ihtiyarımla doktor olur muydum?”

O sıralar hekim yüzlerce dermansız dertle boğuşup hastasını sağlığına kavuşturmaya çalışan kişidir.

20 inci yüzyılın son çeyreğinde tıbbi teknolojide çığ gibi gelişmeler: Ultrasonografi ve ultrason rehberliğinde tedavi işlemleri, bilgisayarlı tomografi, magnetik rezonans görüntüleme tekniği, anjiyografik tetkik ve tedavi yöntemleri, kanser

yayılımını tetkikte kullanılan PET tomografi gibi yöntemler ve 25-30 yıl içinde iletişimde sınırsız gelişme, doğru ve yanlış hemen her bilgiye internet vasıtası ile kolaylıkla ulaşılabilmesi, ölümsüzlüğü arzulayan hasta ve yakınlarının hekimlerden beklentilerini artırmıştır.

Hekim bilge kişi olmalı, hastayı güler yüzle, samimiyetle ve sıcak bir ilişki kucakacak biçimde karşılamalı, şikayetlerini dikkatle dinlemeli, sorular sorarak doğruya yönlendirmeli, hastaya gerekli tetkikleri istemeli, yapılan ve yapılacak işlemler hakkında bilgi vermeli, hastaya ayrılan zamanı hasta için kullanmalı ve sonunda tanı ve tedavi hakkında gerekli bilgiyi vermelidir.

Hekimlerde asık surat, gurur, kibir, kendini beğenmişlik, ilgisizlik, hastayı ve hastalığı önemsememe, ayrımcılık, gizliliğe riayet etmeme ve maddi menfaat düşkünlüğü kesinlikle olmamalıdır.

Hastalıklar hasta ve yakınlarının ruhsal yapılarını da bozmaktadır. Hasta ve yakınları endişeli, sabırsız, tanının bir an önce konulup tedavinin hemen yapılmasını isteyen, ölüm korkusu ile sıkıntılı, anksiyete ve depresif yapıda olabilirler. Tevhid inancına sahip kimselerde hastalığa sabretmek ve tahammülün sevap ve menfi ibadet olarak ahirette karşılığının alınacağı düşüncesi ile tevekkül ve bunun neticesi olarak sabır görülebilse de, inkarcı felsefi görüşte her hastalığa şifa veren bir Kadir-i Mutlak Allah ve öldükten sonra dirilme inancı olmadığından böyle bir destek bulunmamaktadır. Bu nedenle özellikle tevhid inancı zayıf olan kimselerde sıkıntı, anksiyete, depresyon ve davranış bozuklukları sıklıkla görülmektedir.

Ülkemizde 2011 yılında 582.196.638 kişi 1-2-3 üncü basamak sağlık kuruluşlarına poliklinik muayenesi için müracaat etmiştir. Nüfusumuzun 75 milyon olduğu düşünülürse ülkedeki tüm fertlerin yılda ortalama 8 defa bir sağlık kuruluşuna uğradığı sonucu çıkarılabilir. 2011 yılında sadece 1inci basamak sağlık kuruluşlarına (poliklinik ve aile hekimliklerine) müracaat eden hasta sayısı 244.346.102 (toplam rakamın %42'si) kişidir. Ülkemizde mevcut yaklaşık 118 bin doktorun 45 bin'i (%40) pratisyen hekimdir. Hastaların hekimlere dağılımı adaletli ayarlanırsa hastalara daha tatmin edici sağlık hizmeti verilebilir.

Hasta-hekim ilişkilerinde hekimler bilgi, deneyim ve becerileriyle birlikte, bir hekimde mutlaka bulunması ve bulunmaması gereken özelliklere de dikkat ederek hastanın hastalığı ile ilgili en doğru kararı hastayla birlikte vermeli hastanın güvenini kazanmalıdır.

Son 10 yılda ülkemizde sağlık hizmetlerinin sosyalleştirilmesi ve iyileştirilmesi yönünde tüm dünyanın gıpta ile izlediği çok büyük atılımlar yapılmıştır. Her hastanın hekime ve sağlık hizmetlerine kolayca ulaşması için devletimiz her türlü fe-

dakarlığı yapmıştır. Buna rağmen 600 milyon hasta vakasında hastaların hekimlerle ilişkilerinde bazı tatsız olayların yaşanması kaçınılmaz bir gerçektir. 2011 yılı verilerine göre Hasta Hakları birimine 179.266 başvuru yapılmıştır. Bunların 150.176'sı yerinde çözümlenmiştir. Kalan 29.090 başvurunun ise Hasta Hakları Kurulunda görüşülmesi kabul edilmiştir. Bunların büyük kısmı tıbbi müdahale, tetkik ve tedavi sırasında oluşan olumsuz gelişmelerle ilgilidir.

Hasta ve hasta yakını ile hekim sürtüşmeleri en çok acil servislerde oluşmaktadır. Batı ülkelerinde hasta-hekim sürtüşmelerinin %80-90'ı acil servislerde olmaktadır. Ülkemizde bu oran %60-70'lerde izlenmektedir. Bu sataşmalar sözlü saldırı, küfür, tükürme, fiziksel zorlama, nadir olarak kesici ve ateşli silahlarla yaralama tarzında olmaktadır.

Toplumda ruhsal açıdan rahatsız kimselerin sayısının toplam nüfusun %10'u kadar olabileceği ve bu kimselerden anormal davranışlar beklenebileceği hekimler tarafından göz ardı edilmemelidir. Hekim, hasta ve hasta yakınının ruhsal durum ve tepkilerini bilgi, beceri ve tecrübesi ile kontrol altında tutmalı, sabır ve sükunetle problemi çözmeye çalışmalıdır. Buna rağmen hekime şiddet konusunda zaman zaman ölüm veya sakat kalma gibi telafisi mümkün olmayan olaylarla karşılaşmaktadır. Bu vakaların sayısını en aza indirmek için Sağlık Bakanlığı tarafından yasal ve eğitimsel tedbirler alınmalıdır.

Sonuç olarak, hasta-hekim ilişkilerinin, kişilerin eğitimi, kültürel yapısı, inanç ve felsefi düşünceleri ve ekonomik durumları da dikkate alınarak, sosyolojik bir çalışma kapsamında bilimsel olarak araştırılması ve bu araştırmanın sonuçlarına göre yasal ve eğitimsel tedbirlerin Sağlık Bakanlığınca alınması, hasta-hekim iletişiminin daha sağlıklı bir yapıya kavuşması bakımından yararlı olacaktır.

YUNUS'UN DEĞER METAFİZİĞİNE BİR GİRİŞ DENEMESİ

Levent BAYRAKTAR¹

Özet

Yunus Emre, modern zamanların unuttuğu ve küçümsediği neden ve niçin sorularını sorulması gereken asıl soru olarak görmüştür. Modern zamanlarda “niçin” sorusu yerini “nasıl” a bırakmış, olayların niçin o şekilde meydana geldiklerini bilmenin mümkün olmadığı savunularak, insanoğlunun sadece “nasıl” sorusunu sorarak; ölçülebilir, hesaplanabilir ve gözlemlenebilir olayları bilebileceği ilan edilmiştir. “Niçin” sorusunun dışlanması, insanoğlunun zihniyetinde ve inanç dünyasında büyük bir boşluk meydana getirmiştir. Böylece entelektüel evrenden metafizik sürgün edilerek, profan ve seküler bir âlem tasarımı ihdas edilmiştir. Bu süreç, insanın aşkınlık ve kutsal ile irtibatını kopartmış ve kendisini yeryüzüne sebepsiz yere fırlatılmış, beyhude ve gayesiz bir varlık olarak telakki etmesine sebep olmuştur. Oysa Yunus, kendisine “sen bu dünyaya niye geldin” diye mütemadiyen sormakta ve asıl sorunun “nasıl” değil, “niçin” olduğunu hissettirmektedir. Ona göre bu evrenin yaratılması da, içerisinde insanoğlunun yer alması da tesadüfi değildir. “Niçin” sorusunu sormak aslında bir anlam arayışıdır ve bu sorunun cevaplandırılması varlığı ve insanı anlamlandırma ve bir değer metafiziği ortaya koyma girişimidir. Böylece Yunus’un bakış açısıyla insan, salt dünyevi bir varlık olmaktan çıkmakta, metafizik ve manevi bir varlık hâline gelmektedir. Çalışmamızda Yunus’un kendi kendisine sorduğu yukarıdaki soru merkeze alınarak düşünce sistematığına bir nebze olsun dâhil olmak denenecektir.

1 Doç.Dr. Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Felsefe Bölümü

Anahtar Kelimeler:

Yunus Emre, tasavvuf, metafizik, değer, değer metafiziği

An Attempt of Access to The Metaphysics of Value of Yunus Emre

Abstract

Yunus Emre has recognized that the requirement of the essential questions of 'why' and 'what for' which have been forgotten and despised by modern times should be asked. In the modern times, the question of 'why' has given way to the question 'how', by being defended that it is not possible to know why the facts come into existence in this way; it has been proclaimed that human being just can know the measurable, calculable, observable facts by only asking the question of 'how'. Exclusion of the question of 'why' has brought about a big gap in the mentality and faith world of human being. Thereby, a profane and secular proposal of universe has been set up by means of being expelled metaphysics from the intellectual universe. This process has broken off the connection of human being with transcendent and divinity and having caused that human being has regarded him/herself as being pointless and bootless and as if having thrown to earth as an aimless being, whereas Yunus Emre has always been asking himself 'why you have already come to this world' and has made feel that the real question is 'why' rather than 'how'. According to him, the creation of the universe and taking place of human being in the universe are not accidental. To ask the question of 'why' is actually the pursuit of the meaning and the response of this question is an attempt of interpretation of being and human and the exhibition of a metaphysics of value. Thus, the human being in the view of Yunus Emre is not approved of a pure profane being but becoming a metaphysical and spiritual being. In the paper, it shall be attempt to be sprinkingly included in the thinking systematics of Yunus Emre by taking the centre of the question above, which Yunus has been asking himself.

Key words:

Yunus Emre, sufism, metaphysics, value, metaphysics of value.

Yunus'un Değer Metafiziğine Bir Giriş Denemesi

Yunus Emre'nin bıraktığı eserler, bir felsefe eseri yazmak kaygısıyla kaleme alınmış olmamakla beraber, bütünü dikkate alındığında, bütünlüklü bir felsefi kur-guyla karşılaşılmaktadır. Onda varlık problemi/kavramı ekseninde gelişen, bilgi ve

değere ilişkin konuların ve problemlerin bir bütün teşkil edecek biçimde ele alındığı görülür. Yunus'un "Evrinde neden hiçbir şey yerine bir şey vardır" veya "Varlık nedir, doğası nedir, dayandığı kudret nedir, zamanla ilişkisi nedir" gibi soruları ve daha nicelerini sormuş olduğunu ve bunları sadece sormakla kalmayıp, ulaştığı varlık telakkisi ekseninde cevapladığını da görmek mümkündür.

Yunus Emre, modern zamanların unuttuğu ve küçümsediği "neden / niçin" sorularını da sorulması gereken asıl soru olarak görmüştür. Modern zamanlarda "niçin" sorusu yerini "nasıl" a bırakmış, olayların niçin o şekilde meydana geldiklerini bilmenin mümkün olmadığı savunularak, insanoğlunun sadece "nasıl" sorusunu sorarak; ölçülebilir, hesaplanabilir ve gözlemlenebilir olayları bilebileceği ilan edilmiştir. "Niçin" sorusunun dışlanması, insanoğlunun zihniyetinde ve inanç dünyasında büyük bir boşluk meydana getirmiştir. Böylece entelektüel evrenden metafizik sürgün edilerek, profan ve seküler bir âlem tasarımı ihdas edilmiştir. Bu süreç insanın aşkınlık ve kutsal ile irtibatını kopartmış ve kendisini yeryüzüne sebepsiz yere fırlatılmış, beyhude ve gayesiz bir varlık olarak telakki etmesine sebep olmuştur. Oysa Yunus, kendisine "sen bu dünyaya niye geldin" diye sormakta ve asıl sorunun "nasıl" değil, "niçin" olduğunu hissettirmektedir. Ona göre bu evrenin yaratılması da, içerisinde insanoğlunun yer alması da tesadüfi değildir. "Niçin" sorusunu sormak aslında bir anlam arayışıdır ve bu sorunun cevaplandırılması varlığı ve insanı anlamlandırma ve bir değer metafiziği ortaya koyma girişimidir. Böylece Yunus'un bakış açısıyla insan, salt dünyevi bir varlık olmaktan çıkmakta, metafizik ve manevi bir varlık hâline gelmektedir.

Yunus, insanın yaratılmışlar içerisinde özel bir varlık olduğu kanısındadır. Zira insan bilen ve seven bir varlıktır. Evrenin ve kendisinin hem sebebini ve mahiyetini hem de mukadderatını bilmek istemektedir. Bu istek onu ataletten alıkoymakta ve bir aksiyon içerisine sokmaktadır. Böylece insan, varlık karşısında tavır almaya mecbur bırakılmıştır. İnsan öteki canlıların aksine, doğal halde, varlığını idame ettirememekte ve mutlaka eyleme geçmesi gerekmektedir. Bu durum onun hem imtihanı hem de mükâfatıdır. Çünkü varolmak için girişeceği eylem ve etkinlik sıradan değil planlı ve metotlu olmak zorundadır. İnsanın bilen bir varlık olması biraz da bilmeye mecbur bırakılmış bir varlık olmasıyla alakalıdır. Ancak insan açısından mesele bilmekle de tamamlanamamakta, bildikçe önünde daha geniş bir ufuk açılmakta ve soruları da karmaşıklaşmaktadır. Ayrıca Yunus'un keşfettiği hususlardan biri de insanın kendi içine dönmesi ve kendisini bilmesi gerekliliğidir. İnsanın evreni bilmesi ve tanıması ilim ise, kendisini tanıması bir çeşit irfan ve ilim ile irfanı birlemesi de bilgelik olarak tezahür eder.

Değerler alanı, dikkatin dış nesnel gerçeklikten tekrar insanın kendi üzerine

döndüğü bir alandır. Yunus burada varlığın araştırılması ve bilinmesi süreçlerinden sonra bilen öznenin mahiyetini sorgularken sadece bilen bir özne değil, aynı zamanda inanan, güvenen, seven, hayran olan, hayrete düşen, fedakârlık ve feragat eden bir özne olarak kendisini ve aynı özellikleri taşıyan diğer öznelere de olduğunu keşfeder. Böylece **Yunus'un değer felsefesi; ahlak merkezli, estetik yönelimli bir değer metafiziğine yükselir.** Burada, cümle mahlûkat birlenmiş, bütün olmuş ve yaratma süreçleriyle barışılmış, dost olunmuş, ilahi neşve ile bir ve bütün olunmuştur.

Yunus için varlıkla karşılaşma bir hayranlık tecrübesidir. Hayranlık, hayretin ardından gelmekte, bilmek, olmak için bir zemin teşkil etmektedir. Bilmek ve olmak felsefenin kadim sorunlarından. Çoğu zaman bilgi ile eylem arasındaki ilişki temellendirilememekte ve bütünlüklü bir insan tasavvuruna da ulaşılamamaktadır. Yunus için mesele, varlığın, insanın, bilginin ve değerlerin kaynağının birlenmesi ile çözülebilir. Bütün bu konular ve sorunlar varlığın birliği görüşü çerçevesinde yerli yerine oturmaktadır. Zira insan bu evrene sebepsiz yere atılmış, fırlatılmış olmadığı gibi tesadüf eseri de doğada ortaya çıkmış bir tür değildir. Ona göre evreni tasarlayan ve yaratan kudret ve irade, bu düzen içerisinde insana da yer vermiş ve onu özel yeti ve yeteneklerle donatmıştır. İnsan sadece bilen bir varlık değil aynı zamanda seven, bağlanan, inanan ve değerlerin sesini duyan bir varlıktır.

İnsanı, evrendeki bütün öteki varlıklardan ayıran ve diğerlerinin üzerinde bir konuma yerleştiren şey, özgür ve sorumlu olmasıdır. Bütün diğer varlıklar, kendileri için konulmuş olan düzen ve yasalara uymakta ve varoluş gayelerini yerine getirmektedirler. Bir tek insanoğlu ne yapması gerektiğini önce bilmek sonra da yerine getirmek gibi bir imtihana tabi tutulmuştur. İnsanın özgürlüğü, hayatın sonunda tabi tutulacağı imtihanın sorumluluğunu yüklenmiş olması pahasına kazanılmış bir özgürlüktür. Dolayısıyla insana düşen şey, bilmekten olmaya geçmesidir. Bilmek ve olmak, insana verilmiş hem bir nimet ve kabiliyet hem de bir yük ve imtihandır. Zira insan, tabiattaki bütün diğer varlıklardan farklı olarak, eylemlerini, fiziki veya türsel belirlenimlere tabi olarak değil, bilerek, seçerek, isteyerek, özgür ve sorumlu olarak gerçekleştirir. İnsanın trajedisi de, üstünlüğü de buradadır.

Yunus insana, insanın geçmişini ve geleceğini hatırlatır ve ikaz eder. Tek muradı, fâni olan dünya ve beden hayatının mutlaklaştırılmaması ve insanın, yaratılmaktan muradının idrakine varmasıdır. İnsan çoğu zaman rutin işlerin altında ezilmekte ve boğulmaktadır. Oysa dünyanın işi bitmez. Ama ömür biter. Öyleyse Yunus'un çağırısı; insana insanlığını hatırlatma ve insanlığa davettir. İnsanlık, bir süreç ve eğitim işidir. İnsanın varoluşu kendi sorumluluğuna verilmiştir ve bu büyük bir imtihandır. Zira insan, dertli dolap misali bir varoluş sergilemekte, zamansal olarak kendi sorununa doğru akmakta fakat bunun üzerine bilinç geliştirememektedir. Oysa insan,

zamansallığı, sonsuzluğa yönelmek suretiyle aşabilecek potansiyele sahiptir. Ancak bu, bir bilinç ve uyanış ile mümkündür. Yunus, insanı, gündelik kaygıların üzerine yükselerek; kendini, toplumu, dünyayı ve evreni tanımaya, anlamaya ve anlamlandırmaya davet eder. Gündelik hayat, sürekli tekrar eden kanıksanmış hareketlerden oluştuğu için, insanın başını döndürmüş ve şuurunu devre dışı bırakmıştır. Oysa insana lazım olan şuurdur, farkındalıktır. Bilinç ve bilgi ilişkisini felsefeye ele almak gerekirse, bilginin bilince tabii olduğu ve bilinçli bir yönelim ve etkinlik neticesi açığa çıktığı söylenebilir. Ayrıntıya girmeden betimlenecek olursa bilgi; bilinçli bir öznenin bilgi nesnesine yönelimi sonucu açığa çıkan üründür. Bilgi bir tabiat nesnesi değildir. İnsanda açığa çıkar. Fakat bu insan, bilinçli ve neyi, niçin ve nasıl bilmek istediğinin farkında olan bir özne olmak durumundadır. Felsefi olarak ele alındığında, insanın özne olabilmesi sadece bilgi düzeyinde betimlenip tüketilemez. O insanın aynı zamanda bir değer varlığı, yani bir ahlak kişisi de olması gerekir. Böylece bilgi; insanın sırtında bir yük olmaktan ve ona çözemeyeceği sorular ve vesveseler üretmekten çıkarak, onu manevi bir varlık mertebesine yükseltir. Yunus'a göre, varlık nizamı, mertebeli bir yapıya sahiptir. Bu mertebeli yapı; insanda, insanın yöneldiği varlıkta, bilgide ve değerler evreninde de söz konusudur. Yunus bu yüzden insanı sürekli uyarmakta ve kibre kapılmasına mani olmak için haddini bilmeye davet etmektedir.

İnsanın sınırlılığı ve sonluluğu karşısında evrenin sonsuzluğu, bilginin ve bilmenin bitimsiz bir süreç oluşu; en kâmil bilginin nihai noktada insanın kendisini bilmesi olduğunu anlatmaktadır. Kendini bilmek, bir anlamda ruh ile beden arasındaki ilişkiyi sorgulamaktır. Yunus'a göre ruh, beden içerisinde konuktur. Ruhun veya can'ın asli vatanı beden ve dünya değildir. İnsanın bedenli hayatı gelip geçici olan, sonlu ve sınırlı bir hayattır. Bu yüzden hep bir özlem ve hasret içerisinde. Vatan hasreti ve sevgisinin de metafizik dayanağı bu ilk vatandan ayrılmışlık duygusunun yarattığı hasret ve özlemdir.

İnsanın zamansallığını idraki, ölümle karşılaşmasıyla mümkündür. Ölüm; rutin içinde akıp giden hayatın, sonsuz olmadığını, sınırlılığını ve hiç planlanmamış bir şekilde, hazırlıksız olarak biteceğini insana anlatır. Ölüm, gelip geçici olan beden hayatının sonlanması, fakat asıl ebedi hayatın başlangıcıdır. Ölümle ruh, hapsediği ten kafesinden kurtulur ve asıl özgürlüğe kavuşur. Bu, hasretin vuslatla neticelenmesi, asıl vatana, dosta kavuşmaktır. Dost'a dönüşte ise, onun insanı yaratmaktan murad ettiğini gerçekleştirmiş olmak gerekir. Yunus için asıl olan, bu dünya hayatında hakkı ve hakikati bulabilmektir. İnsanlar nisyanıdadır ve ölümü hiç akıllarına getirmezler. Oysa Yunus'a göre bu dünya fanidir, gelip geçicidir. Öyleyse ölüme ve sona doğru akan bu hayatın anlamlı bir şekilde yaşanması, insan olmanın hesabı-

nın verilebilmesi ve temellendirilebilmesi gerekmektedir. O yüzden “Yunus, sen bu dünyaya niye geldin” sorusu, insanlık var olduğu sürece sorulacak ve tekrar tekrar cevaplandırılmaya çalışılacak olan, temel metafizik ve felsefi soru olmaya devam edecektir. Dünyanın bir konak yeri olması ve insanın faniliği, bu gelip geçici ve sonu ölümlü dünyanın anlamlandırılması, Yunus’un evrenselliğini yakalayabileceğimiz hususlardır. Çünkü o, bütün bu evrensel sorunlarla karşılaşmış, yaşamış ve sonunda da bir çıkış yolu gösterebilmiştir.

Yunus’un değer metafiziğinde insan, değerlerin sesini duyan bir varlık olarak betimlenir: Hak, hakikat, edeb, adalet, aşk, sevgi, barış, hoşgörü, vefa, sadakat, iyilik, cömertlik, kusur görmemek, yalan ve iftiradan sakınmak gibi pek çok değer, sadece öğrenilmesi, bilinmesi ve yaşanması ile yetinilemeyecek, mutlaka ihya edilmeleri de gereken değerler olarak karşımıza çıkar. Yunus için değerler, asıl gerçekliklerdir ve varlıklarını ilahi düzenden almaktadırlar. İnsanın varlık nizamı içerisinde tekâmülü, değerler düzeni içerisindeki tekâmülüne bağlıdır. Aslında varlık düzeni ve değerler düzeni diye iki ayrı şeyden bahsetmek de kâmil insan için mümkün değildir. İnsanın kemal yolculuğu bu bilinç ile başlar. Zira bütünleşmesi, yaşanması, ihya edilmesi (ve hatta yaratılması) gereken değerler ideal değerlerdir. Bu yüzden tüketilmelerinden ziyade olabildiğince bütünleşmek ve yaşamak söz konusudur. Dolayısıyla Yunus’un değer metafiziğinde değerlerin değerlendirilmesi esas alınır: Bu onları bir nesne gibi ele almamak, bir kerede bütün zamanlar için tanımlamamak ve her defasında yeni bir seviye ve bilinçle yeniden değerlendirmek demektir. Böylelikle insanın kemal yolcuğunda değerler, daima yeni baştan, yeni bir şevk, dikkat ve bilinçle, kemale doğru kavranılabilir ve bu gayret içinde olanı da kemale doğru yöneltebilirler.

Yunus için değerler asıl varlıklardır, uzlaşım veya uyuşum gereği var değillerdir. İzafe veya indî (sübjektif) de değillerdir. Değerler aşkın ve ilahidirler. İnsanın eşref-i mahlûkat olarak yaratılmış olması, değerlere sahip ve eğilimli olmasıyla ilgilidir. Zira insan, yeryüzünde Tanrının halifesidir. Tanrının yaratmasına karşılık, insanın ahlaki ödevi onun sıfatlarını taklit etmektir. Değerler metafiziğinin temelinde böylece Tanrının taklit edilmesi yani onun ahlaki ile ahlaklanmak bulunmaktadır. Yunus’un Tanrı tasavvuru, gücü her şeye yeten, kadir-i mutlak, eşi benzeri olmayan, özgür ve yaratıcı bir Tanrıdır. Tanrı asıl varlıktır, âlemi aşk ve sevgiden yaratmıştır. İnsan ve âlem, aynı Tanrısal özden gelmeleri ve Onun yaratma sıfatının tecellileri olmaları bakımından birleşirler. Bu yüzden insan, micro cosmos olarak da telakki edilebilir. İnsan, âlemin özeti gibidir. Fakat insan, âlemin yasaları ve işleyişini, akıl varlığı olarak bir dereceye kadar izah edebilmekte ancak bu varlığın sebebini ve kendi varoluşunun gayesini salt akıl ile temellendirememektedir. Bu noktada aklın yanına diğer melekelerin de eklenmesi gerekmekte ve bütüncül bir insan ve âlem

telakkisi için aklın yanına duygu, inanç ve gönül de ilave edilmelidir.

Yunus'un değerler manzumesi ve sistematığı bütünlük fikri üzerine oturur. Ona göre ikilik ve çokluk yanıltıcıdır. Asıl olan birliğe varmaktır. Bu sebepten felsefenin ve özellikle de metafiziğin "görünüş ve gerçeklik", "birlik ve çokluk", "ruh ve beden", "madde ve hayat" gibi düaliteleri ve problematikleri Yunus için meselenin aslını göremeyen zihinlerin düştükleri tuzaklar gibidir. Yunus bu ve benzeri meselelerde, ikilikten birini ihmal ederek problemi çözdüklerini sananlardan değildir. Onun yaklaşım biçimi varlığı birlemdir. Tevhit akidesi gereği, vahdet'e ulaşmaktır. Yoksa yukarıda işaret edilen ikilikler bizatihi var değildir. Öyle olmuş olsalardı, ontik olarak da, iki ayrı varlık tabanına ve ilkesine dayanıyor olmaları ve evrende de en az iki kudret ve iki yasalılık/işleyiş tasavvur etmek gerekirdi.

Yunus'da değerler metafiziğinin hiyerarşik bir yapısı vardır. Bu insanın algısı ve kemal yolculuğu ile yakından ilgilidir. Bu bakış açısından insan ve âlem, dinamik bir bütün olarak okunabilir. İnsan, her çeşit determinasyona mesafe alabilecek bir irade varlığıdır. Ahlakı, sorumluluğu ve özgürlüğü hep irade varlığı olmasıyla ilişkilidir. Öte yandan âlem de dinamik bir cosmos halindedir. Bu cosmos'un gerisinde de aşkın bir prensip, bir bütünlük ve birlik yasa bulunmaktadır. Bu yasa aşk'tır. Aşk insanda ve âlemde aşkınlığın temelidir.

Yunus'un insan felsefesi, varlık, bilgi ve değer anlayışı ile bir bütünlük oluşturur. Bu bütünlük plüralist bir evren ve varlık nizamından, plüralist bir insan anlayışına geçilmesini mümkün kılar. Buna göre evren, salt maddi veya fizik bir gerçeklik değildir. Buna mukabil ve paralel olarak insan da sadece beden, nefis, akıl, aşk veya gönül varlığı değildir. İnsan bedenli bir varoluş içerisinde onu aşan bir tecrübe yaşar. Dolayısıyla insanoğlunun bu bedenli varoluş macerası içerisinde, kendi şuuru ve iradesi ile şekillendireceği ve yaşayacağı bir imkân sahası bulunmaktadır. Burada insan, eksiklikten tamlığa ve kemale doğru bir varoluş tecrübesi geçirir. Bu tecrübe onu bilen bir varlık olmanın yanı sıra, özgür ve sorumlu olan bir değer varlığı haline getirir.

Yunus, ezberlenmiş kuru bilgiyi irfan olarak kabul etmez. Böylece bilginin hal edinilmesi ve ahlak olarak yaşanması gereğini ortaya koyar. Kendi kemaline doğru yürüyen insanın ilim ile irfanı birlemesini bekler. Bu bilmekten olmaya geçmenin temelidir. Bu yüzden, gündelik hayatın rutin ve alışkanlığa dönüşmüş işleri, insanı tefekkür ve teemmülden koparabileceği için birer tuzak gibidir. Yunus ise her fırsatta hayretini pekiştirmek ister, kâinatı temaşa ederek arkasındaki kudret ve sırrı tanımaya çalışır. Böylece fizik ve metafizik, ilim ve irfan, madde ve mana, ruh ve beden arasındaki sırlı ilişkileri kavrama gayreti içerisinde dinamik bir varoluş gerçekleştirir. Onun bu kişisel tecrübesi, bütün bir insanlık için anlamlı ve değerli bir keşiftir. Çünkü onun sistematığında, insan-varlık, insan-Tanrı, insan-bilgi ve insan-değer

meselelerini bir ve bütün olarak kavramaya çalışmak esastır. Bu çaba, saf bir talep ve gayret olarak kendisini ortaya koyar. Hiç kimseyi icbar etmez. Bu yolda kişinin kendi varoluşu, tercihleri, üslubu, samimiyeti bir davettir. Bu davet, insan olarak var olmuş olmanın sorumluluğunu üstlenmek, bütün bir insanlığı ve cümle mahlûkatı garazsız ivazsız sevmeye yöneliktir. Yunus Emre, çağlar ötesinden insanımızı ve bütün bir insanlığı dostluğa, aşka, muhabbete ve insanlığa çağıran bir rahmet pınarıdır.

Son sözü sahibine bırakalım ve “Yunus sen bu dünyaya niye geldin” sorusunun cevabını kendisinden alalım:

Ben gelmedim dava için benim işim sevi için

Dostun evi gönüllerdir gönüller yapmaya geldim.

İMAM MÂTURÎDÎ'NİN AKLA VE DÜŞÜNMEYE VERDİĞİ DEĞER

Doç. Dr. Ahmet AK¹

Özet

İmam Mâturîdî, büyük bir Türk âlimidir. O, Hanefî bir fakih, büyük bir müfessir ve Ehl-i Sünnet'in Mâturîdîlik kolunun imamıdır. O, hayatı boyunca sadece hocalarından ve eserlerinden istifade etmekle kalmamış, aynı zamanda dönemindeki diğer din ve mezheplere ait kaynakları da incelemiştir. İncelediği ve atıfta bulunduğu eserler arasında Aristo'nun "Organon" adlı eserinin de olması ve üzerinde durduğu konuları sistematik bir şekilde işlemesi Mâturîdî'nin mantık ilmine ve felsefî birikime de sahip olduğunu göstermektedir.

İmam Mâturîdî'ye göre Allah, insanın kendisini geliştirmesi için iki yol göstermiştir. Bunlardan birisi akıl, diğeri ise vahiydir. Ona göre, akıl ile vahiy, insanı aynı hedefe götürür. Bu sebeple, akıl ile vahiy birbiriyle kesinlikle çatışmaz, her ikisi de doğru bilgi verir. Bununla birlikte, ahiret ahvali gibi gaybî / metafizik konular ancak vahiyle bilinir. Bu sebeple Mâturîdî, nakli (vahiy) esas alır ve ona son derece bağlı kalmakla birlikte, Kur'an'ı doğru anlayabilmek için, akla büyük önem vermiş ve her hangi bir konuda en doğru karara varabilmenin, ancak tefekkür edip düşünerek, akıl yürütmeyle mümkün olacağını savunmuştur. Ona göre, renklerin karışması durumunda, sağlam bir göze, seslerin karışması durumunda, sağlam bir kulağa başvurulduğu gibi, birbirine karışan görüşlerin doğrusunu bulmak için de düşünmeye ve akıl yürütmeye ihtiyaç vardır. Bu nedenle o, nasları yorumlarken onların sadece lafzına değil, aynı zamanda onlarla ne kastedildiğini düşünmüştür. Yine o, naklin

1 Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, aak@ksu.edu.tr

yanı sıra akla ve düşünmeye çok önem verdiği için Kitâbü't-Tevhid adlı eserine bilgi felsefesiyle başlamıştır.

Sonuç olarak İmam Mâturidî, aklî ve naklî delillerle araştırıp sorgulayarak her şeyin mümkün olan en iyisinin yapılmasını isteyen; problemlerin naklin ve aklın ışığında tefekkür ederek / düşünerek çözümlenmesini savunmuştur.

Abstract

THE VALUE IMAM MATURIDI ATTRIBUTED TO WISDOM AND THINKING

Imam Maturidi was a great Turkish scholar. He was a Hanafite faqeeh (canonist), mufassir (explicator) and the imam of Maturidi branch of Ahl-i Sunnah Sect. He not only availed of his masters and their works, but also studied the sources related with other religions and sects present in his period. The fact that Aristo's "Organon" was among the works he studied and referred to and that he systematically elaborated whatever he handled shows that Maturidi had also a philosophic background and a great deal of knowledge on logic.

According to İmam Maturidi, Allah showed two ways for humanbeings to develop themselves: One of them is wisdom and the other is wahiy (revelation). Wisdom and revelation take the humanbeing to the same destination. Therefore, wisdom and revelation never contradict each other and both give true knowledge. However, metaphysical issues including otherworldly life is known only with revelation. So giving prominence to revelation, Maturidi stricly clung to it, and gave importance to wisdom in order to understand Quran correctly. He also argued that making the best decision in any subject is only possible with contemplation and reasoning. He suggests that just like the fact that you need healthy eyes when the colours jumble, and you need healthy ears when the sounds jumble, you need reasoning so as to sort out the correct idea when the ideas scumble, so he not only examined the words but also tried to find out what is meant with them when he tried to interpret the divine texts (nass). Furthermore, since he attached importance to wisdom and thought along with Quran and tradition, he started his "Kitabu't-Tawheed" with epistemology.

As a result, Maturidi can be defined as a person who tried to do the best of what was possible investigating it with intellectual and revelational evidences and who suggested sorting out the problems through contemplating and reasoning in the light of wisdom and revelation.

Giriş

İmam Mâturîdî'nin asıl adı, Muhammed b. Muhammed, künyesi Ebû Mansur Mâturîdî'dir. Büyük bir Hanefî fakih ve büyük bir müfessir olmakla birlikte, o, daha çok Ehl-i Sünnet'in iki büyük imamından birisi olarak bilinir. Engin bir zekâyâ ve yüksek bir kapasiteye sahip olan İmam Maturidi, çok iyi yetişmiş, yaklaşık yüz senelik ömrünü ilmi faaliyette geçirmiştir. Sadece İslamî kaynakları değil, aynı zamanda diğer din, mezhep ve akımlara ait kaynakları da incelemiştir. Eserlerine bakıldığında konuları sistematik bir şekilde ele aldığı ve görüşlerini ortaya koyarken akılla nakil arasında güzel bir denge kurduğu görülür. Bütün bunlar, İmam Mâturîdî'nin akla ve düşünmeye büyük önem verdiğini göstermektedir. Bu tebliğimizde İmam Mâturîdî'nin akla ve düşünmeye verdiği değeri ele alacağız.

İMAM MÂTURÎDÎ'YE GÖRE AKLIN DEĞERİ

Aklın Tanımı

İmam Mâturîdî'ye göre akıl, Allah'ın insana verdiği en büyük nimetlerdendir. Allah (c.c.), insanları iyiyi kötünden ayırmasını bilen temyiz ehli kılmış, akli idraklerine kötü davranışı çirkin, iyi davranışı da güzel göstermiş, yine onların zihni kapasitelerine çirkinini, güzele tercih etmeyi, kabul edilmez bir davranış olarak yerleştirmiştir. Hatta Mâturîdî'ye göre akıl, ilk anda çirkin görünen bazı şeylerin sonuçlarının iyi olacağını da anlar; yine, başlangıçta insana iyi görünen bazı şeylerin, sonuçta zararlı olacağını da bilir.¹

Diğer taraftan Allah, insanı en güzel şekilde yaratıp, ona akıl vermekle kalmamış, aynı zamanda yerde ve göklerde bulunan sayısız nimetleri de insanoğlu için yaratmıştır. Bununla birlikte O, insanlara sınırlı bir hayat vermiş, bu hayatın devamını bir takım gıdalara bağlamış ve insana uzun süre yaşamayı sevdirmiştir. Eğer Allah, bir takım emir ve yasaklar koymasaydı, herkes sadece kendi çıkarını düşünecek ve başkasına hayat hakkı tanımayacaktı. Bunun sonunda da insanların arasında tartışma, çekişme ve anlaşmazlık olacaktı². Bu ise dünyanın düzenini, dengesini bozarak, sonunu hazırlayacaktı³. Bu durum hakim olan Allah'ın he şeyi hikmet⁴ üzere yaratmasına ters düşmektedir. Oysa Cenabu Allah, Hakîm olup her şeyi hikmetle yarat-

1 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâturîdî, Kitâbü't-Tevhîd, 351, 352. thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Ankara 2003, 352; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâturîdî, thk. Fatıma el-Hıyemî, Te'vilâtü Ehli's-Sünnet, Beyrut 2004, II/231 vd.

2 Mâturîdî, Kitâbü't-Tevhîd, 272.

3 Mâturîdî, Kitâbü't-Tevhîd, 279.

4 Mâturîdî'ye göre hikmet, her şeyi yerli yerinde yapmaktır. Bkz. Mâturîdî, Te'vilâtü Ehli's-Sünnet, I/227, II/461.

mıştır. Yani Allah, her şeyi yerli yerinde yaratmış, hiçbir şeyi boşuna yaratmamıştır.¹

Aklın Yaratılış Gayesi ve Önemi

İmam Maturidi'ye göre Allah, akli da boşuna yaratmamış, insanın güzellikleri/faydalı şeyleri ve çirkinlikleri/zararlı şeyleri tanıyıp, faydalı şeyleri yapması ve zararlı şeylerden sakınması için yaratmıştır. Diğer bir ifade ile insanın kemale ermesi için yaratmıştır. Ayrıca insanın diğer canlılardan üstün olduğunu anlaması için yaratmıştır.

İmam Mâtûrîdî'ye göre Allah (c.c.), insanı en güzel surette yaratmış ve bütün mahlûkatı onun emrine vermiştir. Ayrıca her insana iyiyi kötüden ayırabilmesi; iyilik yapıp kötülüklerden kaçınmanın güzel olduğunu anlayabilmesi için akıl vermiştir. Bunun karşılığında insanoğlundan kendisinin bilinmesini ve güzel davranışlar sergilemesini istemiştir. İnsanoğlu düşünerek ve aklını kullanarak hiçbir şeyin kendiliğinden olmadığını bilir ve her şeyin bir yaparı yaratıcı olduğunu anlar. Fakat yaratıcısının kendisine verdiği nimetlere nasıl teşekkür edeceğini bilemez.

Aklın Sınırı

Mâtûrîdî, akla ve akli kullanmaya büyük önem verir. Fakat ona göre hem akıl hem de akli kullanan insanın kapasitesi sınırlıdır. Ve aynı zamanda akıl, kapasitesi sınırlı olan duyu organlarının vereceği verilere muhtaçtır. Ayrıca, bencillik, inat ve ihtiras gibi tefekkürü zayıflatan şeyler, insanın duyu organlarını ve aklını sağlıklı bir şekilde kullanmasını engeller². birlikte hiçbir akıl, her şeyi tam olarak bilmeye ve kavrayamaz. Zira İmam Mâtûrîdî'ye göre, her insan zor bir işle karşılaşınca, düşüncelerinden yararlanmak amacıyla başkalarına danışmak ister. Ayrıca insanlar, kitap okuyarak, alimleri dinleyerek vb. yollarla elde ettikleri birikimlerini başkalarına aktarmaktadırlar. Bütün bunlar, insanın kendi aklını yeterli bulmayıp, başkalarından yardım almaya muhtaç olduğunu göstermektedir. Ayrıca kederler, yoğun işler ve hayatta karşılaşılan pek çok sıkıntı, insanın aklını meşgul ederek, onun her zaman sağlıklı düşünmesine engel olmaktadır.³ Keza nefsânî arzular, çok kazanma hırsı ve zevklerin çokluğu da sağlıklı düşünmeye mani olmaktadır⁴. Çünkü “nefsin yapısında kurtuluş umduğu yerde kişiyi helâke götürecektir ve fayda beklediği yerde ona zarar getirecek bir bilgisizlik ve hoyratlık vardır”⁵. Diğer taraftan, insan aklını

1 Mâtûrîdî, Kitâbü't-Tevhîd, 272, 279.

2 Mâtûrîdî, Te'vilât, I/245, 404, III/574.

3 Mâtûrîdî, Kitâbü't-Tevhîd, 280.

4 Mâtûrîdî, Kitâbü't-Tevhîd, 280; krş. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâtûrîdî, ter. Bekir Topaloğlu, Ankara 2003, Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi, 228.

5 Topaloğlu, Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi, 224; Mâtûrîdî, Kitâbü't-Tevhîd, 275.

kullanarak kendini geliştirmesi mümkün olmakla birlikte, aklın çeşitli sebeplerle zaafa uğramasından dolayı, insanın Allah'a ve diğer insanlara karşı görevini tam olarak yapması da zordur.

Bu bakımdan her şeyin sadece akılla bilinmesi ve kavranması mümkün değildir. Bu sebeple Mâtürîdî, insanın, söz konusu olumsuz faktörlerden sıyrılabildiği ölçüde sağlıklı düşünebileceğine inanmaktadır. Diğer taraftan o, aklın ve duyu organlarının yeteneğinin ve gücünün sınırlı olduğuna işaret ederek, Allah'ın zatı ve sıfatları, ahiret ahvali ve hurufu mukattaa gibi konuları insanın tam olarak anlayıp kavrayabilmesini imkânsız görmektedir. Ona göre, bunlar ancak, Allah'ın bize bildirdiği kadarıyla bilinebilir¹.

Aklın Kullanılma Alanı

İmam Mâtürîdî, aklın faydalı şeylerde kullanılmasının önemine dikkat çeker. Aklını faydalı şeylerde kullanmayanları hayvanlara benzetir. Aklını kullanmayanları ve olaylardan ibret alıp düşünmeyenleri gafil olarak niteler.²

Mâtürîdîye göre akıl, çok önemli bir bilgi kaynağıdır. Çünkü akıl, duyularla görünmeyen, bilinmeyen şeyleri kavramlar ve delilleri kullanarak bize bilgi verir. Bu yüzden Kuran'da Allah'ın tevhidi, sıfatları ve ahiret hayatı ile ilgili konular hakkında bilgi edinmek için düşünüp, aklın kullanılmasına vurgu yapılmıştır. Yine Kuran'daki emir ve yasakların doğruluğuna ilişkin akli deliller getirilmiştir.

Diğer taraftan, insan aklını kullanarak kendini geliştirmesi mümkün olmakla birlikte, aklın çeşitli sebeplerle zaafa uğramasından dolayı, insanın Allah'a ve diğer insanlara karşı görevini tam olarak yapması zordur. Bu sebeple Mâtürîdî, aklın faydalı şeylerde kullanılmasının önemine dikkat çeker. Aklını kullanmayanları hayvanlara benzetir. Aklını kullanmayanları ve olaylardan ibret alıp düşünmeyenleri gafil olarak niteler.

İmam Mâtürîdî'ye göre akıl ile vahiy, insanı aynı hedefe/iyiliğe götüren iki vasıta. Bu sebeple, kesinlikle birbirleriyle çelişmezler. Bu sebeple Mâtürîdî, nakli (vahiy) esas alarak ona, son derece bağlı kalmakla birlikte, Kur'an'ı doğru anlayabilmek için, akli kullanmaya çok önem vermiş ve her hangi bir konuda en doğru karara varabilmenin, ancak düşünme ve akıl yürütmeye mümkün olacağını savunmuştur. Ona göre, renklerin karışması durumunda, sağlam bir göze, seslerin karışması durumunda, sağlam bir kulağa başvurulduğu gibi, birbirine karışan

1 Mâtürîdî, Tevhid, 114 vd.

2 Mâtürîdî, Te'vilât, Te'vilâtü Ehli's-Sünnet, II/310 vd.

görüşlerin doğrusunu bulmak için de düşünmeye ve akıl yürütmeye ihtiyaç vardır.¹

İmam Mâtürîdî'ye göre Allah'ın varlığına ve birliğine delil olan şeyler üçtür. Bu üç delilin birisi akıldır. Diğer birisi âlemdaki nizam ve intizamdır ki bu da düşünüp akli kullanmakla olur. Üçüncü delil ise vahiydir, Kuran-ı Kerim ayetleridir. Mâtürîdî'ye göre Kuranı anlamak için de düşünüp, akli kullanmak gerekir. Nitekim o, Tevilat adlı tefsirinde Kurandaki ilgili ayetleri zaman zaman birlikte yorumlar ve yorumlarında çoğu defa akli çıkarımlar görülür. Muhtemelen bundan dolayı

Aklın Kapasitesi

Gerçekten de Mâtürîdî, akla ve akli kullanmaya çok önem vermektedir. Fakat ona göre hem akıl hem de aklın dayandığı veriler ve akli kullanan insanın diğer donanımları da sınırlıdır. Yani akıl, kapasitesi sınırlı olan duyu organlarının vereceği verilere muhtaçtır. Ayrıca yukarıda da belirtildiği gibi bencillik, inat ve ihtiras gibi tefekkürü zayıflatan şeyler, insanın duyu organlarını ve aklını sağlıklı bir şekilde kullanmasını engeller. Bu bakımdan her şeyin akılla bilinmesi ve kavranması mümkün değildir. Bu sebeple Mâtürîdî, insanın, söz konusu olumsuz faktörlerden sıyrılabildiği ölçüde sağlıklı düşünebileceğine ve aklını faydalı şeylerde kullanabileceğine inanmaktadır.

Diğer taraftan o, aklın ve duyu organların yeteneğinin ve gücünün sınırlı olduğuna işaret ederek, Allah'ın zatı ve sıfatları, ahiret ahvali ve *hurûfu mukattaa* gibi konuları insanın tam olarak anlayıp kavrayabilmesini imkânsız görmektedir. Ona göre, bunlar ancak, Allah'ın bize bildirdiği kadarıyla bilinebilir. Bu sebeple o, ahiretle ilgili/metafizik konularda insanın acziyetini anlayarak, onları tamamen idrak etmeye çabalamasını yanlış bulur ve insanın sınırlı bir varlık olduğunun farkına varmasını, gücü ve kudreti hudutsuz olan Allah'ın yardımına muhtaç olduğunun akıldan çıkarılmamasına vurgu yapar. Bu yüzden ona göre aklın yanı sıra, iyi niyetli, doğru sözlü bir peygambere başvurmak akli bir ihtiyaçtır.²

İmam Mâtürîdîye göre nefis ve şeytan, aklını kullanmayan ve tefekkür etmeyen insanın duygu ve düşüncelerine vesvese karıştırır. Bu durumda insan şaşırır ve doğru dürüst düşünemez. Bundan kurtulmak ise ancak Allah'ın yardımıyla mümkün olur.³ Bu sebeple Fatıha Suresinde "*İhdina's-sırâta'l-müstakim*" deriz. Yani Allah'ım bize daima doğru yolu göster ve bizi hak yoldan sapmaktan korusun deriz.⁴

1 Mâtürîdî, Kitâbu't-Tevhîd, 17.

2 Mâtürîdî, Kitâbu't-Tevhîd, 277.

3 Mâtürîdî, Te'vilâtü Ehli's-Sünnet, V/549 vd.

4 Mâtürîdî, Te'vilâtü Ehli's-Sünnet, I/9 vd.

Bundan dolayı Allah, insana akıl vermekle kalmamış, aynı zamanda onu, gönderdiği peygamberlerle korumuş, destelemiştir. Çünkü insanın sadece akli ile her şeyi anlaması, kavraması mümkün değildir. Onun için vahye ve peygambere de ihtiyaç vardır.¹

İmam Mâtürîdî'ye göre insanoğlu düşünerek ve aklını kullanarak hiçbir şeyin kendiliğinden olmadığını bilir ve her şeyin bir yaparı yaratıcı olduğunu anlar. Fakat yaratıcısının kendisine verdiği nimetlere nasıl teşekkür edeceğini akli ile bilmesi mümkün değildir. Bu sebeple İmam Mâtürîdî'ye göre Allah, insana verdiği akli, gönderdiği peygamberlerle koruyup destelemiştir.

Akl-Vahiy İlişkisi

İmam Mâtürîdî'ye göre Allah insana faziletli olması ve sürekli kendini geliştirmesi için iki yol göstermiştir. Bunlardan birisi, akıl diğeri ise vahiydir. Ona göre, akıl ile vahiy, insanı aynı hedefe götüren iki vasıttır. Bu sebeple, akıl ile vahiy kesinlikle çatışmaz, her ikisi de doğru bilgi verir. Bununla birlikte, ahiret ahvali gibi gaybi/metafizik konuların akliyle bilinmesi mümkün değildir.² Bu tür konular ancak vahiyle bilinir.³ Çünkü insanın zihni bunları idrak edecek seviyede değildir. Onun için insanın akli bu gibi durumlarda aciz kalmakta ve şaşırılmaktadır. Bu durumda, insanın imdadına vahiy yetişmektedir.

Akl İle Din Çatışmaz

Mâtürîdî'ye göre akıl ile din ne çelişir, ne de çatışır. Akıl iyi ve kötüyü vahiy olmadan da bilebilir. Fakat bazen akla bazı şüpheler arız olabilir ve bu şüpheler insanı kötüyü iyiden ayırmasını zorlaştırabilir. İşte bu ayrımın kolay bir şekilde ve doğru yapılabilmesi bir peygambere ve ona indirilen dine ihtiyaç vardır. Bu sebeple, Allah (c.c.), akli koruyup desteklemek üzere peygamberler vasıtasıyla dinler göndermiştir. O halde İslam dini akli hem korur hem de destekler.

İmam Mâtürîdî'ye göre Allah'ın varlığına ve birliğine delil olan şeyler üçtür. Bu üç delilin birisi akıldır. Diğer birisi âlemdeki nizam ve intizamdır ki bu da düşünüp akli kullanmakla olur. Üçüncü delil ise vahiydir, Kuran-ı Kerim ayetleridir. Mâtürîdî'ye göre Kuranı anlamak için de düşünüp, akli kullanmak gerekir. Nitekim o, Tevilat adlı tefsirinde Kuran'daki ilgili ayetleri zaman zaman birlikte yorumlar ve yorumlarında çoğu defa akli çıkarımlar görülür. Bu yüzden hiçbir Peygamber gelmeseydi insan, sahip olduğu akli sayesinde âlemdeki nizam ve intizama bakıp

1 Mâtürîdî, Kitâbu't-Tevhîd, 284; Mâtürîdî, Te'vilâtü Ehli's-Sünnet, III/351.

2 Mâtürîdî, Kitâbu't-Tevhîd, 441.

3 Mâtürîdî, Kitâbu't-Tevhîd, 115.

düşünerek, yüce bir yaratıcıya inanması gerekir idi.

Mâturîdî'nin Metodu

İmam Mâturîdî'nin metodunda akıl ve mantığın büyük bir yeri ve değeri vardır. O, kendi görüşlerini açıklarken ve muhalif görüşleri reddederken daha çok iknâ metodunu kullanmaktadır. O, muhataplarını ikna edebilmek için naklin yanı sıra akla ve düşünmeye de büyük önem vermiştir. Bu sebeple o, bir taraftan nakli deliller getirirken, diğer taraftan akıl ve nazar/istidlal yoluyla semantik, sosyolojik ve tarihî delillerle de görüşlerini desteklemiş ve muhalif fikirleri de yine bu metotla çürütmeye çalışmıştır. O böylece, bir taraftan Müslümanlar arasında ortaya çıkan farklı görüşleri, diğer taraftan, diğer din ve düşünce mensuplarınca ileri sürülen âlemin kıdemi, yaratıcısı ve benzeri konulardaki görüşleri, aklî ve naklî deliller çerçevesinde ele alarak onlara cevap vermiştir.

İmam Mâturîdî'ye göre aklî delil, beş duyu vasıtasıyla ulaşılan bilgiler üzerinde düşünüp akıl yürütmekle elde edilir¹. Ayrıca ona göre beş duyunun yanı sıra semantik, lügat ilmi, sosyolojik vakalar, örf, adet ve gelenekler ve benzeri şeylerden elde edilen veriler üzerinde düşünüp akıl yürütmekle elde edilir. Bu nedenle o, görüşlerini ispatlamak ve muhalif fikirleri çürütmek için her türlü istidale başvurmuştur. Bu da onun akla ve düşünmeye ne kadar önem verdiğini göstermektedir.

Ebü Mansûr el-Mâturîdî, ayetleri tefsir ederken önce onların lügat anlamı üzerinde durup konuyla ilgili rivayetlere yer vermektedir. Sonra ayetlerle ilgili kendi dönemindeki kanaat ve düşüncelere, çeşitli mezheplerin görüşlerine ve ehl-i te'vîl olarak isimlendirdiği âlimlerin çeşitli yorumlarına yer vermektedir. En sonunda ise, ortaya konan iddia ve delilleri analiz ederek, onların kritiğini yapıp, îtikâdî ve fikhî değerlendirmelerde bulunmaktadır. Mâturîdî'nin tefsirinde geçen ifadeler arasında uyum ve sadelik vardır. Ayrıca eserde ayetin ayetle tefsirine önem verilmiştir².

İmam Mâturîdî, insanları ikna etmek için ayet ve hadislerin yanı sıra tarihi ve sosyal gerçekleri de delil olarak kullanmaktadır. Ona göre, bütün toplumlar tek bir ilaha inanma konusunda ittifak etmiştir.³ Allah'tan başka hiçbir varlığın ilahlık iddiasında bulunarak ilahlığına delalet edecek bir delil ortaya koyduğu duyulmamıştır.⁴ Peygamberlerin mucizeleri düzenli bir şekilde meydana gelmiştir.⁵ İşte bütün bun-

1 Mâturîdî, Kitâbu't-Tevhîd, 614.

2 Geniş bilgi için bkz. Talip Özdeş, Mâturîdî'nin Tefsir Anlayışı, İstanbul 2003, 77 vd.

3 Mâturîdî, Kitâbu't-Tevhîd, 37.

4 Mâturîdî, Kitâbu't-Tevhîd, 38.

5 Mâturîdî, Kitâbu't-Tevhîd, 38. Mâturîdî'nin mucize konusundaki ifadelerinden anlaşıldığına göre, peygamberler Allah'ın varlığını ve birliğini savunur ve tebliğ ederken peygamberlik davalarının doğ-

lar, Allah'ın birliğine işaret eden birer delildir.

Görüldüğü gibi İmam Mâtürîdî, nasların yanı sıra tarihî ve sosyolojik gerçekleri de delil getirmiştir. Bu durum onun, hem inananları hem de inanmayanları muhatap aldığına bir işaret kabul edilebilir. Yine onun, inananları daha çok Allah'ın kelamıyla, inanmayanları ise akli delillerin yanı sıra tarihî ve sosyolojik gerçeklerle ikna etmeyi düşünmüştür.

İmam Mâtürîdî, Allah'ın varlığı ve birliğini akli ve nakli yollarla ortaya koyarken de akla ve düşünmeye çok önem vermiştir. Bu konuda akli ve nakli deliller getirmiştir.

Akli Delil: Mâtürîdî, Allah'ın birliğini aklen ispat ederken ilgili ayetler ışığında temanu ve nizam delillerini kullanmaktadır.

Temânü' Delili: Mâtürîdî'ye göre kaianat ve onun içinde bulunan her şey mümkün varlıktır. Bu sebeple onların meydana gelmesi için bir yaratıcıya ihtiyaç vardır¹. Ona göre, âlemin yaratıcısı “Bir” ve “Tek” tir. Zira âlemin yaratıcısı birden fazla olmuş olsaydı, âlemin var olabilmesi ancak onların anlaşmasıyla mümkün olurdu. İlahlar arasında bir anlaşmanın olması ise onların aczini ve bilgisizliğini gösterir. Çünkü birden fazla ilah olsaydı, birinin diğerinden habersiz tek başına bir fiili gerçekleştirmeye gücü ya yeter, ya da yetmezdi. Her ikisinin güç yetirmesini iddia etmek, temelde yanlış bir görüştür. Eğer her ikisi de güç yetiremezse, o zaman ikisi de acze düşmüş olurlar. Bu acziyet ise onların ilah olamadıklarını gösterir. Yine her ikisi de güç yetirebilir denilirse, bu durumda, ilahlardan birisi bir şeyin olmasını isterken, diğeri olmamasını isteyebilir. Onlardan birisi, olan bir şeyin varlığını sürdürmek isterken, diğeri, aynı şeyin yok olmasını dileyebilir. Bu durumda ise, onların arasında çekişme ve uyuşmazlık kaçınılmaz olacağı için âlemde düzensizlik söz konusu olurdu. Âlemde böyle bir kargaşanın olmayışı, aksine âlemin muhteşem bir nizam ve intizam içerisinde olması, kâinatın yöneticisinin ve yaratıcısının tek olduğunu göstermektedir². Mâtürîdî, bu açıklamayı “Eğer yerde ve gökte Allah'tan

ruluğunu ispat etmek için mucize gösterirler. Mâtürîdî'ye göre, onların mucizeleri, kendi peygamberliklerini ispat etmekle birlikte Allah'ın varlığını ve birliğini de ispat eder. Çünkü bütün peygamberler insanları tevhide davet etmişlerdir. Ona göre, eğer Allah ile birlikte başka ilah ya da ilahlar olsaydı, onların bu mucizeleri gerçekleştirmelerine mani olurlardı. Allah'ın birliğine şahadet eden bu mucizelere hiç kimsenin engel olamaması da Allah'ın tevhidinde delalet etmektedir. Bkz. Mâtürîdî, Kitâbu't-Tevhîd, 38.

1 Mâtürîdî, Kitâbu't-Tevhîd, 26; Krş., Bekir Topaloğlu, İslam Kelamcılarında ve Filozoflarında Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-i Vâcib), Ankara 1992, 78-80.

2 Mâtürîdî, Kitâbu't-Tevhîd, 38-41.

başka ilahlar olsaydı, ikisi de bozulup gitmiş olurdu¹” ayetinin ışığında yapmaktadır². Yine ona göre, Allah ile birlikte başka bir ilah daha bulunsaydı, o da, gücünü ve hâkimiyetini göstermek amacıyla bir takım girişimlerde bulunması gerekirdi. Böyle bir şeyin olmayışı, Allah’ın ulûhiyyette ve rubûbiyyette yegâne olduğunu göstermektedir. Mâturîdî, görüşlerini şu ayetlerle desteklemektedir:³

“Allah’tan başka hiçbir ilah yoktur. Eğer öyle olmuş olsaydı her ilah, kendi yarattığını sevk ve idare eder ve mutlaka biri diğerine büyüklük taslardı⁴”.

İmam Mâturîdî, hükümdarlar arasında süregelen siyasi geleneği de Allah’ın birliğine delil göstermektedir. Çünkü hükümdarlar saltanatlarını sürdürebilmek ve sadece kendi hükümlerinin geçerli olmasını sağlamak amacıyla, bütün imkânları kullanarak rakiplerini devre dışı bırakmak isterler. Mâturîdî’ye göre bu durum da Allah’tan başka bir ilahın bulunmadığına ayrı bir delildir⁵. O bu görüşünü, “Ey Muhammed! De ki: Eğer Allah ile beraber başka ilahlar bulunsaydı, o takdirde onlar, o Arş’in sahibine bir yol ararlardı⁶” ayetine dayandırmaktadır⁷. Onun bu ayeti, hem Allah’ın birliği konusunda, sem’î delil olarak göstermesi, hem de tevhid konusunda bu ayeti yorumlarken hükümdarların ortak kabul etmemesini delil getirmesi son derece ilginçtir.

Nizam Delili: Mâturîdî’ye göre, kâinattaki bütün olay ve varlıklar belli bir nizam ve intizam içerisinde cereyan etmektedir. Şayet yaratıcı birden fazla olmuş olsaydı, mutlaka mevsimlerin değişmesi, ekinlerin çıkması ve olgunlaşması, yerin ve göğün şekli, güneş sistemindeki hareketler, yaratıkların beslenmelerine ve canlıların yaşamını sağlayan sisteme ait düzenler bozulurdu. Bununla birlikte, insanların farklı dillerde, renklerde ve biyolojik yapılarda yaratılmış olması, yeryüzündeki nebatın kuruduktan sonra her sene tekrar yeniden yaratılması, müdebbir, her şeyi bilen her şeye gücü yeten bir zatın (Allah’ın) işi olduğuna işaret etmektedir⁸. Allah’ın yarattığı her şey, O’nun vahdaniyetine şahadet etmektedir⁹. O halde kâinattaki bütün varlıkların ve olayların, düzenli bir sistem içerisinde meydana gelmesi ve ahenkle devam

1 Enbiya, 21/22.

2 Mâturîdî, Kitâbu’t-Tevhîd, 39; Mâturîdî, Te’vilât, III/323.

3 Mâturîdî, Kitâbu’t-Tevhîd, 39. Mâturîdî, Te’vilât, II/624 vd. III/415.

4 Müminun, 23/91.

5 Mâturîdî, Kitâbu’t-Tevhîd, 39.

6 İsra, 17/42.

7 Mâturîdî, Kitâbu’t-Tevhîd, 39; Mâturîdî, Te’vilât, III/158.

8 Mâturîdî, Te’vilât, 465b, 505a.

9 Mâturîdî, Te’vilât, II/134–137, 189.

etmesi, açıkça Allah'ın birliğine delalet etmektedir¹.

Mâtürîdî'ye göre evren ve içerisindeki bütün varlıklar farklı yapılarda ve zıt konumlarda yaratılmıştır². Kâinattaki hiçbir şey, sadece zararlı veya sadece faydalı olacak şekilde tek amaçlı yaratılmamış; aynı zamanda birbirine zıt karakterde (mesela artı eksi kutbunun olması gibi) yaratılmıştır. Buna rağmen, her nesne, zararlı ve yararlı özellikleriyle bir arada, bir cisimde toplanmıştır³. Her cismin yapısında bu şekilde zıt karakterli özellikler bulunmaktadır. Şayet cisimler bu özellikleriyle baş başa bırakılmış olsaydı, içerisinde bulunan zıtlık özelliğinden (mesela, ters kuttuplardan) dolayı birbirini iterek cismin parçalanmasına sebep olur, bu da, tabiatın düzenini bozardı. Hâlbuki tabiatdaki her varlık, hem kendi içinde hem de birbirleri arasında muhteşem bir uyum içerisinde bulunmaktadır. Tabiatın yapısında bulunan bütün bu özellikler, cisimleri uzlaştırıp yöneten ve yaratan Allah'ın varlığının ve birliğinin apaçık birer delilleridir⁴. Hatta her nesnede fayda ve zarar gibi birbirine tamamen zıt olan bu iki özelliğin, bir arada yaratılması ve onların ahenklerini korumaları, **Allah'ın tevhid ve azametinin en büyük (aklı) delilidir**⁵. Bu ifade, İmam Mâtürîdî'nin akla ne kadar büyük önem verdiğini açıkça göstermektedir.

İmam Mâtürîdî'ye göre, yerde ve gökte bulunan bütün varlıklar birbirlerinden uzak olmalarına ve oluşumunu sağlayan unsurların başka yerlerden yetişmesine rağmen, menfaatleri gereği karşılıklı ilişki içerisinde yaratılıp düzenlenmiştir. Mesela yeryüzünde yetişen her türlü bitki, gökte bulunan yağmur ve güneş gibi varlıkların sayesinde meydana gelir. Bu durum/kanun diğer bütün varlıklar için de geçerlidir. Eğer bütün bu kanunlar birden fazla yaratıcının eseri olmuş olsaydı, varlıklar arasın-

1 Mâtürîdî, Kitâbu't-Tevhîd, 38, 39, 40; Mâtürîdî, Te'vilât, IV/395-401.

2 Mâtürîdî, Kitâbu't-Tevhîd, 6.

3 Mâtürîdî, Kitâbu't-Tevhîd, 38-42, 169; İmam Mâtürîdî'ye göre her türlü acı ve zehirli maddenin içerisinde mutlaka insana faydası dokunacak bir madde vardır. Hatta ona göre acı veya zehirli her nesne, önemli bir hastalığın ilacıdır. Geniş bilgi için bkz. Mâtürîdî, Kitâbu't-Tevhîd, 169, 170.

4 Mâtürîdî, Kitâbu't-Tevhîd, 42.

5 Mâtürîdî, Kitâbu't-Tevhîd, 169, 170; Mâtürîdî "ve tesrîfî'r-riyah" (rüzgarı estirmek) ayetini şöyle yorumlamaktadır: Rüzgarın esmesiyle hem faydalı şeylerin (mesela elektrik üretimi gibi) hem de zararlı (mesela kasırga ve hortum gibi) şeylerin meydana geldiğini söylemektedir. Bkz. Te'vilât, v.26b. Yine o, ateşin yangına sebep olarak zararlı olma özelliğine sahip olduğu gibi yiyecekleri pişirme gibi konularda faydasının bulunduğunu ifade etmektedir. Ayrıca su ve diğer bütün varlıklar da zararlı ve faydalı yönleriyle bir arada yaratılmıştır. Bkz. Kitâbu't-Tevhîd, 169. Mâtürîdî'nin anlattıkları, mıkna-tısta bulunan, artı ve eksi uçların birbirini itmesi gerekirken, bu artı ve eksi uçların birbirini itmeyip uyum içerisinde durmalarını akla getirmektedir. Ayrıca atomun içerisindeki artı yüklü protonla eksi yüklü nötronun bir arada bulunmasına işaret vardır. O, buna işaret etmiş olabilir. (Ahmet Ak).

da böylesine muazzam bir düzenin olması imkânsız olurdu. Bu da göstermektedir ki, bunların hepsinin yaratıcı ve yöneticisi birdir. Mâtürîdî bu görüşünü, “Rahman olan Allah’ın yaratışında hiçbir uyumsuzluk göremezsin”¹ ayetiyle desteklemektedir.² Mâtürîdî’ye göre “Tabiatta gözlenebilen her şeyde mutlaka akıllara hayret verici bir hikmet ve yaratıcısına sanatkârane bir işaret bulunmaktadır”³. Bu bakımdan düşünen insan, evrendeki nizam ve intizamı fark edip, akıyla bu ahengi sağlayan yüce bir varlığın olması gerektiğini anlar ve O’nun varlığını ve birliğini tasdik eder. O halde insan âlemdeki nizam ve intizama, aralarındaki eşsiz ahenge bakıp düşünürse, Yüce Yaratıcının varlığına ve birliğine mutlaka inanır⁴. Bu sebeple Mâtürîdî, kendisine tebliğ ulaşmayan kişinin de âlemdeki nizam ve intizama bakıp Yüce bir Yaratıcı’ya inanmasını gerekli görür.

İmanın kalp ile tasdik oluşu konusunda Akli delile gelince, imanın hiçbir baskının ve zorluğun olamayacağı bir yerde olması gerekir. Hiçbir baskı ve cebrin olamayacağı tek bir yer vardır; o da, kalptir⁵. Ayrıca yeryüzünde dilsiz kimselerin bulunması imkân dâhilindedir. İman, sadece dil ile ikrardan ibaret olsaydı, lâl ve konuşamayan kimselerin arzu etmelerine rağmen iman etmeleri zor ve hatta imkânsız olurdu. Hâlbuki bir kimsenin iman etmek isteyip de, Allah’a ve peygamberlerine imanının geçersiz olması düşünülemez demektir.

MATURİDİ’YE GÖRE TEFEKÜR ETMENİN/DÜŞÜNMENİN DEĞERİ

İmam Mâtürîdî’nin tefekkür etmeye / düşünmeye verdiği değerden önce, onun yaşadığı döneme kısa bir göz atmakta fayda vardır. Çünkü dönemin şartlarının iyi bilinmesi konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

Kuran’ı Kerim’in 275 yerinde düşünmüyor musunuz, akıl erdirmiyor musunuz diye sorulmakta, 200 yerinde düşünme ve tefekkür emredilmekte, 12 yerinde dolaşarak araştırıp ibret alma, 670 yerinde ilim teşvik edilmektedir.⁶

Bu gerçeğe rağmen ilk dönemlerde İslam dünyasında genelde lafız odaklı bir İslam anlayışı hâkim idi. Hatta rey ehli olan Hanefiler arasında bile teville/aklı kul lanmaya sıcak bakmayanlar vardı. Nitekim *Sevâdü’l-A’zam* adlı eserde müteşâbih ayet ve hadislerin tevil edilmesi bidat, onu yapanlar açıkça bidatçilikle suçlanıyordu.

1 Mülk, 67/3.

2 Mâtürîdî, Kitâbu’t-Tevhid, 40, 41; Mâtürîdî, Te’vilât, IV/396–398, V/189 vd.

3 Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevhid Tercümesi, 30.

4 Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevhid, 35 vd; Mâtürîdî, Te’vilât, II/57, 102, 405, III/38, 256, IV/254, 292, 336.

5 Mâtürîdî, Kitâbu’t-Tevhid, 607.

6 Fıglalı, Ethem Ruhi, Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri, İzmir 2004, 15.

Nitekim müteşâbih ayet ve hadisler konusunda Mâtürîdî, tevili gerekli görürken¹, Hanefî bir eser olan *Sevâdü'l-A'zam*'ın şerhinde² müteşâbihatın tevili yasaklanmakta ve tevil edenler, "mübtedî"likle suçlanmaktadır³. Burada geçen "Müteşâbihâtı tevil eden mübtedî'dir" ifadesi, tevili gerekli gören Mâtürîdî'nin ve taraftarlarının isim verilmeden eleştirildiklerini göstermektedir.⁴

Bu konuyu Ebû'l-Muin en-Nesefî de şu şekilde açıklamaktadır: "Müteşâbih ayet ve hadislerin anlaşılması konusunda meşâyihimiz arasında ihtilaf vardır. Ahmed b. Hanbel, Muhammed b. İsmail el-Buhari ve Ebû Davud es-Sicistani gibi Ehl-i Hadise mensup âlimler ile Nusayr b. Yahya el-Belhî ve Ebû İsmet Sa'd b. Muaz el-Mervezi gibi bazı Hanefî âlimler, müteşâbih ayet ve hadislere inanmakla birlikte, onların ne anlama geldikleriyle meşgul olmadılar. Hatta Malik b. Enes'e istiva ayetinin anlamı sorulunca onun şöyle cevap verdiği nakledilmektedir: "İstivâ, aslında meçhul değildir. Fakat biz onu anlayamayız. Bu nedenle onun hakkında soru sormak bidattir."⁵

Nesefî açıklamalarının bundan sonraki kısmına isim vermeden; Mâtürîdî ve onun gibi düşünenleri kastederek şöyle devam etmektedir. "Bazı meşâyihimiz ise, müteşâbih ayet ve hadisleri, tevhide ve muhkem ayetlere uygun düşecek şekilde tevil ettiler. Bununla birlikte yaptıkları tevilin, Allah'ın murat ettiği mananın sadece bir yönünü ifade ettiğini söylediler. O konuda kesin bir hüküm belirtmeden şöyle dediler: "Biz, müteşâbihlerin sadece bazı yönlerini anlayabiliriz. Mesela, "Yed" zikredilmiş, onunla kudret, kuvvet, sultan, memleket, hüccet, galebe, izzet gibi tevhid ile çelişmeyen anlamlar murad olunmuştur"⁶.

İşte böyle bir dönemde yaşayan Mâtürîdî, akli kullanmanın ve düşünmenin önüne çekilen seti ortadan kaldırmak için çözümler aramaya başlar. Çözüm olarak tefsir ve tevil ayırımına gitmiştir.

Gerçekten de İmam Mâtürîdî, tevil konusuna büyük önem vermiştir. Bu yüzden tefsirini, *Tevîlâtü'l-Kur'an* şeklinde isimlendirmiştir. O, İslam dünyasında akıl ve mantıkla çelişen pek çok anlayışın bulunduğu bir dönemde, akıl ve vahiy dengesini kurarak, Kelam, Tefsir ve İslam Fıkhı alanlarında kendine has metoduyla

1 Mâtürîdî, Te'vilât, I/1.

2 Ebû'l-Muin Meymun b. Muhammed en-Nesefî, Tabsıratü'l-Edille, thk. Claude Salam, Şam 1992, I/360; Hakim es-Semerkindî, Kitâbü's-Sevâdi'l-A'zam, 27.

3 Hakim es-Semerkindî, , Kitâbü's-Sevâdi'l-A'zam, 27.

4 Ahmet Ak, Büyük Türk Alimi Maturidi ve Maturidlik, İstanbul 2008, 118 vd.

5 Nesefî, Tabsıra, I/130.

6 Nesefî, Tabsıra, I/130. krş. Mâtürîdî, Te'vilât, I/246-248; Mâtürîdî, Kitabü't-Tevhid, 108-110.

çözümler bulmaya çalışmıştır.

Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'an* adındaki tefsirinde ayetleri yorumlarken, nasla-ra bağlı kalmakla birlikte, aklî ve mantıkî delillere de büyük önem vermiştir. Bu yüzden o, dirayet tefsir geleneğinin ilk temsilcilerinden birisi kabul edilmektedir. Dini konular hakkında akıl yürütmenin ve içtihat etmenin hoş karşılanmadığı bir dönemde dirayet tefsiri yazması, onun akla ve düşünmeye verdiği değeri açıkça göstermektedir.

İmam Mâtürîdî, aklını kullanarak ve düşünerek daima ilâhi kelâmın asıl maksadını anlamaya çalışmıştır. Bu sebeple o, Kur'an'ın ve sahih hadislerin lafızlarına son derece bağlı kalmakla birlikte, onları, içinde bulunduğu zamana ve şartlara göre yeniden yorumlamıştır. Mesela o, "Her kim Kur'an hakkında kendi reyile bir şey söylerse, ateşteki yerine hazırlansın" hadisini, "her kim kendi reyile Kur'anı tefsir ederse ateşteki yerine hazırlansın" şeklinde yorumlayarak tefsir ile tevil ayırımına gitmiş, rey ile tefsir yapılamayacağını, fakat tevil yapılabileceğini söylemiştir. Ona göre tefsir, Allah'ın maksadının ne olduğu konusunda kesin bir görüş bildirmektir. Te'vil ise, Allah'ın maksadının ne olduğu konusunda kesin bir fikir ileri sürmeksizin muhtemel olanlardan birisini tercih etmektir. Bu yüzden o, tefsiri sahabeye, te'vili de daha sonra gelen fakihlere hasretmiştir. Yapılan te'villerin Allah'ın murad ettiği şeylerin sadece birisi olabileceğine bu nedenle onları mutlaklaştırmanın yanlış olduğuna dikkat çekmiştir¹. Bu nedenle olsa gerek Mâtürîdî ayetlerin tevilini yaptıktan sonra, "en iyisini Allah bilir" demektedir. Bundan dolayı Mâtürîdî'nin tefsir tevil ayırımı, "Müfessirleri büyük bir sıkıntıdan kurtarmış ve onlara Kur'an yorumunda rahat hareket edebilmenin fikrî ve itikâdî dayanağını sağlamıştır."² Gerçekten de akıl yürütme ve düşünmeye sıcak bakılmayan bir dönemde tefsirini, *Tevilâtü'l-Kur'an* şeklinde isimlendirmiş olması, onun çabasını ve başarısını göstermektedir.

İmam Gazâlî (505/111), Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî (538/1143), Fahreddin er-Râzî (606/1209), Celaleddin es-Suyûtî (911/1505) ve Mahmud el-Âlûsî (1270/1854) gibi meşhur müfessirlerin tamamı Mâtürîdî'nin metodu üzerine tevil yapmışlardır.³ Diğer bir ifadeyle Mâtürîdî kendisinden sonra gelen dirayet müfessirlerini büyük ölçüde etkilemiş ve onların işini kolaylaştırmıştır.

Mâtürîdî'ye göre müteşâbihâtın manası tam olarak bilinmemekle birlikte,

1 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I/1.

2 Kırca, "İmam Mâtürîdî'ye Göre Tefsir ve Tevil Kavramları", 165; Kırca, "Mezhebî Tefsir Ekolünün Ortaya Çıkışı", *İslami Araştırmalar Dergisi*, Ankara Ekim 1987, sayı 5, 60; krş., İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, Ankara 2003, 131

3 Kırca, İmam Mâtürîdî'ye Göre Tefsir ve Tevil Kavramları, 171.

Ehl-i ilim ve marifet tarafından bazı manaları bilinebilir.¹ O halde bu tür ayetlere kesin bir anlam vermemekle birlikte, muhkem olan ayetlerin ışığında yorumlanabilir. Hatta yorumlanmalıdır. Zira islamın özüne aykırı anlam verilmesinin önüne geçip, en güzel manayı vermek, ancak âlimlerin tevliyle mümkün olur². Üstelik Mâtürîdî'ye göre, Kur'an'da müteşabih ayetlerin bulunması iki bakımdan faydalıdır: Ona göre bu tür ayetler,

Ya insanları meraklandırarak onları düşünmeye ve araştırmaya teşvik etmek için;

Ya da bilenlerin bilmeyenlerden üstün olduğunun anlaşılması için gönderilmişdir.

Mâtürîdî, dini anlama konusunda Ebû Hanife'nin "Tenzili inkâr söz konusu olmadıkça, tevilin inkarı küfrü gerektirmez" temel prensibinden hareketle İslam'ın esaslarında değil, fûrûa ait meselelerde farklı görüşlerin olabileceğini savunmuştur. O, Ebû Hanife gibi meseleleri aklın ve naklin ışığında çözmeye çalışmıştır.

İmam Mâtürîdî'ye göre, esaslar/aklı hükümler, vacip, mümteni ve mümkün olmak üzere üçtür. Âlemdeki bütün işler bu esaslara göre gerçekleşir. Mümkün, halden hale, elden ele değişen bir şeydir. Diğer bir ifade ile olması da olmaması da kendi elimizde / imkân dâhilinde olan davranışlarımızdır. İnsanların bir eğitim almadan neyin iyi neyin kötü olduğunu bilmesi kolay değil, çok zordur. Peygamberler ise, her konuda mümkünin / davranışların / amellerin en iyisini belirlerler³. Bu nedenle peygamberler, iyi anlaşılamayan şeyleri açıklığa kavuşturmak ve insanlara her şeyin en iyisini öğretmek ve akli desteklemek için gönderilmişlerdir.⁴ Bu sebeple imam Maturidi, akla ve düşünmeye büyük önem vermekle birlikte, aklın, vahiyle desteklenmesini gerekli görür.

Sonuç

İmam Mâtürîdî'ye göre nefis ve şeytan gibi kötülerin etkisinde kalmayan akıl, vahiy gibi insanı doğruya, güzele götürür; akıl ile vahiy kesinlikle çelişmez ve her ikisi de insana doğru bilgi verir. Bununla birlikte, ahiret ahvali gibi gaybî/metafizik konular ancak vahiyle bilinir. Bu sebeple Mâtürîdî, nakli (vahyi) esas alıp ve ona son derece bağlı kalmakla birlikte, Kur'an'ı doğru anlayabilmek için, akla büyük

1 Mâtürîdî, *Te'vilât*, I/248.

2 Mâtürîdî, *Te'vilât*, I/1, 248; Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 114, 115.

3 Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 282; krş. Topaloğlu, *Kitabü't-Tevhid Tercümesi*, 229 vd; Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehlî's-Sünnet*, IV/533.

4 Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 275; krş. Topaloğlu, *Kitabü't-Tevhid Tercümesi*, 224.

önem vermiş ve her hangi bir konuda en doğru karara varabilmenin, ancak tefekkür edip, düşünerek, akıl yürütmeye mümkün olacağını savunmuştur. Ona göre, renklerin karışması durumunda, sağlam bir göze, seslerin karışması durumunda, sağlam bir kulağa başvurulduğu gibi, birbirine karışan görüşlerin doğrusunu bulmak için de tefekküre, düşünmeye ve akıl yürütmeye ihtiyaç vardır. Bu nedenle o, nasları yorumlarken onların sadece lafzına değil, aynı zamanda onlarla ne kastedildiğini düşünmüştür.

İmam Mâturîdî'ye göre Allah (c.c.), insanı en güzel şekilde yaratmış yerde ve göklerde bulunan sayısız nimetleri de insanoğlunun emrine amade kılmıştır. Bununla birlikte O, insanlara sınırlı bir hayat vermiş, bu hayatın devamını bir takım gıdalara bağlamış ve insana uzun süre yaşamayı sevdirmiştir. Eğer Allah, bir takım emir ve yasaklar koymasaydı, herkes sadece kendi çıkarını düşünecek ve başkasına hayat hakkı tanımayacaktı. Bunun sonunda da insanların arasında tartışma, çekişme ve anlaşmazlık olacaktı. Bu ise dünyanın düzenini, dengesini bozacak ve sonunu hazırlayacaktı. Bu durum hakîm olan Allah'ın he şeyi hikmet üzere yaratmasına ters düşmektedir. Oysa Cenab-ı Allah, Hakîm olup her şeyi hikmetle yaratmıştır. Yani Allah, her şeyi yerli yerinde yaratmış, hiçbir şeyi boşuna yaratmamıştır. Bu sebeple, insanın iyi bir kul ve iyi bir insan olması için nereden gelip nereye gidileceğini unutmaması, düşünmesi gerekir.

İmam Maturidi'ye göre düşünmek/tefekkür bir çeşit ibadettir. İnsan, olaylardan ve olanlardan ibret almak için yaratılmıştır. Bu sebeple insan, faydalı şeyleri düşünmeli ve her şeyden ders/ibret almalıdır. Aklını ve fikrini faydalı şeylerde kullanmayan kimsenin akli ve düşüncesi, kendisine fayda sağlamaz. Böyle kimselerin gözleri vardır, fakat gerçekleri göremezler; kulakları vardır fakat gerçekleri duymazlar, dilleri vardır, fakat gerçekleri konuşmazlar. Bunda dolayı onlar, sağır, kör ve dilsiz olan hayvanlar gibi bir şeyden anlamazlar. İnsan, akli olduğu için emre ve nehye muhataptır. Bu yüzden Akli olmayan mükellef değildir. Akıl ile nakil kesinlikle çelişmez, çatışmaz. Akıl ve istidlal bilgi elde etmenin üç yolundan birisidir.

Aklını iyi şeylerde kullanıp, düşünen kimsenin ameli güzel olur, aklını iyi yerlerde kullanmayan ve düşüncesiz hareket eden kimsenin ise sonu kötü olur. Bundan dolayı Aklını faydalı şeylerde kullanmayan ve düşünüp ibret almayan kimseler, Kur'an-ı Kerim'de sıkça geçen "Gâfil" sıfatıyla nitelenmektedirler.

O halde akıl, bir alettir. Aklını faydalı yerlerde kullanan, verâ sahibi olur. Aklını zararlı şeylerde kullanan ise hayvanlar gibidir. Hatta hayvanlardan daha aşağıdır. Çünkü hayvan yolunu şaşırırsa, sonra yolluna yuvasına döner. Fakat düşünmeyen ve aklını kullanmayan bir kimse şaşırınca bir daha hidayete eremez, hak yola dönemez.

İmam Mâturîdî'ye göre akıl, pek çok konuda nelerin iyi, nelerin kötü olduğunu bilir. Fakat aklın da bir sınırı, kapasitesi vardır. Aynı zamanda yaşlılıkta insanın elleri, ayakları, gözleri vb. uzuvları zayıfladığı gibi idrak etmesi, düşünmesi ve aklı da zayıflar. Diğer taraftan nefis ve şeytan, aklını kullanmayan ve tefekkür etmeyen insanın duygu ve düşüncelerine vesvese karıştırır. Bu durumda insan şaşırır ve doğru dürüst düşünemez. Bundan kurtulmak ise ancak Allah'ın yardımıyla mümkün olur. Bundan dolayı insanın sadece aklı ile her şeyi anlaması, kavraması mümkün değildir. Bu sebeple Allah, insana akıl vermekle kalmamış, aynı zamanda onu, gönderdiği peygamberlerle korumuş, desteklemiştir. O halde insan ne kadar akıllı, ne kadar düşünceli olursa olsun mutlaka bir peygambere ve vahye muhtaçtır.

Görüşlerini aklî ve naklî deliller ile ispat eden İmam Mâturîdî'ye göre Allah'ın tevhidinde delalet eden en büyük delillerden birisi, aklî delildir. O da âlemdeki/ci-simlerdeki ahenk ve nizamdır. Bundan dolayı kendisine tebliğ ulaşmasa da, insanın, aklını kullanarak âlemdeki nizam ve intizama bakıp düşünüp, eşsiz bir yaratıcıya inanması gerekir. Ona göre aklın iyi gördüğü şeyler emredilmiş, kötü gördüğü şeyler yasaklanmıştır. Keza Cenab-ı Allah, etrafımıza bakıp düşünüp ibret almayı ve aklımızı kullanmamızı emretmiştir. Ayrıca aklın zararlı şeylerde değil, faydalı şeylerde kullanılmasını istemiştir. Bu yüzden aklı faydalı işlerde kullanmak lazımdır. Nitekim Allah, düşünüp ibret almayanları ve aklını kullanmayanları gafil olarak vasıflamış ve onları yermiştir.

İmam Mâturîdî, aklı, Mutezilî âlimlerden daha iyi ve yerli yerinde kullanmıştır. O, tevhid gibi konularda muhaliflerini, özellikle de Mutezile'yi görüşlerinde tutarlı olmadıkları gerekçesiyle bir hayli eleştirmiştir. Bununla birlikte o, Müslümanların birlik beraberliğini düşünerek Ehl-i kible olan hiç kimseyi tekfir etmemiş, hep onların iyiliğini düşünmüştür.

FELSEFİ YAKLAŞIMIN GEREKLİLİĞİ YA DA YENİ DÜŞÜNSEL ARINMANIN ÇERÇEVESİ

Necati DEMİR¹

Özet

Bu bildiride felsefenin neliği, soyutluğu ve zihinsel çabaya kazandırdığı imkanlara ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik bağlamda birkaç başlıkta değinmeye çalıştım. Bu bağlamda felsefeye düşünme bize, ışığı görüp renge takılmayı değil, onu görülmek istenene araç kılmayı, özü biçime boğdurmayı değil onu biçimle korumayı, sembolü, asıl varlığın yerine koymayı değil, onunla asıl varlığı zihnimizde kurgulamayı, ifadeye takılıp içeriği kaçırmayı değil, onu içeriğin zarfı yapmayı, düşünmeden eyleme sarılma toyluğu değil düşünerek eyleme ihtiyatlılığı kazandırır. Düşüncelerim sorunla ilgili bilinçlerin ışığına gereksinim duymaktadır.

Abstract

The Need For a Philosophical Approach or The Framework of A New Intellectual Purification

In this paper I try to touch on a few titles to present in ontological, epistemological and axiological terms a systematic overview of the nature and abstractness of philosophy as well as the abilities it can provide to intellectual endeavors. In this context, one can say that philosophy enables us to make the light an instrument to the vision of the object to be seen rather than being stuck to color when seeing the light, to protect the essence through the form rather than subjugating the former to

1 Yrd. Doç. Dr. Necati Demir ndemir@ksu.edu.tr

the latter, to envision the symbolized reality through the symbol rather than putting the latter in the place of the former, to make the words a device for the message rather than being stuck to the former and missing the latter, to act thoughtfully and prudently rather than hastily and imprudently. My thoughts need the light of the awareness about the problem.

1. Felsefenin Neliği

Felsefenin ne olduğu sorusuna, ortak bir cevap vermenin ne denli güç bir durum olduğu onun tarihi bilinmeden ortaya konulamaz. Felsefe tarihi içerisinde iki filozof yoktur ki, felsefeyi aynı şekilde tanımlamış olsunlar.¹ Hakikatin, monologun değil diyalogun, nutkun değil müzakerenin, bildirinin değil irdelemelerin sonucunda ortaya çıkması daha olasıdır. “Felsefe şimdye kadar (Sokrates MÖ: 469-399, ‘a kadar) zihinsel bir monolog olarak anlaşıldı, onunla birlikte bir diyaloga dönüşürdü. İnsan mahiyetinin bilgisine sadece diyalektik yolla ya da diyalektik düşünceyle yaklaşabiliriz. Önceleri hakikatin bir düşünürün çabası ile kavranabilecek hazır türden bir şey olduğu ve hemen başkasına aktarılabilceği düşünülürdü. Ama Sokrates bu görüşü tasdik etmedi”.² Felsefenin bilgeliğin kendisi olmayıp bilgeliği sevmek olduğunu ilk kez söyleyen Pythagoras³’tan çağdaş bir düşünür olan Bertrand Russell (1872-1970)’a kadar, felsefenin tanımının nasıl yapılması, mahiyeti (neliği) nin ne olduğu ya da ne olması gerektiğine ilişkin ortak bir düşünce ve tutum görülmemiştir. Nitekim ünlü Fransız felsefe tarihçisi Emile Brehier (1876-1952) de *Felsefe Tarihi* isimli eserinin girişinde felsefenin din, bilim yahut siyasetle olan bağlantılarını yok sayarak onun dogmatik bir tanımını yapmanın mümkün olmadığını vurgulayıp “biz felsefenin tanımını tarihi bağlamda yaparak mahiyetini bu şekilde belirlemeliyiz”, der. Çünkü gerek filozofların kişilikleri ve her devrin, filozoflarından istediklerinin farklı olması onların felsefinin tarihsel, dinsel ve toplumsal şartlardan bağımsız ve özgür bir tanım yapmalarına izin vermez. Filozofların tutumlarındaki farklılıklar kendi dönemlerinin genel kabulleri ve eğilimlerinden etkilenmeleriyle ilgilidir. “Paris Üniversitesi’nin felsefe öğretiminde Hıristiyanlığı sağlamlaştıracak bir yol arayan XIII. Yüzyıl papaları, geçmişin otoritelerine son vermek isteyen aydınlanma düşünürleri ve her ilmi yeni baştan kurmak isteyen Ansiklopedistler çok başka şeyler ister. Felsefe böylelikle misyonerler, eleştirmenler ve doktrin adamları

1 Hatta, tartışan iki kişi sonuçta anlaşabilirse, bunlardan biri felsefeci değildir diye de latife yapılır.

2 Ernst Cassirer, *An Essay on Man*, Yale University Press, 21. Baskı, 1970, s. 5.

3 Mübahat Küyel, *Türkiye’de Felsefe Eylemi*, A.Ü. Rektörlüğü Yayınları, No: A. Ü. Basımevi, Ank., 1976, s. 9.

yetiştirmek durumunda kalır.”¹

Felsefenin neliğine XX. yüzyılın ünlü Alman filozofu, Karl Jaspers (1883-1963) tarafından da işaret edilmiştir. Jaspers, felsefenin özgün bilgiye sahip olmak değil, onu aramak, onun peşinde koşmak olduğu düşüncesi üzerinde ısrar eder. Felsefe, ona göre, «dogmacılığa, yani kesin, tam bir ifadeye kavuşturulmuş bir bilgiye dönüşüp soysuzlaştığı takdirde kendine ihanet eder.² Felsefe yapmak, yolda olmaktır. Felsefede sorular cevaplardan daha önemlidir ve her cevap yeni bir soruya dönüşür»³. Buradan hareketle felsefe, külli (holistik) bir bilgi yığını olmaktan çok arı duru bir araştırma, soruşturma ve irdeleme çabası olarak nitelendirilebilir. Felsefe, bir şeyler devşirmek değil bir ‘şey’ olmak, bir baltaya sap olmak değil, balta olmaktır. Bilgiyle eylemi, bilinenle eyleyen ikiliğini⁴ teklik potasında eritmektir⁵. Ya olduğu gibi görünmeyi ya da görüldüğü gibi olmayı yeğlemektir. *Philosophia*’yı Grekçe anlamına sadık kalarak ne bir kuramsal bilgiler kümesi, ne tutumlar reçetesi olarak değil, daha ziyade genel bir tutum veya aynı zamanda hem bilgi hem eylemle ilgili bir yöntem olarak görmek gerekir.

Felsefi çalışmayı, derin bir düşünme çalışması olarak tanımlayacak olursak, felsefenin bir araştırma olduğu gerçeğini ifade etmiş oluruz. Derin düşünme, sahip olduğu bilgileri soruşturma konusu yapan zihnin bir çeşit kendi üzerine dönme hareketidir. Hayatla ilgili deneyimlerimiz bize birçok izlenim ve görüş kazandırır. Bir mesleği icra etmede, bilimsel bilgi bize daha tam ve daha kesin bilgiler sağlar. Ancak hayata ilişkin deneyimimiz ne kadar zengin, bilimsel veya teknik, bilgilerimiz ne kadar derin olursa olsun, bunların hiçbiri felsefenin yerini tutmaz. Filozof olmak, bu bilgi üzerine düşünmek, kendini sorgulamak, soruşturmaktır demektir. Felsefeyi derin düşünme olarak tanımlamak, onda birinci dereceden değil, ikinci dereceden bir bilgiyi, yani bilginin bilgisini görmek demektir.⁶

Felsefenin mahiyeti (neliği) üzerine Rıza Tevfik (1869-1949) şu değerlendirmeyi yapar: “Şu ana kadar yapılan felsefe tarifleri belirsizliklerle doludur ve bu yüzden eski Yunan’da yapılan tariflerin daha geçerli olduğunu kabul etmek gerekir. Rıza Tevfik, söz konusu tarifleri altı grupta toplayarak, bunları kısaca şöyle izah eder: Felsefe

1 E. Brehier, *Felsefe Tarihi*, I. Cilt, Çev., Miraç Katırcıoğlu, MEB., İst., 1969, s. 5-6.

2 Karl Jaspers, *Felsefe Nedir*, Türkçesi İ. Zeki Eyüboğlu, II. Baskı, İstanbul, 1995, s. 31.

3 Karl Jaspers, *Felsefeye Giriş*, çev. Mehmet Akalın, II. Baskı, İstanbul 1981, s. 31.

4 Bilim adamı söylediğinden geridedir.

5 Bilge söylediğinden öndedir.

6 İbrahim Hakkı Aydın, *Bir Felsefi Metafor “Yolda Olmak”*, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, VI (2006), sayı: 4, s. 12.

tariflerinden birinci ve ikinci gruptakiler felsefeyi konusuna göre tarif ederler. Yani felsefenin neden bahsettiğine, ne gibi meselelerle uğraştığına cevap verirler. Birinci grup tarifler için, İslam kültür dünyasında birçok düşünürce aynen benimsenmiş olan “varlığı haddi zatında olduğu gibi bilmek” tarifi, ikinci gruptakiler için ise, “Tanrı’ya ve insanlara müteallik olan şeylerin ilmidir” tarifi örnek olarak verilebilir. Üçüncü ve dördüncü grup tarifler felsefeyi gayesi yönünden değerlendiren tarifler olup, örnek olarak Eflatun’un şu felsefe tarifi gösterilebilir: Felsefe ölümü düşünmek, akıbet ve ahiret meselelerini araştırmaktır. Beşinci grup tarifler felsefenin önemini dile getiren tariflerdir. Bu konuda da Aristoteles’in «felsefe sanatların sanatı, ilimlerin ilmi»dir» tarifi örnek olarak verilebilir. Altıncı grup tarifler felsefenin lügat manasına uygun olarak yapılan tariflerdir. Örneğin «felsefe hikmet sevgisidir» tarifi gibi.¹

Felsefeyle hiçbir şey olmaz ancak felsefesiz hiçbir şey savunulamaz. İlk bakışta paradoksal (sanıldığı gibi olmayan) gibi gelen bu yaklaşım, aklın ışığının, bilincin çabasının gönderilmediği her konunun bulanık olduğunu ortaya koyar. Düşünsel tasarım ve fikri altyapıdan yoksun olarak gerçekleştirilen bir iş ya da çabanın sıradan ve günübürlük düzeyi aşacağı düşünülemez.

2.Soyut da Olsa Felsefenin Sağladığı Yararlar

Felsefenin dili bağlamında soyutluğundan hareketle, felsefi düşünmenin yalnızca zihinsel sorunlara ilişkin bir çaba olduğu, bireysel ve toplumsal konularda işlev göremeyeceği önyargısı oldukça yaygındır. Ancak, kavramsız ve kuramsız çabaların sonuçta vulgarizme (sıradanlığa) düşmesi kaçınılmaz bir durumdur. Akıl yetisi verimli bir biçimde işlevini sürdürmeyip, düşünce söze, söz eyleme dönüşmedikçe, sağlıklı bir iş/oluşum ortaya konulması oldukça güçtür. Felsefece düşünme bize, ışığı görüp renge takılmayı değil, onu görülmek istenene araç kılmayı, özü biçime boğdurmamayı değil onu biçimle korumayı, sembolü, asıl varlığın yerine koymayı değil, onunla asıl varlığı zihnimize kurgulamayı, ifadeye takılıp içeriği kaçırmayı değil, onu içeriğin zarfı yapmayı, düşünmeden eyleme sarılma toyluğu değil düşünerek eyleme ihtiyatlılığı kazandırır. Bu nedenle felsefi yaklaşım kendini, toplumsal ve nesnel çevreyi layığıyla bilmek isteyen bireyin kıblenüma/pusula/sıdır.

Felsefe, öncelikle insanın varlık’ın bilgisi karşısında mütevazı bir tutum almasını sağlar. Çünkü insana bildiklerinin, bilmesi gerekenlerin yanında çok küçük kaldığını öğretir.² Sonra yalnızca bizim yargılarımızın doğru olmadığı, başkalarının yargılarının da doğru olabileceği sonucuna götürür. Üçüncü olarak; hakikatin (doğ-

1 Rıza Tevfik, *Felsefe Dersleri*, Yeni Harflerle Yayınlayan, E. Semih Yalçın, İstanbul, 2003, Berikan Yayınevi, 1330, s. 18-19.

2 Bilmediklerimi ayağımın altına alsam başım göğe değdi. İmam Ebu Hanife’ye atfedilen söz.

ru) ancak başkalarıyla fikir alışverişi sayesinde bulunabileceğini öğretir. Son olarak da insanlara bilme yetilerinin imkan ve sınırlarını kavradığı için hoşgörü fikrinin gelişmesini sağlayacağından insanlar arasında kavganın ve çekişmenin azalmasını ya da bunların düzeyli bir biçimde yapılmasını sağlar.

3.Felsefenin İrdelenmesi

3.1.Ontolojik Bağlam

Felsefi çaba öncelikle ontolojik bağlam çerçevesinde oluşur. Varlık denilen şey söz konusu edilmezse epistemoloji de aksiyoloji de boşlukta kalmış olur. Aristoteles'in belirttiği gibi "varlık olmak bakımından varlığı, 'var olan bir şeyin genel özelliklerinin ontolojik bilimi olmuştur."¹ Bu yüzden 'varlık', üzerine düşünce üretilebilir olan şey olarak tanımlanır.

3.1.1.Varlık dyadik yapıdadır ve çift kutupludur

Ontolojik görüş itibariyle teizmin ateizme yeğlenmesi kanısıyla Yüce Yaratıcının varlık evrenini çift kutuplu yarattığı görüşündeyim. 'Her şey zıddıyla kaimdir', diyen öncü düşünürlerin görüşüne daha yakın durup 'varlık'ın varoluşunun, zıtların varlığı ile gerçekleşebileceği kanısındayım. İki zıt ancak üçüncü bir etken vasıtasıyla mecz olur/kaynaşır. Varlık evreni çift kutuplu olduğu için 'varlık'ı ne tek başına nesnel ne de tek ruhsal varlık olarak belirlenemez. Aksi takdirde monizm (tekçilik) adına varlık kavramının kapsamı daraltmış olur.

Düşüncelerimin ontolojik temeli ne salt gerçekçilik ne de gerçek-dışı bir yapıda olmayıp dyadik bir yapıdır. Pythagorasçılıkta 'dyad', iki sayısı anlamına gelir, İnsan deneyimi dyadik yapıdadır, insanın doğası iyi niyetler ve kötü eylemler arasında karşıt gayretlerde, gerginliklerde ikili bir çatışma içinde kalır. "Eflatun, Philebos diyalogunda duyular evreni ile idealar evreni arasında kalan orta varlık olan karmalar (mixte) dan bahs eder. ... Dyad deyince bu günkü bilgide, zıt ve tamamlayıcı nitelikleri olan tüm gerçek derecelerdeki varlıkları anlıyoruz. Platon (MÖ: 427-347)'un belirsiz Dyad dediği bu varlık, bir'le sınırlandığı zaman kesin bilgi ortaya çıkar. Dyad deyince, doktriner alternatif'lerini doğuran birbirine zıt ve tamamlayıcı kaynağı anlıyoruz."² Varlığın temeli zıtlık, yetkinliği ahenkli birliktir. Bu durumda insanileşme hareketi, bulanıklıktan berraklığa doğru giden bir süreçtir. Başlangıçta beşer olarak doğan insan, sosyalleşme süreci içinde kendi çabalarıyla yetkinleşir

3.1.2.Doğada birlik, ontolojik değil işlevsel bağlamıyla sağlanabilir.

Birlik; tözlerde değil nitelikler (düşünce ve inançlar) de işlevsel olarak gerçekleştirilir.

1 Aristoteles, Metafizik, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal yayınlar, İst., 2010, s. 187.

2 H. Ziya Ülken, Varlık ve Oluş, A.Ü.İ.F.Y., A.Ü.Basımevi. Ank., 1968, s. 493-494.

şebilir. Bu nedenle birlik, birbirine indirgenemeyen realitelerde (gerçeklikler) değil, bunların işlevlerinde kurulabilir, bu yüzden ontolojik olarak farklı olan gerçeklikler işlevsel olarak birliğe dönüşüp aykırılık değil zenginlik haline gelir. Ne A, B, ne de B, A olabilir. Ama A ve B ortak bir düşünce çerçevesinde birliktelik oluşturabilirler.

Yanılır, kim derse zıtlar cem olmaz bir yerde

Ahmaklık ve feraset ortak, oysa tab'ı beşerde.

(İnsan doğasında)

3.1.3. Tabiat insana kendi şartlarını dikte ettirir.

İlkçağ'da gerçekliği salt madde'den ibaret gören Antisthenes (MÖ: 445-365) ile salt ide'den ibaret gören Platon'un başlattığı ve neredeyse tüm bir Ortaçağ, 'tümmeller kavgası' adıyla anılan, gerçek varlığın ide (kavram) midir yoksa nesne midir, biçimindeki sürtüşmesiyle geçmişti. Aristoteles (MÖ: 384-322), bu iki düşünürü ya da bunların düşünceleri bağlamında maddeciliği ve ülkücülüğü kaynaştırmak için gerçek varlık olarak biçim almış nesneyi göstermiş olsa da buna gerçekliği veren şeyin, ide olduğunu belirtmişti. Aristoteles, nesnelere ontolojik bağlamda incelediğinde şu soruyla başlamıştı. "bir şey; o şey olduğu için mi biz ona o şey diyoruz, yoksa o şey; biz ona o şey dediğimiz¹ için mi o şey olmaktadır?" **Aristoteles bu soruya bir şey; o şey olduğu için biz ona, o şey diyoruz, diyerek gerçek varlığın öz/ide'de değil maddesinde aranması gerektiğini belirtir. Ancak maddeye bu gerçekliği verenin ide/form olduğunu da itiraf etmekten geri durmadığı görülür. Yani ona göre varlıkların gerçekliği dediğimiz şey; ne saf ide/form, ne de belirsiz maddedir. Belirleme almış maddedir. Çünkü "Her türlü değişim bir değişmez olanı, her oluş, oluş halinde olmayan bir şeyi öngerektirir.** Daha kesin söylemek gerekirse, doğası iki yanlıdır"². Dolayısıyla Aristoteles evrenin gerekirci (determine) yapıda olduğunu savunur.

Aristoteles, varlığı ontolojik bağlamda irdelerken de şu soruyla işe başlıyordu: "Şeylerin nitelikleri bizatihi kendilerine mi aittir yoksa o nitelikleri onlara başka bir varlık mı vermiştir?" Aristoteles bu soruya, şeylerin nitelikleri bizatihi kendilerine aittir, o nitelikler onlara başka bir varlık tarafından verilmemiştir, diyerek tabiatın gerekirci (determine) bir yapıda olduğunu savunur. Bu konudaki kanımız, ne salt madde ne de salt ruhsallık gerçek varlık niteliğine haiz değildirler. Her ikisi de varlıklarını gerçek anlamda 'varlık' anlamına malik olan 'Yüce Yaratıcı'dan almak zorunda olamaz mı?

1 Sofist Protagoras'ın panton mentron antropos (İnsan her şeyin ölçüsü müdür)

2 (Eduard Zeller, Grek Felsefesi Tarihi, SAY Yayınları, İst., 2000, s. 248.)

4.Epistemolojik Bağlam

4.1.Düşüncenin Önemi Kavranmalıdır

Düşüncelerimin epistemolojik kurgusu dogmatik ve agnostik değil, dyadik (alternatifli) bir ilerleme sürecidir. Bilginin aslı; özne ve nesnenin konumsal zıtlığı, yetkinliği de ‘bunların ‘tek pota’da onları kaynaştıran ‘ahenkli birlik’ yasıdır.

Nesne de var, özne de vardır. Yalnız nesnenin özneye dikte ettirdiği kendi şartları olduğu gibi öznenin de nesneyi biçimlendirici perspektifi vardır. Bunlar olmasaydı hakikat de kavranılamazdı. Bir nesneye her insan bir ya da birkaç açıdan bakabilir ama tüm boyutlardan bakılabilmesi için olabildiğince çok kişinin gözlemi ve düşünce faaliyeti gerekmektedir.

Genelde düşünmeyenlerin göz ardı ettiği ‘düşünce’nin önemi kavranmalıdır. Grekler daha MÖ: VI. ve V. yüzyılda soydan gelen bir eğilimle en uzak memleketlerinden kalkar, bin türlü eziyet ve tehlikelere rağmen denizleri aşar, sportif mücadele ve felsefi tartışmada bulunmak için Atina’da toplanırlardı. Olimpiyat (olympiade) oyunları ile felsefe tartışmaları aynı şevk ve gayreti ile Yunanlıları merkeze toplardı. Atina ancak bu sayede eski medeniyet dünyasının bilgi merkezi¹ günümüz uygarlığının da üçlü sacayağından -Grek Rasyonalizmi, Roma Pragmacılığı ve Hıristiyan Ruhçuluğu- birini oluşturmayı sürdürmektedir.

‘Kalem kılıçtan daha keskindir’, ‘düşünce her zaman kaba kuvvetten üstündür’, diye atasözlerimiz olmasına karşın, bedensel güç yarışları için devasa mekanlar, salonlar ve statlar yapıyoruz. Ancak ondan daha önemli olan zihin yarışları ve ruh eğitimi için hiçbir yatırım yapmayıştığımız tuhaf bir çelişki olarak karşımızda durmaktadır. Oysaki Eski Grek dünyasında bile öğrencilere beden eğitimi yanında ruh eğitimi de verilirdi. O halde bireylere beden sağlığının yanında ruh sağlığı eğitimi verilmeli, eğlence arzusundan önce de düşünce aşkı oluşturulmalıdır. Mademki hakikatin kıvılcımı fikirlerin çarpışmasından doğuyor, hakikat ışığının ulaşmadığı beyinler ve gönüller karanlıkta kalıyor, aklını kullanmayanların üzerine kir ve pas doluyor, bela ve musibet yağıyor, o halde fikirleri yarıştıracak iradeye ve düşünce şölenlerinin yapılacağı oturum yerlerine, yani salonlara gereksinim vardır.

4.2. Hakikat kendini extremlerde (uçlarda) değil, itidalde (orta yol) ortaya koyar.

Hakikat, her insana kırıntı kabilinden verilmiştir.² Hakikatin tümünü tek insa-

1 Rıza Tevfik, Kamus-u Felsefe, Atomisme Maddesi, İst., 1914-1919, s. 501.

2 Bu sorunu ne ‘insanın muhtevalı bilgilerle geldiğini savunan katı dogmatizmin, ne de ‘çocuğun zihninin tabula rasa (boş bir levha) halinde olduğunu savunan emprizmin değil de bilgi öğrenen ve

nın ihata etmesi mümkün değildir. Bu yüzden hakikat kendini extremlerde (uçlarda) değil itidalde (orta yol) ortaya koyar. Çünkü itidalde tüm zıtlar kısmen içerilmiştir. Thomas Hobbes'un ileri sürdüğü "İnsan insanın kurdu (homo hominu lupus) dur", görüşü ile Yahya Kemal'in savunduğu "İnsan, insanın ufkudur (homo hominu horizonus)", insanın hakikatini tek başına vermez. Bunların her biri extremleri temsil eder. Düşününüz ki bir kişi düşünerek hakikati tümüyle bulacak ve diğer düşünenler ise hiçbir doğru bulamayacaktır, bu düşünce pek kabul görür bir düşünce olmasa gerekir. Bu yüzden insanın elde ettiği hakikat payını genişletebilmesi için olabildiğince çok düşünen insanla düşünce alışverişi yapması gerekmektedir.

4.3.Perspektif, Hadiseyi Oluşturur ya da 'İnsan Evrenin Işığdır'.

'İnsan Evrenin Işığdır' önermesini açmak istersek; bir âmânın renklerin eşsizliği karşısında durumu nasılsa, insan olmayan bir evrenin durumu da aynı olacaktı. İnsan, yani bilinç sahibi varlık olmasaydı, evrenin varlığının hiçbir anlamı olmayacaktı. Çevremizdeki dikenlerin ve güllerin kötülüklerin ve iyiliklerin farkına kim varabilirdi? Dağların yüceliğinin, ovaların enginliğinin, ayın güzelliğinin, güneşin parlaklığının, denizlerin bereketinin, teneffüs ettiğimiz temiz havanın yaşamsallığının farkına kim varabilirdi? Daha da ötesi evreni ve canlıları yaratıp esirgeyen ve koruduğu gibi bağışlayan bir yaratıcının farkına kim ya da ne varırdı? Varlık, ancak insanla aydınlanabilir. İnsanı devreden çıkarırsak, güneş de olsa evren karanlıktır. Bilimi yapan tek varlık, insandır. O halde bilim; bilen ile bilinenin karşılıklı işlevidir.

Felsefe Tarihi içerisinde bilginin kaynağı konusunda iki karşıt uç noktayı temsil eden inneizm (muhtevalı bilginin doğuştan geldiğini savunan) ve emprizm (bilginin deneyden geldiğini savunan) İlkçağ'dan günümüze kadar gelen felsefe öğretilerinden ikisidir. Biz bunlardan hangisi olursa olsun bilginin kaynağının monist (tek öğeli) bir yaklaşımla açıklanabileceği kanısında değiliz. Bilginin ortaya çıkışını ve biçimlenişini birkaç ögeye ve etkene bağlamak gerekir.

İnsan hayatında önemli bir yeri olan bilginin hangi öğelerin, hangi etkenlerin, nasıl bir işlem sonucunda ortaya çıktığı sorunu epistemolojik bakımdan irdelendiğinde; öncelikle bilginin, klasik bilgi tanımı bağlamında, 'bilen özne ile bilinen nesne arasındaki ilişkinin sonucunda ortaya çıkan veridir', diye tanımlanması gerekir.

Kant (1724-1804) , Protagoras (MÖ: 481-420)'ın, "anton mentron antropos (İnsan her şeyin ölçüsüdür)" sözünü hakikatin insan tabiatına bağlı olduğu biçiminde yorumlamıştır. Yani, insanın zihni nasıl tasarılanmışsa, hakikati de öyle algılar, der. Kant da bilgi kuramında bu yaklaşımı benimser. Çünkü insan, zihninin

bunları hıfz eden bir zihin yapısıyla geldiği biçimindeki görüşü daha makul görüyorum.

bildiği kadarını bilir, ötesini bilemez. Kant'a göre insan ancak on iki önerme¹ kurabilir. İşte insana, on iki biçimde önerme kurduran, insan zihninin yapısıdır. Bu yapı insanın başka tarz önerme kurmasına engeldir. İnsan, zihnindeki bu kalıplarla veya onun deyimiyle 'kategoriler'le dünyaya gelir. Kant'a göre insandaki bilgi yetisi çözümlendiğinde, biri bilgilerimizin kumaşını veren, diğeri de ona biçim veren ve onu bilgi haline getiren iki alt yetiye ayrılır. Yani ona göre bilgi duyarlıkla müdrikenin birlikte çalışmasından doğmaktadır. Duyarlık müdrikeye bilginin kumaşını hazırlar. Fakat elbise yapılacak kumaşın belli bir biçimi olmalıdır. Bu, terzinin zihninde olan biçimdir.² İşte, duyu verileri bu kalıpları doldurarak, önermelerin teşkilini sağlar. Salt duyu verileri bilgiyi teşkilde yeterli değildir, bunlar tıpkı bir terzinin eline verilmiş elbiselik kumaş gibidir. Zihin kalıpları bunları ölçer, biçer, ekler, çıkarır ve bir patron (kalıp) a dökerek kumaşı elbise haline getirir.

Kant'ın kendi ifadesiyle 'zihnin kendiliğindenliği, duyarlığın ise alırlığı vardır. Yani o, bilginin gerçekleşmesi olayında zihnin etkin, anlığın da edilgin bir rol aldığı kanısındadır. Ancak bu iki bilgi yetisi bir araya gelip birlikte çalıştıklarında bilgi meydana gelir. Bu görüşünü kendisi, (Concepts without intuitions are empty; intuitions without concepts are blind)³ "*Sezgiler (algı) olmaksızın kavramlar boş, kavramlar olmaksızın sezgiler kördür.*" formülüyle dillendirir. Kant'a göre, bizim imkânla gerçekliği ayırmamızın kaynağında bilginin temel şartlarındaki bu dualist yaklaşım vardır. Deney, sadece a posteriori (deneysonrası) verilerden ibaret olsaydı hiçbir formu olmayan bir sıvıya benzediği için kavranamazdı. Bu formsuz sıvıyı ancak önceden hazır olan a priori (deneyöncesi) bir kap hükmünde olan zihnin salt kategorileri içine yerleştirmekle kavrayabiliriz.

İnsanın, bilgi üretirken yapacağı ilk şey; bilgi edinme ve üretme kaynaklarını gözden geçirmesidir. Genel olarak ham veri edinme kaynakları beş duyuya, bilgi üretme kaynakları da zihnin işleyiş yasalarına bağlı olduğu için hem duyu organlarımız hem de akıl yetimizin sağlıklı olup olmadığı gözden geçirilmeli,

1 Nicelik (Birlik, Çokluk, Tümlük), Nitelik (Gerçeklik, Olumsuzluk, Sınırlılık), Görelilik (Cevher ve ilinti, Nedensellik ve bağımlılık, Ortaklık ve karşılıklı eylem), Modalite (İmkân-İmkansızlık, Varolma-Varolmama, Zorunluluk-Kotenjans (olumsallık). Bkz: Necati Öner, Klasik Mantık, Ayyıldız Matbaası A. Ş., Ank., 1970, s. 33.

2 (Alfred Weber, Felsefe Tarihi, Çev. H. Vehbi Eralp, Remzi Kitabevi, Yükselen Matbaası, İst., 1964, s. 306-307.

3 Heinz Heimsoeth, Kant Felsefesi, Çev. Takiyettin Mengüçoğlu, İÜEFY, İst., Matbaası, İst., 1967, s. 76-77.

başkalarına duyu verilerimizin hatalı, düşüncelerimizin tutarlı olup olmadığını test ettirilmelidir.

4.4. Her Bilim, Felsefesi Yapıldığı Sürece Yetkinleşir

Bu yargıya eski bir deyimle; şöyle bir itiraz geliştirilebilir: ‘kem aletle kemalât olmaz’ Yine insanın ortaya koyduğu bilimlerde kemalat (yetkinlik) olur mu? İnsan nakıs bir varlıktır, dolayısıyla Tanrı’nın ilmi yazılmak istense, ağaçlar kalem, deniz ve okyanuslar mürekkep olsa da kafi gelmez. İnsanın elde ettiği bilim, tam (exact) bilimin çok küçük bir kısmı olduğu yadsınamaz. Ancak insanın elde ettiği bilimi, Tanrı ilminin karşısına koymak olgucu maddecilere tepkisellikten başka bir şey değildir. Tanrısal bilim, bilmenin ötesinde yaratma anlamını da kapsamaktadır. İnsanın elde ettiği bilim ise, yaratılmış varlığın kendisini ve konulmuş yasalarını tespit etmek ve –teknolojiye dönüştürerek- yararlanmaktan ibarettir. Arşimedes’in ‘suyun kaldırma yasası’ını bulmasını alkışlayıp bu yasayı koyan varlığın/gücün farkında olmamak zihnimizin belli bir bölümünün işletilememesi ya da sorunun çözümünü ‘sonsuz’ kavramına yüklemenin sonucu olsa gerek ki bu olgucu maddecilerin sorudur. Bu da kanımca dini söylemle ‘hidayet meselesidir’.

Bilimler kemale (yetkinliğe), felsefesi yapılarak ulaşır, diyoruz. Oysa ki neredeyse her şey olgunlaştıktan sonra gaye ve hedefi tükeneyeceği için yokluk (zeval) da yaklaşır ona. Burada ‘felsefe bilimleri öldürmek için mi olgunlaştırıyor?’, gibi yine bir paradoksal soruyla karşılaşabiliriz. Ama savaş terminolojisinde yaşamayı hak edenin, ölümü göze alan taraf olacağı bilinmelidir. Bu yaklaşımı dini bilimlere uygulamak istersek, peygamberlerin varisi oldukları **söylenen bilginlerin bu makama, ancak inkara da düşme riskini göze almak pahasına yaptıkları ilmi inceleme ve zihni çabanın sonucu ulaşabilecekleri kanısındayım. Saf iman genelde her zaman arayış içinde olmaya yeğlenir. Ancak, kömürcü kadının saf iman sükunetine, varlığın hakikatini kavrama merakının getirdiği tedirginliği tercih etmek gerekir. Çünkü iman üzere bulunmanın sigortası yoktur, havf ve reca vardır. Hz. Ali’ye atfedilen ‘Düşünenin yanışını düşünmeyenin doğrusundan yeğ tutarız’, sözünden hareket edilirse genç yaşta ve az bir emekle –Tanrı kayrası dışında- ballar balını bulmak oldukça güçtür. Bulduğunu dillendirenlerin ‘iman huzuru’yla zihin dumuru’nu karıştırıp karıştırmadıkları irdelenmelidir. Aristoteles’in de belirttiği gibi “Eğer sanat hoşlanmak ise şeylerden hoşlanma değil, fakat formlardan hoşlanmaktır. Formlardaki zevk, şeylerdeki ya da duyumlardaki zevkten oldukça farklıdır”. (Ernst Cassirer, *An Essay on Man*, Yale University Press, Twent-First Printing, 1970, s. 159-160) Ancak bunu fark etmek estetik zevk terbiyesi alan, bedii hassasiyetleri oluşmuş kişilere özgü olsa gerektir. Asıl zevk görsel değil nesnel değil formel zevktir. zihinsel, hemen bulmakta değil bulmaya çalışmak eyleminde olsa gerektir.**

Bilim dallarının olgunlaşmak için sonuçlarının sürekli gözden geçirilmeleri ve değişmeye açık olmaları gerekir. Bu esnekliği gösteremeyen bilim insanları dogmatizme düşerek siyantizmde (bilimcilik) karar kılmaları kaçınılmaz olduğu için herşeyi olgucu bilime indirgeme eğilimine yönelirler. Bilim insanlarının olgunlaşabilmeleri için yöntemlerini sürekli yeni olgular ve bulgulara uyarlamak için gözden geçirmeleri gerekir. Çünkü bilimsel çalışmanın bir özelliği de onun progressive (artımcı, birikimci) olmasıdır. Bilimsel çalışmalarda asıl olan iş; masabaşında ortaya konulmuş yöntemlerin uygulanacağı, önyargıların destekleneceği seçmece olgular ve bulgular aramak yerine ortaya konulmuş olguları ve bulguları exact (tam) açıklayabilecek yeni yöntemler ve ilkeler ortaya koymaktır. Gözden geçirme, hem olgularla bulgular hem de uygulanan yöntem için geçerlidir.

Bilim insanları, bilimsel vakarlarını/mehabetlerini koruyup yitirmemek için nesnel (objektif), yansız ve çıkar duygusundan arınmış bir hedefin, hakikate odaklanmış bir çabanın amacını gütmelidirler. İşte bilim insanlarının bilimsel çabaları bu hakikatin etrafında bir pervane gibi dönmelidir. Böylelikle bilimsel çalışmalar olgunlaşmaya doğru gitseler de kendi iç arızalarını onararak, kendi ilkelerini eleştirerek hakikat yolundaki tüm engelleri geçmek suretiyle dogmatizme kapılmaktan, siyantizme düşmekten kurtulmuş olacaktırlar. Kendini eleştiren çabalar, yanılğılarından, önyargılarından, dirençsizlik nedeniyle kısa ve ucuz yolu tercihten uzak duracaktır. O halde başlangıç önermemizi bir kez daha yineleyelim: Felsefesi *yapılmayan*, felsefeye sorularla irdelenmeyen bilimler olgunluğa erişemeyip dogmatizme ya da siyantizme düşerler.

5. Aksiyolojik bağlam:

Düşüncelerimizin etik yapısı; değer verenle değer verilen arasındaki örtüşmedir. Değerin aslı, çift yüzlü değerlemedir, yani öznenin nesneye kendi duyuş ve düşünüşünü, anlayış ve kavrayışını kazıması, nesnenin de özneye mekân açması, onun dışlaşmasını sağlamasıdır. Bunların yetkinliği de aşkınlığa yöneliştir. Salt nesnellik değer oluşturamaz, salt ruhsallık cisimleşemez, uzayda yer kaplayamadığı için teşahhus edemez (dışlaşamaz) bilinç sahibi insan ise, değeri, aşkın varlık'a bakarak bir nesnel olay/olguda tecessüm ve teşahhus ettirir.

5.1. İnsanın Türdeşleriyle Birlikte Yaşama İradesi Göstermesi

Günümüzün çözüm bekleyen en ivedi sorunlarından biri farklı unsurlardan meydana gelen toplumların birlikte yaşama iradesini göstermedeki güçlüktür. Ancak bunu başarmak oldukça zor bir durumdur. Çünkü her zaman realiteler birbirleriyle örtüşmediğinden toplumların 'birlikte yaşama' iradesi realitede değil, ancak çoğunlukla düşüncelerde mümkün olmaktadır. Alt kimliklerin tek başlarına var-

lıklarını korumaları oldukça güçtür. Gerçeklikler alt; duygu, düşünce ve inançlar üst kimliktir. Irklar biyolojik realiteler olmaları yüzünden alt, din ve ideolojiler üst kimlik olmaktadır. Dolayısıyla alt kimlikler ancak bir üst kimlik edinmekle aralarındaki karşıtlığı aşabilirler. Bunun için de “küçük olsun, benim olsun; ayrışalım değil”, “büyük olsun paylaşalım”, moduna geçmek gerekir. Birey ve toplum birbirinin karşıtıdır. Bunlar ontolojik olarak bir araya getirilemez. Birey gerçeğini göz ardı etmeden toplum halinde yaşama bilincine sahip olmalıyız. Eskilerin deyimiyle içtimai nakizeyn bir arada bulunamaz. Ancak birey, kendisini ancak bir toplumsal yapı içinde ifade edebileceği gerçeğinden hareketle toplumsal yapıyı önemserse, toplum da bireyi toplumsal yapının yeri doldurulamayacak olan ögesi olarak görürse bu iki zıt öge bir arada bir ahenk oluşturabilirler. İçtimai nakizeyn bir arada bulunamaz (iki zıt birleştirilemez) diyen insanın kendi mahiyeti incelendiği zaman onun tam da iki zıt ögenin birleştirildiği bir varlık olduğu anlaşılır. Asıl olan birleşmek, kaynaşmak ve gelişmek mi; yoksa ayrılmak, dağılmak ve küçülmek midir? İnsani ve içtimai bir toplumsal düzen kurmak istiyorsak özel hayatımız ve aile mahremiyetinin dışında her şeyimizi insanlarla paylaşabilmeliyiz. Bu yapılamazsa insani ve erdemli bir toplum yapısına kavuşamayız. Çünkü büyümek istemeyen toplumlar, mevcudu bile koruyamaz, hele küçülmek isteyen toplumlar ise -büyüklerin ya maşası ya da kölesi olarak- savrulurlar.

5.2. Bir toplumda, özgür düşünce ortamının oluşturulması gereği

Toplumsal yapıda özgür düşünce, vicdan ve kültür ortamı oluşturulamazsa, düşüncesiz, acımasız ve kültürsüz eylemcilerin, yani yıkıcı bir kuşağın gelmesi zaten kaçınılmaz olacaktır. En aykırı ve hoşumuza gitmeyen düşüncelere bile fikir yarışlarında yer ve fırsatlar verebilmeliyiz. Çok aykırı bulsak da düşünürlerin düşünce yoluyla ikna edilmeleri belki mümkündür ama düşüncesiz eylemcilerin durdurulması mümkün olmamaktadır. Aykırı düşünceleri hazmedemeyen toplumlar yıkıcı eylemlere katılmak zorunda kalırlar. En aykırı düşünce sahiplerine bile düşüncelerini açıklamaları için korunaklı ortamlar hazırlamalı ki, güvenli sığınaklar aramakta kalınmasın. Düşünce özenle korunmalı ki, düşünce yetisi dumura uğratılmış eylemcilerin mağduru ya da kurbanları olunmasın. Düşünürler ortak bir paydada buluşabilirler ancak düşünmeyen eylemcilerin ortak paydası makul bir açıklaması olmayan terördür. Üzerinde düşünülüp irdelenen düşünce kendisine karşı olanları bile kanatları altına alırken, üzerinde düşünülmeden eyleme dönüştürülen düşünce, değil karşıtlarına yarar sağlamak, yandaşlarını bile tehlikeye atar.

Bu yüzden entelektüel birikime sahip bir toplum olabilmek, başka ulusların dünya görüşlerinden ve metafizik sistemlerinden daha az etkilenebilmek, ancak sağlam bir düşünce geleneği oluşturmakla mümkün olabilir. ‘Dışa açıklık’, yalnızca

etkilenmek kavramını çağrıştırmamalı, dışarıda etkili olmayı da içermelidir. İnsanı-mıza düşüncüyü sevdirmek, felsefi çabayı küçümsenir bir eylem olmaktan çıkarmak, ülkemizde bunca teknolojik ve kültürel imkana karşın düşünsel alanda sıkça görülen vulgarizm (sığ düşünce ve tutumların yaygınlaşması) den ve dogmatik eğilimin şiddetinden kurtulabilmek için, sorunları önce düşünce ve dil aracılığı ile çözümlemeyi kayıt altına almak, sorun çözme aracı olarak kavgayı değil ikna yolunu seçmek, insanımızın akıl yetisini kullanmasını, kendine yeterli birey olup haklarını kendisinin savunabileceği düzeye getirmek, düşünce özgürlüğünü, düşüncenin gelişmesi ve düşünce geleneği oluşmasını önemsemek durumundayız. Çünkü aykırı düşünce sahiplerine kendilerini ifade fırsatı verilmezse, sorunların, tartışma ve fikir alışverişi değil de şiddet yoluyla çözüleceği yargısı yaygınlaşıp örgüt evleri ve hücreler oluşur. Dolayısıyla kamuoyunun gözü önünde serbestçe savunulup ikna edilecek beyinler, ‘haklı ve doğru oldukları için’ yasaklandıkları biçiminde bir dogmatik inanca kapılacaklardır. Bu nedenle aykırı düşüncelere hayat hakkı verilmelidir. Çünkü irde-lenmeyen, eleştirilmeyen, aklın ışığı üzerine gönderilmeyen, değişik açılardan yaklaşılmayan, duygulara endeksli ham düşünceler eyleme dönüşmekte, böylelikle bir yandan birçok insanımız, kendi ülkesi ve ulusal değerlerinin hasmı haline gelirken, diğer yandan da dünyaya kapalı olmayan yerli düşüncemizin, kendini yenileme ve donanımlı hale getirme fırsatı kaçırılmaktadır.

Toplumda iyi gitmeyen şeylerin üzerine bilincin ve aklın ışığını gönderip aydınlatmak başka şey, yönetime, yöneticilere, hatta ülkeye hasım olmak başka şeydir. Bir ulusun bireyleri rekabeti düşüncede, dayanışmayı ise eylemde gerçekleştirmek durumundadır. Yani düşüncede rakip, eylemde refik (dost) olunması gerekmektedir. Çünkü başımıza gelen istenmedik olayların çoğu, üzerinde kritik edilmeyen düşüncelerin eyleme dönüştürülmesi yüzündendir

6. Düşünsel Arınmanın Yeni Çerçevesi

6.1. Toplumsal Olayların Anlaşılma Yöntemi Özgün Olmalıdır.

Toplumsal olay ve olgular tek nedenli açıklamalarla yapılamaz. Toplum bilimlerinde genel geçer yasalara ulaşılamaz. Çünkü bu bilimlerin alanlarında birbirine benzer (proto typ) örnekler bulmak oldukça güçtür. Bu alanlarda işin içine insan/özne/bilinç girdiği için her toplumsal olay tek başına bir tür (sui generis) gibidir. Eskiler buna nev’i şahsına münhasır, derler. Bir toplumsal olaya birçok toplumsal öge etki eder. Nasıl ki bir duyu verisini bilimsel bir bilgi haline getirebilmek için aklın ve doğanın genel yasalarıyla örtüştürülmesi gerekiyorsa, toplumsal bir tanım ya da çözümün de rasyonel ve toplumsal bir temel bulabilmesi için genel toplumsal ilkelerle ve sonuçlarla örtüşmesi gerekmektedir. Dolayısıyla doğa bilimleri nasıl ki konularına uygun bir yöntem olan atomcu-olgucu açıklama yöntemini kullanıyorsa,

insan bilimleri de konularına uygun düşen holistik (bütüncü) anlama yöntemini kullanabilmelidir. Örneğin, Fransız düşünürü Hippolit Taine (1828-1893)'e göre, “bir toplumu, tıpkı bir böceğin evrimini incelemesine ele almak ya da bir şahsı, meselâ bir büyük general veya muharriri araştırmak için tıpkı bir gaz maddesini tahlil eden bir kimyager gibi yahut da bir uzvu teşhis ve tetkik eden fizyolojist gibi hareket etmek gerekir”¹. Yine Taine, “kültürel olayları belirleyen nedenler, aynı zamanda madde evrenini de belirleyen nedenlerdir ve eğer kültüre insanın tüm yapıp-etmelerinin, gerçekleştirilmelerinin bütünü olarak bakarsak, kültür, olsa olsa yüksek türden bir hayvan olarak insanın aynı doğal zorunlulukla yaptığı bir şeydir... İpekböcekleri, nasıl kozalarını örüyorlar, arılar nasıl peteklerini yapıyorlarsa, insanların da aynı zorunlulukla şiirler ve felsefe sistemleri ürettiği² düşüncesindedir. Ancak biz, insan bilimlerinin konuları olan olguların, doğa bilimlerin yöntemine göre inceleneceği kanısında değiliz. Çünkü doğa ve insan bilimlerinin hem konuları hem de yöntemleri birbirlerinden farklıdır. Bu nedenle Windelband, ünlü makalesi *'Tarih ve Doğa Bilimleri'nde geniş yankılar yaratan 'nomotetik bilimler' (doğa bilimleri) ve 'idiografik bilimler' (tin bilimleri) ayrımını yaparak doğa bilimlerin yargısının nomotetik, tarihsel bilimlerin yargısının da idiografik olması gerektiğini savunuyordu. (Ernst Cassirer, An Essay on Man, s. 186: Julien Freund, Beşeri Bilim Teorileri, AKD ve Tarik Kurumu Yay. TTK Basımevşi, Ank., 1991, s. 66)*

Nesne dünyasının araştırılmasında, olgucu-atomcu bilim anlayışının öne çıkması kadar doğal olan bir durum, ama insan bilimleri için nesneliliğin dayatılması kadar da anlamsız bir tutum olamaz. Olgucu-atomcu bilim paradigmasının bilimsel araştırma konusunu olabildiğince daraltmasıyla bilimsel çabalar, salt bilimsel çaba olmaktan uzaklaşarak scientist (bilimci) bağlamı ideolojik perspektife dönüşmüş durumdadır. Oysaki salt bilimsel çaba, cansız nesneyi öğelerine ve parçalarına ayırarak incelemeli, elde ettiği açık-seçik verilerden de bir bileşime ulaşabilmelidir. Nesnel varlıkların tek başlarına değil, tüm evren içinde organik varlıklarla ilişkilendirilerek incelenmesi de gerekir. Yine, organik varlıkları da holistik bir yaklaşımla canlı ve bilinçlilik halinde tarihsel bütünselliği içinde kavramak gerekir. Olgucu-atomcu alanda uzmanlaşmanın sakıncalarından biri, aynı trende giden yolcuların değişik kompartımanlarda buldukları için birbirinden habersiz olmaları gibi, uzmanların varlığa ve evrene kendi uzmanlık alanının penceresinden bakarak diğer uzmanlık alanlarını ya yok sayma ya da onları da kendi alanına indirgeyen sığ akademik görüşe kapı aralmasıdır. Bu tutum, bilim adamlarının, uzmanların araştırdıkları alanın,

1 Ernst Cassirer, An Essay on Man, Yale University Press, 21. Baskı, 1970. s. 20.

2 Cassirer, An Essay on Man, New Haven and London, Yale University Press, Twenty-First Printing, 1970, s. 20.

indirgedikleri mesleğin hastalığına yakalanmalarına neden olmaktadır.

Holistik bilim anlayışının sakıncaları ise, günümüzdeki uzmanlık alanlarının bu denli daralıp, 'bilme'nin artık bölmek'le özdeşleştirilecek denli ayrıntıların yakalandığı bir dönemde bir şeyi tüm yönleriyle, hatta her şeyi tüm yönleriyle bilmeye çalışmanın imkânsız olduğu gerçeğine sırt çevirmektir. Bu durumda yapılabilecek en makul şey; olgucu-atomcu bilim ürünleri ve verilerinin dikkate alınarak bütüncül bir varlık ve evren tasarımının gerçekleştirilmesi olacaktır. Çünkü her alanda, çalışma yapan iştihak ve gayretin aynı bilgi ruhu olduğu gerçeğini ve evrenin birbirinden ayrı ve kopuk parçalar bütünü olmadığını, bunca farklılığa rağmen genel bir bütünlük arzettiği gerçeğini kavramak gerekir. Hans Reichenbach'ın da belirttiği gibi "Bu gayretlerimizin ilerisinde, bugünün bilgisinin umumi bir tasvirini yapmak, münferit parçaların rengârenk çokluğu içerisinde saklı bulunan birliği göstermek gayesi bulunmaktadır."¹

6.2.Moderniteye

Yüklenen Salt Olumlu Anlam Gözden Geçirilmelidir.

Post-modern sorgulama ve irdelemelerin sonucunda klasik anlamda modernleşme ve çağdaşlaşma kavramlarının anlam içeriklerinin değişen ve gelişen dünya koşulları için reel karşılıklar bulamayabileceği, işlevlerinin tavsayacağı, 'modernite'nin tek çare olmak konumundan uzaklaşacağı hatta insanlığın sorunlarını çözmekte zorlanacağı sinyallerini vermeye başladığı görülmektedir. Eğer bu anlayış dünyada son on yıllarda görülen hızlı değişim ve gelişmelere göre olgusal düzlemde makul biçimde gözden geçirilemez ise insanlığın gelecekte büyük sorunlarla karşılaşması kaçınılmaz olabilir. Olgucu-maddecî bilimci'liğin iddialarının -Ernest Renan'ın söylemiyle "Bilim bir dindir; bundan sonra âmentüleri, yalnız bilim yazacaktır. İnsanın, yaratılışı icabı çözümlerini ancak ve ancak istediği ebedî meseleleri yalnız bilim çözebilir."² diye formüle edilen 'din insanların gönlünden silindi, Tanrı öldü, insanlık için biricik kurtuluş yolu 'bilimcilik'tir, her türlü metafizik reddedilmelidir, -uçarılığı ile artık insan türü oyalanamaz.

Sonuç

Kültür, irfan, bilgi ve hikmet bir bütündür. Zihnimizin ve gönlümüzün yapı taşları olan her tür bilim -fen ve sosyal- felsefe, din, sanat, insanlık evreninin ürünleridir. Bu bağlamda Ernst Cassirer'in de değindiği gibi bunlardan birinin küçüm-

1 Hans Reichenbach, "Descartes ve Rasyonalizm", Üniversite Konferansları (1935-1936), İ.Ü.Y., Ülkü Basımevi, İst., 1937, s. 35

2 Ernst Renan, Bilimin Geleceği, 1. Cilt, Terc. Ziya İhsan, Maarif Vekaleti, Ank., 1965, s. 134.

senmesi, göz ardı edilmesi demek, insanın kendi organlarından birini kesmesi demektir. Toplumsal gerçeklik, çok ögeli, çatışkan, fakat birbirleriyle irtibatlı organik bir bütünlüğü ifade eder. Bu nedenle, -insanlığı düşünce kısırlığına düşüren- toplumsal gerçekliği, yalnızca bireye, devlete, ulusa, dinsel ya da seküler ideolojilere indirgeme toyluğundan uzaklaşılmalı, tek ögeli monist açıklamalarda direktmemelidir. Toplum gibi, toplumsal olgular ve olaylar da tek boyutlu olmayıp kırılğan nedenli ve çok denklemlidir. Tıpkı doğal gerçeklik gibi toplumsal gerçekliğin de kendi yasa ve ilkelere vardır. Bunların gereklerine riayet edilmediğinde bir bedel ödenmesi kaçınılmaz olmaktadır.

Kaynakça

1. Alfred Weber, Felsefe Tarihi, Çev. H. Vehbi Eralp, Remzi Kitabevi, Yükselen Matbaası, İst., 1964, s. 306-307.
2. Aristoteles, Metafizik, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal yayınlar, İst., 2010.
3. Eduard Zeller, Grek Felsefesi Tarihi, SAY Yayınları, İst., 2000.
4. Emile Brehier, Felsefe Tarihi, I. Cilt, Çev., Miraç Katırcıoğlu, MEB., İst., 1969,
5. Ernst Cassirer, An Essay on Man, New Haven and London, Yale University Pres, Twenty-First Printing, 1970.
6. Ernst Renan, Bilimin Geleceği, 1. Cilt, Terc. Ziya İhsan, Maarif Vekaleti, Ank., 1965.
7. Freund Julien, Beşeri Bilim Teorileri, AKD'TK, Yay. TTK Basımevi, Ank., 1991.
8. Heinz Heimsoeth, Kant Felsefesi, Çev., Takiyettin Mengüçoğlu, İÜEFY, İst., Matbaası, İst., 1967.
9. H. Ziya Ülken, Varlık ve Oluş, A.Ü.İ.F.Y., A.Ü. Basımevi. Ank., 1968, s. 493-494
10. İbrahim Hakkı Aydın, *Bir Felsefi Metafor "Yolda Olmak"*, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, VI (2006), sayı: 4.
11. Karl Jaspers, *Felsefe Nedir*, Türkçesi İ. Zeki Eyüboğlu, II. Baskı, İstanbul, 1995.
12. Karl Jaspers, *Felsefeye Giriş*, çev. Mehmet Akalın, II. Baskı, İstanbul 1981.
13. Mübahat Küyel, *Türkiyede Felsefe Eylemi*, A.Ü. Rektörlüğü Yayınları, NO: A. Ü. Basımevi, 1976.
14. Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ayyıldız Matbaası, Ank., 1970.
15. Rıza Tevfik, *Felsefe Dersleri*, Yeni Harflerle Yayımlayan, E. Semih Yalçın, İstanbul, 2003, Berikan Yayınevi, 1330.
16. Zimmerman, *Dictionary of Classical Mythology*, BANTAM BOOKS, Arizona State University, 1964.

AHLAK-ZİHNİYET İLİŞKİSİ

Musa Kazım ARICAN¹

'Bir insanı ahlâken eğitmeden, sadece zihnen eğitmek, topluma bir bela kazandırmak demektir'. Theodore Roosevelt.

Giriş

I. Kavramsal Çerçeve

Zihniyet veya mentalite acaba nedir? Doğu'luluk ya da Batı'lılık bir zihniyet midir? Müslümanlık ve Hıristiyanlık ya da köylülük ve kentlilik de bir zihniyet midir? Veya zihniyetin ekonomiyle, üretimle, çalışkanlıkla, disiplinli olmakla ya da dinle ve ahlakla bir ilişkisi var mıdır?

Konuyu irdelemeye geçmeden önce kavram çözümlemesi yapmanın gereği kaçınılmazdır. Zira kavram çözümlemesi felsefenin bir tür yöntemidir. Aynı zamanda kavram çözümlemesi birçok şeyi daha önceden açıklığa kavuşturacaktır. Bu bağlamda iki kavramın kısa çözümlemesini yapmaya çalışacağız: Ahlak ve zihniyet.

Öncelikli olarak zihniyet kavramının çözümlemesiyle işe koyulalım. Zihniyet, toplumsal bir grubun örtük referans sistemidir. Kendi içinde bir dünya görüşüdür. Nesnelere karşısındaki tutum ve tavırları ifade eder. *Bu nedenle zihniyet, bir grup insanın ortak zihinsel ve ruhsal referansıdır.*

Ortak tutum, tavır ve davranışları anlamak için zihniyeti anlamak gereklidir. Zihniyetin kaynağı toplumsal da olabilir dinî de olabilir. Referans alınan konuya göre zihniyet değişiklik göstermektedir. Nesnelere algılarken kanaat sahibi oluruz.

1 Doç. Dr. Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

Örtük bir referansla oluşan kanaatler zaman içerisinde zihniyeti oluşturmaktadır. Aynı zamanda zihniyetin önyargılarla da alakası söz konusudur. Ancak zihniyeti asıl oluşturan husus eğitimidir. Aile ve çevre zihniyeti oluşturan bu eğitimin içindedir. Zihniyetin oluşumunda sadece tek bir unsur etkili değildir. Kültürdeki tutumlar, referanslar ve alışkanlık bu etkilerdendir. Dolayısıyla kişilerin içinde yaşadıkları çevrenin ve değer yargılarının etkisiyle zihniyetleri oluşur. Sahip olunan inanç ve kültür zeminine göre militarist, özgürlükçü, optimist/iyimser, pesimist/kötümser, fatalist/kadercı, miskin/mütevekkil zihniyetler oluşabilmektedir.

Zihniyet, bir tür ortak eylem mantığı, sadece dış etkenlerle belirlenmeyip, iç ya da örtük etkenlerle de belirlenmektedir. Bu nedenle zihniyet, varoluşsal bir tutumdur. Ancak ne var ki zihniyet değişimi için din, ekonomi ve diğer toplumsal değişikliklerin olması zorunludur.

Zihniyet değişiminin evreleri söz konusudur. İnançların ve tutumların sorgulanması evresi olan ilk evreye çözümlenme evresi denilmektedir. Bu evrede değer sistemi sorgulanır. Sorgulama evresinden sonra kültürel bunalım evresi gelmektedir. Bu, aynı zamanda estetik bunalımdır. Sadece davranışlar değil, bununla beraber zevkler de değişmektedir. Toplumda yeni normlar eşliğinde arayış söz konusudur. Bunun hemen ardından yeni bir inanın oluşum evresi başlamaktadır. Bu evre, yeni değerlerin sistemleşmesi veya donması evresidir.

Görülmektedir ki zihniyet bir tutumdur. Tutum ise bir vaziyet alıştır ve bir zihniyetin ifadesidir. Zihniyet, insan zihninin içinde hareket ettiği ortamdır. Bu nedenle ilkel toplumlarda yaşayan insanın zihin yapısı ile medeni toplumda yaşayan insanın zihin yapısı farklıdır. Bu farklılık bir mantık farkı değil, zihniyet farkıdır. Böylece insanın iki ayrı zihniyeti bulunduğu anlaşılmaktadır.

Şu halde zihniyet, insan zihninin bir hali, bir tavrıdır. Bu hal ferdin ve sosyal bir grubun düşüncesini sevk ve idare eder.

Şimdi de ahlak kavramının kısa bir çözümlemesi üzerinde durmaya çalışalım. Ahlak hakkında çok geniş malumatlar bulunduğu için mümkün mertebe öz bilgilerle yetinmeye çalışacağız.

Arapça din, tabiat, huy ve karakter gibi manalara gelen hulk ya da huluk kelimesinin çoğulu olan ve Türkçe'de tekil bir kelime olarak kullanılan ahlak, kelime anlamı ile huy, karakter, hal ve hareket tarzı manalarına gelmektedir.

Ahlak kelimesinin açıklamasını Gazali şöyle yapmaktadır: 'Ahlak nefiste yerleşmiş bulunan bir yetidir (melekedir) ki, ondan fikri bir zorlamaya lüzum kalmaksızın filler kolayca ortaya çıkar'. Bu tanım yanında ahlakın 'fertlerin iradi hareket-

leriyle ilgilenen bir alan' olduğunu ifade eden tanımlar da söz konusudur.

Çok fazla uzatmadan ahlaka ilişkin özet bir değerlendirmeyi şu şekilde ifade edebiliriz: 'Kelime anlamı ile huy, hal ve hareket tarzı gibi manalara gelen ahlak, insanda yerleşmiş bulunan bir karakter yapısına işaret etmekte ve fertlerin iradi hareketleriyle ilgilenen bir alan olmaktadır. Zamana, toplum ve kültürlere göre değişiklik gösteren davranış yöntemlerine karşılık ahlak, zorunlu ve değişmeyen davranış kurallarına işaret etmektedir'.

Zihniyet ve ahlak birbiriyle sıkı bir ilişki içinde olan iki kavramdır. Zira ahlaki tutum ve tavır, zihniyetin bir davranış biçimidir. Zihniyet bir takım davranışların kaynağı olduğu için ve aynı zamanda eyleme dönüşmüş olarak kendisini ifade ettiği için ahlakla yakın bir ilgisi vardır.

Abstract

THE RELATIONSHIP BETWEEN MORALITY-MENTALITY

People's moral values, has a fundamental role to the rise of civilizations and the rise. However, on the basis of moral values, is there a mentality? In other words, under the terms of existence, being considered a moral man, a moral attitude, in any way, is it related to mentality?

On the other hand, in every period of humanity, to be different in character, in our age, it is a fact that can not be ignored that has the moral chaos. In this context, what are the ethical issues of our age and what are the source of moral problems? What is the cause of moral problems of the people in every age? Is there a problem on the basis of the mindset of these problems?

II. Kapsam

Bu çalışma bağlamında zihniyetin ahlakla ilişkisinin nasıl bir ilişki olduğunu irdelemeye çalışacağız. Özellikle konuyu ahlak bağlamında ve ahlak merkezinden ele almaya çalışacağız.

İnsanların sahip olduğu ahlakî değerlerin, medeniyetlerin doğuşu ve yükselişinde çok temel bir rol oynadığı yadsınamaz bir hakikat olsa gerektir. Ancak ahlakî değerlerin temelinde bir zihniyet söz konusu mudur? Diğer bir ifadeyle, varoluş şartları gereği ahlakî bir varlık kabul edilen insanın ahlakî tutumu, herhangi bir şekilde zihniyetle ilintili midir?

Öte yandan insanlığın her döneminde, farklı yapıda olduğu üzere, çağımızda

da, ahlakî bir kaos yaşandığı göz ardı edilemeyecek bir vakıadır. Bu çerçevede acaba bu çağın ahlakî sorunları ve ahlakî sorunların oluşum nedenleri nelerdir? İnsanlığın, her dönemde ahlakî sorunlarla boğuşmasının nedeni nedir? Acaba bu sorunların temelinde bir zihniyet problemi söz konusu mudur?

Bu yazıyla, bir medeniyet inşası ideali ve ödevi olan günümüz insanının, bu sorunun üstesinden gelebilmesi için, öncelikle ahlakî değerlerini sağlıklı bir şekilde, toplumunun her bir bireyine içselleştirmesinin gereği tartışılacaktır. Ancak bu noktada, söz konusu ahlakî değerlerin inşası ve günümüz dünyasının ahlak sorunları bağlamında, sahip olunan zihniyetin mi bir ahlakî tutum doğurduğu, yoksa ahlakî tutum ve davranışın mı bir zihniyet oluşturduğu sorgulanacaktır.

III. Problem

Modernleşme kervanına katılan birçok birey, değerlerini, inancını, köyünü ve yaşamını çevreleyen olgulardan ayrılmakta, böylelikle inancından, değerlerinden ve kültüründen kaynaklanan geleneksel kimliğini kaybetmekte ve nevezuhur bir zihniyete sahip olmaktadır.

Bu bağlamda, özellikle Müslüman toplumların sosyal yapıları dikkate alındığında ciddi ahlaki sorunların had safhada olduğu gözlenmektedir. Rüşvet, hırsızlık, yalan, adam öldürme, zulüm, baskı, hakkaniyetsizlik, adaletsizlik, adam kayırma, tecavüz gibi belki de bir kısmını saymadığımız birçok ahlaki sorun, Müslüman toplumların yakasına yapışmış gözükmektedir. Söz konusu ahlaki sorunların bazıları, Müslüman olmayan toplumlardan daha fazla düzeyde dikkati çekmektedir.

Burada sorun teşkil eden husus, ahlaki anlayışının temelini dinden yani İslam'dan alan bir toplumun, inancının aynı zamanda ahlaklılığı içeriyor olmasıyla birlikte, bu düzeyde ahlak sorunlarıyla boğuşuyor olmasıdır. Ciddi bir 'inanç ahlakı veya iman ahlakı' problemi gözlenmektedir. Yani gönülden inanan kişinin, aynı zamanda ciddi ahlaki zafiyetler göstermesi önemli bir paradoks teşkil etmektedir. Söz gelişi camide aynı safta namaz kılan satıcı ve alıcının bir ticari ahlak sorunu yaşaması, sorgulanması gereken bir durumdur. Aynı safta namaz kıldığı bir satıcı tarafından terazide eksik tartılan mal almakla veya çürük domateslerle aldatılan bir alıcının konumu, ahlak ve zihniyet ilişkisinde sorunsal bir durumun olduğunu göstermektedir.

O halde, ahlakın aynı zamanda zihniyetle bir ilişkisi olduğu anlaşılmaktadır. Yani ahlaktaki söz konusu olan zafiyetlerin temelinde bir zihniyet durumu olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu yazı çerçevesinde ahlak ve zihniyet ilişkisi irdelenmeye çalışılacaktır. Ancak daha öncesinde, güncel ahlak problemleri ele alınmaya çalışılacaktır.

Güncel Ahlakî Sorunlar Bağlamında Zihniyetimiz

Günümüzde, artık feragat, yardımseverlik, fazilet ve iyi niyet gibi duyguların 'aptallık sayıldığı' bir ahlak zihniyeti ile karşı karşıya olduğumuz muhakkaktır. Böylesi bir zihniyetin oluşumu da, günümüz insanının ruh ve madde dengesinde, tercihini, büyük oranda maddi olandan yana kullanmasından kaynaklanmaktadır.

Bilindiği üzere insan, ruh ve maddeden oluşmuştur. İnsanın hem birey olarak hem de fertlerden oluşan toplum olarak, sağlıklı gelişebilmesi ve mutlu olabilmesi, ruhî ve maddî ihtiyaçları arasında bir denge kurmasına bağlıdır. Söz konusu maddî ve manevî denge kurulamadığı zaman hem ferdi hem de toplumsal planda ciddi sarsıntılar başlamakta ve ahlakî düzen bozulmaktadır. Bu dengenin maddî ya da manevî dengeden biri lehine bozulması benzer ahlakî sorunları doğurmaktadır.*

Ruhî ve maddî dengelerden, ruhî dengeyi, din, ilim, felsefe ve sanat gibi manevî değerler karşılamaktadır. İnsan, eğer, ruhunu bunlarla yeteri kadar doyuramazsa, her türlü kötülüğün pençesine düşebilecek konumda olur. Dolayısıyla insandaki ruh-madde dengesi, madde lehine bozulduğunda, 'manevî bir sefaletin' içine düşmekte ve onda ahlakî sarsıntılar baş göstermekte, feragat ve fedakârlık duygularını kaybetmektedir. Madde-ruh dengesi de her zaman peygamber, veli, pir, feylesof ve mefkûre sahiplerinin gayretleriyle kurulmuştur. Oysa günümüzde bireylerin ve toplumların ahlakî zihniyetini inşa etmede, artık sözü edilen fertlerin ne kadar rolünün bulunduğu tartışılabilir bir husus olsa gerektir.

İnsanda bir muvazene halinde olması gereken ruh-madde ilişkisi tamamen ruhun lehine ya da maddenin aleyhine bozulduğu durumlarda ise, uyuşuk, pısrık, miskin ve fosilleşmiş bir yapının ortaya çıkması çok olağandır. Şu halde, sağlıklı bir ahlakî zihniyet için, uyumlu bir ruh-madde dengesi kaçınılmazdır.

Öte yandan günümüz insanının 'güzel ya da mutlu hayat' tanımı, genellikle içinde mal, mülk, makam, mevki gibi maddi imkânları barındırırken, erdem, ahlakî düzen ve ruhi refah olgularını içermemektedir. Öyle gözükmektedir ki günümüzün rağbet gören zihniyeti, tüketim kaynaklı değerlerin hâkim olduğu ve kişisel tatmini ön planda tutan anlayıştır.

Hele hele İslam ahlak kurallarının egemen olduğu gerçek anlamdaki dindar bir toplumda, bireyler sahip oldukları siyasi veya ekonomik güçle değil, tamamıyla 'insani' erdemler ve değerlerle kabul görmelidir. Ancak günümüz popüler kültürü, Müslüman toplumlarda da insanın ruhsal/manevi boyutuna zarar veren bir tür materyalist hedonizmi yaygınlaştırmakta ve böylece İslam'ı kınayıcı politik argümanlar

geliştirmektedir. Zira bugünün modern Batı sekülerizmi, insanlığa 'güzel hayat' algısı altında, manevi ve ahlaki değerlerden yoksun, materyalist bir hedonizm, sadece kendi duygularını tatmin eden egoizm ve Batının seküler liberalizm kültür ve zihniyetini empoze etmektedir. Böylece kendi maneviyatından ve kültüründen yoksun seküler zihniyetler gelişmektedir. Bu bağlamda yaygın Batı ahlak zihniyetinin temel özelliğinin bireycilik, hükmetme arzusu, tüketim çılgınlığı, bedeli ne olursa olsun maddi şeylere sahip olma ve istif etme için duyulan müthiş istek, olduğu belirtilebilir. Oysa geleneksel İslam ahlak zihniyetinin de tam tersine sabır, telaşa kapılmamak ve denge olduğu ifade edilebilir.

Kanaatimiz odur ki, Müslüman toplumlar, tarihte dahi, bugün Batı medyasının tehdit ettiği kadar tehdit edilmemiştir. Bu tehdit ahlak zihniyetini hedef almaktadır. Söz konusu Batı ahlak zihniyeti, tüketim kültürü ve negatif özgürlük ile desteklenmektedir. Bu zihniyet, kitle iletişim araçlarıyla özellikle de televizyonla yaygınlaştırılmaktadır. Televizyonla üstün ve soylu insani değerlerin aktarılması yerine, insanın en aşağılık şehvi arzularını tatmin edici marazlar aktarılmaktadır. Kötü programcılık takdir edilir olmuş, böylece çürümüş, ahlak dışı ve yıkıcı değerleri yaygınlaştıran etkinlikler başarı olarak sunulmuştur. Artık, tarih boyunca makul tüm toplumlarca ve bütün inançlar tarafından yıkıcı ve bölücü olarak kabul edilen, tamahkârlık, sefahat, şiddet, şatafat, şamata, şehvet düşkünlüğü, sınırsız ölçüde kendi zevkine düşkünlük ve ahlaki sınırların bulunmaması gibi negatif değerler, günümüz masum zihniyetlerinin ve çocuklarının önüne konulan göz alıcı yiyecekler olmuştur. Hatta postmodern anlayışın saygısızlığı ve kargaşası içinde, insani değerlerin en yücesi olan haysiyet sahibi olmaya da neredeyse izin yoktur.

Bir diğer önemli husus ise, insan örgütlenmesinin en temel birimi olan aile de, dünya çapında muzaffer olmasına rağmen Batı uygarlığında tehdit ve tehlike altındadır. Denebilir ki, Müslümanların çağdaş Batı kültürüyle aralarındaki en önemli kavgalardan biri, Batı ailesinin çözülmesidir. Zira ailenin, bireylerin ahlaki oluşumları ya da ahlak zihniyeti üzerindeki yetkin işlevi, adeta, evlerin medya tarafından menfi işgali ve saldırısıyla ciddi anlamda erozyona uğramaktadır.

Antre parantez ifade etmek gerekirse, söz konusu güçlü medya saldırısı Müslümanlar için çok daha şiddetlidir. Her alandaki baştan çıkarıcı reklamlar, göz kamaştıran yıldızlar ahlaklı zihniyete sahip Müslüman'ın sadeliğini de bozmaktadır. Televizyonlarda sürekli, sevişen çiftler, müthiş acı çeken insanlar, parçalanmış kollar, bacaklar ve bağırsaklar, her tarafa yayılmış insanlar gösterilmektedir. Pop şarkılarına eşlik eden video klipler, saçma görüntülerle dolu müzik parçaları ekranların vazgeçilmezidir. Söz konusu davetsiz işgal, insanlığın son iki kuşağının sınırsız saldırılara maruz kalmasıyla birlikte, Batı'nın da otorite kurumlarının da sarsılmasına yol aç-

mıştır. Böylece tüm uygarlık potasındaki en kutsal ve yüce manevi denge ve otorite olan aile de çürümektedir. Bilhassa, İslam aile idealinin, birlik, bütünlük ve istikrar anlayışı, Batı'nın tüketim kültürü, rastgele cinsel ilişki kurma, uyuşturucu ve yüksek beklentiler şeklindeki zihniyeti dolayısıyla evliliklerin yarı yarıya ayrılıkla sonuçlanmasına neden olmaktadır.

Diğer taraftan medyanın menfi propagandasından evdeki baba, sokaktaki çocuk, okuldaki öğretmen, sosyal yaşamda politikacı, alay konusu edilmek suretiyle etkilenmektedir. Bilhassa göz önündeki yöneticiler, idareciler, iktidardaki insanlar sürekli yıpratılması gereken kişiler gibi düşünülmektedir. Böylece sosyal yaşamdaki siyasi yolsuzluk hikâyeleri, toplumdaki ensest ilişki, okullardaki şeytani suistimal ve benzeri haberler, otoriteye duyulan azıcık saygıyı götürmekte ve değerleri itibarsızlaştırmaktadır.

Bu noktada Müslümanlar kendilerini savunma kapasitesinden de yoksun görünmektedirler. Daha da vahimi, Müslümanlar saldırının doğasını ve hedefini bile anlayabilmekten acize benziyorlar. Belki de sadece bu durum dolayısıyla Müslümanlar, acınacak duruma düşüyor, düşmanları olan dev kapıdayken, adeta kendi aralarında tartışan pigmelere benzer tablo oluşturmaktadırlar. Esefle belirtmek gerekir ki tehlikenin bu kadar büyük olduğunun farkında olanlar da sade ya da sıradan Müslümanlardır. Sade/sıradan Müslümanlar, tehdidin, savaşın muhtemel boyutunu, karşı güçlerin ne kadar kuvvetli olduğunun daha fazla bilincindedir.

Üstelik İslam'ın asla rıza göstermediği alkolün ve uyuşturucunun yol açtığı zararlar, şimdilerde Batı'da yeniden kabul edilmektedir. Yine Batı'daki çoğu insan, boşanmayı, ana baba otoritesine meydan okunmasını, yaşlıların yalnız bırakılmasını, iş ve işle ilgili meseleler yüzünden evin konum değiştirmesini yeniden değerlendirilmektedir.

Diğer yandan ise, iyiliği, temizliği, hoşgörüyü, öğrenmeyi ve ahlakiliği savunan bir din olan İslam'ın müntesiplerinin, bu kadar ahlak sorunu yaşıyor olmasını da anlamak kolay gözükmemektedir. Yine İslam'da kadının gücü, Çin'de Konfüçyüs'ün, antik Yunanistan'da Aristoteles'in ya da Hindu ve Hıristiyan uygarlıklarının sunduklarından çok daha üstün olmasına rağmen, medya tarafından hala, Müslüman kadınlar, kendilerini tamamen efendilerinin ihtiyaçlarına adanmış, karanlık evlere kapatılmış, ruhları ölmüş nesnelere olarak gösterilmeye çalışılmaktadır. Esasen bu algının kısmen, antik Yunan'dan esinlenen Batı toplumundaki kadın düşmanı düşünce fakirliğinden kaynaklandığı da unutulmamalıdır. Ne var ki kadınların kötü durumda oldukları, hiçbir sosyal haklarının olmadığı bazı bölgelerde ve toplumlarda ise, bu durum İslam'la değil, Müslüman erkek egemenliğiyle ve yerel/kültürel zihniyetle alakalıdır. Oysa gerçekte Müslüman kadınlar, ev içi kararlardan sosyal birçok

meselelerde merkezi bir konuma sahiptirler.

Bir başka mühim konu da, sosyal ahlak konusunda Müslümanların kendilerinden kaynaklanan hatalar meselesidir. Tüm günahı harici nedenlere atfetmemek gerekir. Söz gelişi Müslüman toplumlarda yoksulların gıda ve giyim ihtiyaçlarının yeteri kadar karşılanmasının ihmal edildiği ortadadır. Bu bağlamda İslam kardeşliğinin siyasi, mezhepsel, kabileci, bölgesel ve etnik anlayışlara kurban verildiği görülmektedir. Esasen bazı Müslüman toplumlarda petrol gelirlerinden kaynaklanan eşî görülmedik zenginlik söz konusu olmakla birlikte, aynı düzeyde eşî görülmedik bir biçimde israflar yaşanmaktadır. Hatta sağlık, eğitim, temizlik, zengin-fakir arasındaki uçurumun kapatılması için harcanabilecek paralar, Londra'da telekızlara, Güney Fransa'da kumarhanelere, ABD'de büyük çiftliklere ve İsviçre'de dağ köşklerine heba edilmektedir. İslam ülkelerinin bazılarındaki petrol geliri, kendi ailelerine ya da kabilelerine özel bir gelecek sağlama peşindeki Müslüman zenginlerin ve yöneticilerin küstahlıklarına da neden olmaktadır. Bu durum, inançla-ahlakın uyuşmadığı ciddi bir krizdir. İslam inancının zorunlu olarak ahlakiliği ve ahlaki bir zihniyeti icbar ettiği bir gerçek karşısında, söz konusu tablo, Müslümanları hicvetmek isteyen Batılı ya da muhalif taşlamacılar için meşru bir zemin oluşturmakta ve insanlığın yüz akı bir medeniyet karikatürize edilmeye çalışılmaktadır. Bu durumdan, sade ve sıradan Müslümanların da şikâyet etmeleri için son derece haklı nedenleri de doğmaktadır.

Keza, izole ve ben merkezci Müslümanlar, inançlarını saldırgan bir biçimde ifade etmekle bir zafer duygusu yaşarlar ve tutkulu inancın sadece kendilerine has olduğunu hayal ederler. Şiddet, kör nefret belki de eşitsizlikten ve adaletsizlikten beslenmektedir. Ama İslam'ın ruhunun daima ılımlılıktan ve makul davranmaktan yana olduğu dikkatten uzak tutulmamalıdır. Yine Müslümanların inanç-ahlak ilişkisi bağlamında, inançlarının ahlaki değerini ve uygulamalarını yeniden sorgulamaları gerekir. Keza, bir Müslüman'ın, dini/imani zihniyetimi, ahlaki yaşamıma nasıl uyguladım sorusunu kendisine her daim sorması gerekir. Şayet bu soruyu sormuyorsa bir Müslüman, bir zihniyet ya da şuur ve bilinç krizi yaşıyor demektir.

Ahlak-Zihniyet İlişkisi

Ahlak, insanın özünü oluşturan en temel değerlerdendir. Ahlak aynı zamanda, manevî kalkınmanın da esasını teşkil etmektedir. Ancak insana bu ahlakiliği kazandıracak zihniyet nereden ve nasıl gelecektir?

Ahlak-zihniyet ilişkisinde, 'yapmam gerektiğini düşündüğüm şeyi yapmanın gerekçesi nedir?' sorusuna cevap verilebiliyorsa, sağlıklı bir ilişkiden söz edilebilir. Yani ahlaki davranışı ortaya koyan zihniyetin dayanağı/kaynağı önem

arzettmektedir. Hangi saikle, yani inançtan dolayı mı, değerden dolayı mı, pragmatik kaygıdan dolayı mı ahlaki tutum ve davranışın gerçekleştirildiği, sahip olunan zihniyeti ifade etmektedir. Dolayısıyla ahlaki tutum ve davranış bağlamında zihniyet, 'ahlaki bir eylemi yapmam gerektiğini düşünmem, onu yapma kastım olduğundan, eylemi gerçekleştiriş nedenim basitçe, eğer mümkünse, onu yapmayı kast ediyordum'*. Bir başka ifadeyle zihniyet, 'bir insan, bir işi yapması gerektiğini iddia ettiği zaman, onun bu iddiayı, var gücüyle ve ayrıntılarıyla gerçekleştirmeye karar verdiğini deklare etmek için kullanıyor olması' anlamına gelmektedir.*

Her şeyden önce, herkesin malumudur ki, çağımız ekonomi çağıdır. Her bireyin önceliği iktisattır. Kişisel ya da kurumsal olarak herkes kazanmak, kar etmek, zarar etmemek istiyor. Bireysel hayat felsefeleri ve zihniyetler, kazanmak, daha fazla gelir elde etmek, böylece daha müreffeh, daha huzurlu olmak istemektedir. Daha da ileri gidildiğinde, haz üzerine inşa edilmiş bir huzur ve refah düşüncesi egemendir. İnsanlık daha fazla dünyalık elde etmekle, daha fazla haz elde edeceğini, bu sayede de daha müreffeh ve huzurlu olacağını düşünmektedir. Bir anlamda, farkında olmadan 'haz ahlaki' etkili olmaktadır.

Bu bağlamda, haz ahlakının temel gayesi mutlak manada mutluluk olarak algılanır. Mutluluğu elde etmek için her yola başvurulmakta ve bu arzuları tatmin ederek elde edilmeye çalışılmaktadır. Bir arzunun tatmin edildiği her seferde, herkesin bildiği hoş bir tatmin duygusu yaşanır. Arzu psikolojisine göre, bu tatmin hissi bir süre sonra kaybolur ve akabinde hemen yeni arzular duyulmaya başlanır. Bu yeni arzular karşılanınca geçici bir tatmin hissi olur, ancak bunu hemen yeni boşluk ve arzu hisleri takip eder. Sonuç, geçici tatmin, intibak ve yeni arzuların birbirini takip ettiği sonu gelmeyen bir arzu döngüsüdür. Bu döngü son noktada kişiyi, patolojik/nevrötik davranışa, sürekli hissedilen bir boşluk duygusuna, değersizlik ve ümitsizlik hislerine sürükler. İşte böylesi bir ahlaki varoluş, zihniyet-ahlak ilişkisizliğinin en derin krizini resmetmektedir.

Dostoyevski, yukarıda dile getirilen ahlak bağlamındaki zihniyet krizine dair düşüncesini şöyle dile getirmektedir: Zevk hisleri peşinde koşmaktan başka daha yüksek amacı olmayan yaşamın kendini hezimete mahkûm etmesidir. Ona göre, bir insan, kendisi için oluşturduğu sayısız arzuları tatmin alışkanlığının kölesi bir durumdaysa, bu insan alışkanlıklarından nasıl silkinip kurtulabilir?

Öte yandan, tabi olarak insanlığın hayatını idame ettirmesi için ticaret, iktisat ve ekonomi kaçınılmazdır. Ancak iktisadi gelişmenin de muharrik gücünün temelinde ahlak bulunmalıdır. İktisadi ve ticari sistemler, insan tabiatına, onun varoluş şartlarına uygun olmalı, hürriyeti ve ferdi teşebbüsü esas alarak başarılı olmalıdırlar.

Esasen ekonomik ve iktisadi geri kalmışlık, aynı zamanda bir ahlak meselesidir. Zira geri kalmışlık, tembellik, hürriyetin gaspı ve miskinlik üzerine kurulu olan bir ahlaki zihniyetin eseridir. Dolayısıyla ahlaki zihniyet insanların, geri kalmışlığını ya da müreffeh olmasını belirlemektedir.

Ahlak-zihniyet bölünmüşlüğü, iç ve dış benlerin bölünmesine de sebebiyet vermektedir. Bu bölünmüşlük bireylerin doğalarının bozulmasına da yol açmaktadır. Böylece pek çok anlamsız, aptalca arzular, alışkanlıklar ve saçma kuruntular boy gösterir. Bu tür kimseler, sırf karşılıklı haset, lüks hayat ve gereksiz gösteriş için yaşarlar. Dolayısıyla ahlak-zihniyet ya da iç ve dış ben bölünmüşlüğü, hayatın nihai gayesinin, her arzuyu tatmin ederek kendini iyi hissetmek, insan ruhundaki boşluğu doldurmak için alış veriş yapmak, süslü oyuncaklara sahip olmak, evlerini yeniden döşemek ve yenilemek, güzel görünmek, uyuşturucu ve alkol kullanmak ve sürekli tüketmek gibi tutum ve davranışlar olduğu sonucuna götürmektedir. Kısacası ahlak-zihniyet kopukluğu, kişinin kendi benine yabancılaşmasını da meydana getirmektedir.

Bu konuyu 17. Yüzyılın önemli düşünlerinden birisi olan Spinoza *Zihnin Islahı Üzerine* adlı eserinde şöyle ele alır: *'Sosyal hayatın bütün olağan koşullarının beyhude ve faydasız olduğunu tecrübenin bana öğretmesinden, onlardaki kendisinden korktuğum şeylerin hiç birisinin zihnin onlardan etkilenmesi hariç, bizat iyi ya da kötü bir şeyi içermediğini gördükten sonra sonuçta kendisini ifade etme gücü olan, diğerlerini değil de sadece zihni etkileyen gerçek bir iyinin bulunup bulunmadığını, aslında, keşfedilmesi ve elde edilmesinin bizi sürekli yüce ve bitmeyen bir mutluluk imkânı sağlayabilecek bir şeyin bulunup bulunmadığını araştırmaya karar verdim... Şöhret ve zenginlik yoluyla elde edilen şeyleri görüyorum; ama eğer en ciddi bir şekilde, farklı ve yeni bir şey araştırmaya koyulmuşsam, o zaman muhakkak şöhret ve zenginlik gibi şeylere yönelmeyi bırakmalıyım. Anladım ki, eğer hakiki mutluluk tesadüfen bu saydığımız şeylerde bulunursa, onu kesinlikle yitirmeliyim; öte yandan, eğer mutluluk tesadüfen bunlarda bulunan bir şey değilse ve ben bütün dikkatimi bu şeylere verirsem, yine bunda başarısız olmalıyım... Çünkü hayatın sıradan koşullarında insanların (davranışlarının da gösterdiği gibi) kabul ettikleri en yüksek iyi üç başlık altında sınıflandırılabilir –zenginlik, şöhret ve duyuşal hazlar; zihin bu üç şeyle o derece meşguldür ki, onun farklı bir iyiyi düşünecek çok az gücü vardır. Zihin, en yüksek iyiyi gerçekten elde etmiş gibi, duyuşal hazlarla, durgun olduğunda bile o derece büyülenmiştir ki, başka bir objeyi hemen hemen hiç düşünemez hiç düşünemez hale gelmiştir; böyle bir haz, elde edildiğinde onu aşırı bir melankoli izler; bu durumda da zihin, büyülenmese de rahatsız olur ve donuklaşır.*

İtibar ve zenginlik peşinde koşmak da, özellikle bu tür objeler sadece kendileri için talep edildiği ve en yüksek iyiyi oluşturan şeyler olarak düşünüldükleri zaman, çok cez-

*bedicidir. Özellikle şöhret söz konusu olduğunda zihin bununla daha fazla meşgul olur, çünkü şöhret daima, amaç olan bir iyi ve bütün eylemlerin kendine yöneldiği nihai bir hedef olarak düşünülür. Dahası, zenginlik ve şöhretin elde edilmesini, duyuşal hazlarla ilgili durumda olduğu gibi, pişmanlık izlemez; tersine, onları ne kadar fazla elde edersek aldığımız keyif o derece büyük olur ve dolayısıyla, her ikisini daha fazla elde etmek için daha fazla istekleniriz; öte yandan, eğer ümitlerimiz boşa çıkarsa o zaman en derin üzüntülere kapılırız.**

Ne var ki, diğer taraftan, bazı 'radikal Aydınlanma' düşünürleri için evrende var olan tek şey, nedensel etkileşim içindeki maddedir. Bu görüşe göre, insan zihni bile çeşitli süreçlerden geçip evrilen ve yalnızca fiziksel çevresine uyumunun bir ürünü olarak davranış sergileyen bir organizmanın beyninin işlevinden başka bir şey değildir. Dahası bu anlayış, doğanın değerden azade olduğunu ve değerlerin nihayetinde keyfi, temeli olmayan insanî icatlar olduğunu düşünme temayülü geliştirmektedir. Böyle bir düşünce, Sigmund Freud'un 'bir kişi hayatın anlamı ve değeri üzerine sorgulamaya girdiği an hastadır, çünkü nesnel olarak bunlardan hiçbirisinin mevcudiyeti yoktur' biçimindeki yorumunda kendini açıkça göstermektedir. Freud ve aynı anlayışa sahip radikal aydınlar ya da modernler için değerler, 'orada dışarıda bir yerde' yaşayan varlıkların dünyasında değil, daha ziyade 'burada', insanların zihinlerinde bulunur. Onlar, arzularımızın ve hislerimizin eşyaya yansıtılmasıdır, zihinlerimizin dışındaki nesnel dünyayla hiçbir ilişkisi olmayan insani inşalardır. İş, hangi gayelerin peşine düşmeye değer olduğu meselesine varıp dayandığında, verilebilecek en iyi cevap faydacı (utilitarian) cevaptır: Hayatın gayesi zevki artırmak ve acıdan kaçınmaktır. Tüm bu algıları oluşturan şey insan zihnidir. Dahası 'zihindeki şehvani arzu'dur.

Şu halde sorunun bir parçası şudur; ahlak öğretisinden ayrı bir zihniyet ayrımı söz konusudur ve bu zihniyet ahlaka egemenedir. Oysa ahlak öğretisi zihniyetleri şekillendirmelidir. Yani ahlaki zihniyet veya ahlaklı zihniyetler geliştirilmelidir. Öte yandan sahip olunan ahlakın zihniyet yapısı da önemlidir. Nitekim günümüzde, ahlak zihniyetimiz tüketiciilik yüzünden, sanki süpermarket raflarında birbirleriyle rekabet halindeki mallar karşısındaymışız gibi bütün değerlere gösterdiğimiz eşit ölçüde kayıtsızlık yüzünden çürümüştür. Batı'yı yönlendiren ahlaki güdü bulunmadığını ve kendi ahlak zihniyetimizi Batı'nıkinden üstün görürken, kendi ahlak zihniyetimizi hiç sorgulamayı düşünmemekteyiz.

Öyle anlaşılmalıdır ki ahlak-zihniyet ilişkisinin sağlıklı olduğu bireylerde, 'mizacın dengede olduğu' ferdi bir yapı, toplumda ise 'halkın ahlaki alışkanlıklarının dengede olduğu' sosyal bir yapı doğmaktadır. Yani ahlak ve zihniyetin sağlıklı biri ilişkisi, hem ferdi hem de toplumsal planda sağlıklı zihni ve ahlaki tutum ve davranışların ortaya çıkmasını gerekli kılmaktadır.

Sonuçta zihniyet ya da ahlak zihniyeti düzelmediği takdirde, bir toplumun ilmi, iktisadi ve kültürel açıdan gelişmesi ve müreffeh olması söz konusu olamayacaktır. Dahası dünya çapındaki ahlaki buhranın üstesinden gelebilmek için ahlaki zihniyetin merkezine de maneviyat yerleşmeli ve insanların hayatını yeniden dengeye sokmalıdır. Zira artık hayatın maddi boyutu kadar manevi boyutunun da önemli olduğunun yeniden farkına varılmalıdır. Ayrıca bireysel planda, dıştaki sahte ben ile içteki gerçek ben ikiliğinin de ortadan kaldırılması gerekmektedir.

Sonuç

Bize göre, ahlaki tutum ya da ahlaki tavır, zihniyetin bir davranış biçimidir. Zira zihniyet, bir takım davranışların kaynağıdır. Dolayısıyla sahip olunan sorunlu tüm ahlaki tutum ve davranışların kaynağı, o tavrın failinin problemliliği zihniyettir. Her sahip olunan zihniyet kendisini, olumlu ya da olumsuz bir eyleme dönüşmüş olarak ifşa etmektedir.

Öte yandan insanlık ve toplum olarak, yaşanmakta olan ahlakî sorunların temelinde, ruh-madde dengesinin maddenin/maddiyatın, sekülerliğin/dünyeviliğin lehine bozulması bulunmaktadır. Yani insanlığın yaşadığı ahlak krizi, bir bakıma maneviyat buhranıdır. Dolayısıyla ahlaki krizin ya da ahlakî bunalımın doğmasının nedeni, insanlığın zihniyet krizinden veya bunalımından kaynaklanmaktadır. İnsanlığın zihniyeti, çağımızda yalnızca 'kazan kazan' üzerine inşa edilince, tamamen sekülerleşen ve maddiyata dönük bir hayat felsefesi oluşmuştur. Böylesi bir zihniyet ise her tür ahlakî sorunun ve hastalığın, manevî bunalım ve buhranın da kaynağı olmaktadır.

Özellikle, günümüz dünyasında insanlığın ve daha özelde ise Müslüman toplumların, cari olan ahlaki zihniyetlerinin kaynağı/dayanağı, büyük oranda seküler/pozitivist bir temele dayanıyor gözükmektedir. Yani ahlak, seküler ve pozitivist bir tarzda algılanmaktadır. Ahlaki zihniyetimizi maddiyattan ve sekülerizmden, maneviyata ve daha yüce değerlere çevirmeliyiz. Şayet bunu gerçekleştirmez isek 'insan insanın kurdudur' diyen Hobbes'u haklı kılacak gelişmelerin artarak devam etmesi kaçınılmaz olacaktır. Küçük meselelerden ve çıkarlardan dolayı annesini-babasını doğrayan insanların, birbirlerinin hayatına kasteden bireylerin haberlerini izlemeyi artık kanıksayacağız demektir.

Öyleyse tüm bu hususlar, sahip olunan zihniyetlerin iyi ve yüce bir ahlak oluşturmadağını göstermektedir. Sorunlu zihniyetlerin sorunlu ahlaklar oluşturduğu da söylenebilir.

O halde, şayet yukarıda dile getirilen gerçek, bizleri ve dünya insanlığını ürküt-müyorsa, ülkemizin, Müslüman toplumların ve tüm dünya düzeninin, onarılması

mümkün olmayacak ölçüde tahrip olduğu anlamı çıkacaktır. Zira nefesine düşkün, hedonist/hazcı ve tüketime yönelik bir zihniyetten ve nesilden, dünyaya ahlaki bir motif sunacak düzen beklemek nafi'dir.

Kısacası, ahlak düzelmedikçe zihniyet, zihniyet düzelmedikçe ahlak düzelmiyor. Ahlak düzelmedikçe gelişme, refah ve huzur mümkün olmuyor.

SAÇAKLIZÂDE'DE MU'ALLİL

Necmettin PEHLİVAN¹

Abstract

Proponent in Sacaklizâde

Sacaklizâde is one of the famous scientists of Ottoman cultural watershed who studied in more than one different fields. He has written on logic, language, tradition (hadîs), commentary (tefsîr), argumentation theory (âdab), Islamic law (fıkıh). His authority in the tradition of the argumentation theory is due to his *Takrîr al-Kavânîn al-Mutedâvile min 'Ilm al-Munâzara* and *Velediyye*. In this article we aimed at describing the innovations of these two works in the tradition of the argumentation theory in terms of classification/form and also discussing which moves he give to the *mu'allil*, who is a participant of discussion.

Giriş

I Bu çalışmada; *âdâbu'l-bahs ve'l-münâzara* geleneğinin önemli isimlerinden biri olan Saçaklizâde'nin, münâzara esnasında "sâil(soru soran)"in itirazlarına karşı "mu'allil"e hangi cevap yetkilerini verdiği ele alınacak ve yer yer de selefleri ile karşılaştırmalar yapılacaktır. Fakat önce Saçaklizâde ve *âdâb* geleneği hakkında kısaca bilgi verilecektir.

II Saçaklizâde sıfatı ile meşhur olmuş müellifin tam adı Saçaklizâde Muammed b. Ebubekir el-Mar'aşî el-Hanefî'dir. Saçaklizâde aşağı yukarı 1665-1773 tarihleri arasında yaşamış Osmanlı kültür havzasının önemli isimlerinden biridir. İlk

1 Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Mantık Anabilim Dalı.

eğitimini Maraş'ta aldıktan sonra Şam'a, Sivas'a ve kısada olsa İstanbul'a da ilim tahsili yolculukları yapmıştır.¹ Saçaklızâde döneminin yansıması olarak çok yönlü ilmi kişiliğe sahip bir bilginidir. Sarf, nahiv, mantık, münâzara, kelâm, me'ani, fıkıh usulü, hadis, hadis usulü ve tefsir onun eser verdiği ilimlerden bazılarıdır. Çok yönlü ilmi kişiliği ve buna muteallik konuları hakkında yapılmış diğer çalışmalara bırakarak, konumuz gereği sadece *âdâbu'l-bahs vel-münâzara* geleneğinde tuttuğu yere birkaç cümleyle değinmek istiyoruz.

Âdâbu'l-bahs vel-münâzara geleneği; Şemsuddin Muhammed b. Eşref es-Semerkandi el-Haseni (ö. 1302)'nin *Risâle fi âdâbi'l-bahs* adlı çalışması ile sistemli ve bütünlüklü hale gelmiş, ayrıca onun başta sadece mantığa hasrettiği *Kıstâsu'l-efkâr fi tahkiki'l-esrâr* ve şerhi *Şerhu'l-kıstâs* olmak üzere *el-Mu'tekadât* ve *el-Envâr'ül-ilâhiye* adlı mantık ve kelam konularını içeren eserlerine dâhil etmesiyle önemli ve devasa bir gelenek oluşmuştur. Son dönem Osmanlı bilginlerine kadar telif, şerh, haşiye, talik ve hamîş geleneği ile önemini korumuş ve temel tartışmaların mihverinde olmuştur. Çünkü bu sanatın sistemleştiricisi olan Semerkandi *âdâbı* filozofların ve kelamcılarının *cedeh* ile İslâm hukukçularının *hilâf* olarak isimlendirdikleri tartışma teorilerinden işleyişi ve amacı bakımından daha üstün kabul etmiştir.²

Saçaklızâde, genel olarak, felsefi ilimlere karşı olumsuz bir tavır içindedir. Hatta felsefenin haram olduğunu³, fakat bununla aslında felsefenin *ilâhiyyat* ve *tabiiyyât* kısımlarını kastettiğini söylemektedir.⁴ Buna karşın filozofların felsefe için olmazsa olmaz şartlarından mantığın eğitimini ise farz-ı kifâye kabul etmektedir.⁵ *Âdâbu'l-bahs vel-münâzara* ilmini de *Velediyye*⁶ ve *Tertîb'de*⁷ farz-ı kifâye kabul etmiştir.

Saçaklızâde farz-ı kifâye olarak kabul ettiği *âdâb* ile ilgili şerh, haşiye ve taliklerin yanı sıra telif eserlerde kaleme almıştır. Saçaklızâde'nin küçük şerh ve haşiyelerini bir tarafa bırakırsak (1) *Takrîru'l-kavânini'l-mütedâvile min 'ilmi'l-münâzara'sı* ve onun yetkin bir özeti olan (2) *Risâletu'l-velediyye* adlı çalışması onu bu alanın en önemli ismi haline getirmiştir.

1 Yusuf Türker, Saçaklı-zâde'nin '*Takrîru'l-Kavânin el-Mütedâvile min İlmi'l-Munâzara*' Adlı Eserinin Tahkiki, Tercümesi ve Konuları Bakımından İncelenmesi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2005, s. 2, 5, 14, 8.

2 Semerkandi, *Şerhu'l-Kıstâs*, Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Koleksiyonu: 2558, vr.: 184b.

3 Saçaklızâde, *Tertîbu'l-'Ulüm*, Thk.: Muhammed b. İsmâ'il es-Seyyid Ahmed, Beyrut 1988, s. 111.

4 Saçaklızâde, *Tertîb*, s. 139.

5 Saçaklızâde, *Tertîb*, s. 140.

6 Saçaklızâde, *el-Velediyye*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi: 37209, vr.: 76b.

7 Saçaklızâde, *Tertîb*, s. 104.

Her ne kadar kendisinden önce Şemsuddin es-Semerkindî'nin ve 'Aduddin el-Îcî (ö.1355)'nin risaleleri üzerine yazılmış şerh, haşiye ve ta'likler önemli bir yere sahipse de Saçaklızâde bu iki eserinde yaptığı yapısal ve kavramsal yeniliklerle geleceğe önemli katkılarda bulunmuştur.¹ Öyle ki onun yukarıdaki iki eseri 20. yüzyıla kadar Ezher Üniversitesi'nin temel iki metni olarak okutulmuştur.² Saçaklızâde temel metni *Takrîr*'i yazmaya iten sebebi *Takrîr*'de "bazı öğrencilerin isteği"³, *Tertîb*'de ise "öğrencilerin şerh ve haşiyeler arasında kalarak konuyu gereği gibi kavramada zorlanmaları, ayrıca kendisinin de bu konuyu kolay anlatan ve derli toplu bir esere rastlamaması" olarak ifade etmektedir.⁴

Biz de *Saçaklızâde'de Mu'allil* adlı konumuzu *Takrîr* ve *Velediyye* çerçevesinde şekillendireceğimizden dolayı onların yapısal yeniliklerine kısaca değindikten sonra *mu'allil* hakkındaki görüşlerine değinmeye çalışacağız.

Saçaklızâde her iki eserinde *âdâbı*, F. Razi'nin tıpkı mantığa yaptığı gibi⁵ tasavvur(kavram)lar ve tasdik(hüküm)ler ikilisi üzerine oturmuştur.⁶ Bu tasnif önemlidir, çünkü delillendirmedeki tabî süreci bu şekilde kayda bağlamış bulunmaktadır. Mantığa teşbih ile söylersek nasıl ki kıyas türlerinden önce kıyası, kıyastan önce önermeleri, önermelerden önce onun oluşturucu unsurları olan kavram(tasavvur)ların bilinmesi gerekiyorsa Saçaklızâde'nin bu tasnifine göre tartışmadaki hareket noktası öncelikle tasavvurlar, yani kaplamına dahil ettiği tarifler ve bölmeler olmalıdır. Âdâb geleneğinin sistemleştiricisi Semerkandî buna "tartışmanın yerini belirleme(ta'yînu mahalli'n-niza)" demektedir.⁷

1 Karabela, The development of dialectic and argumentation theory in post-classical Islamic intellectual history, Institute of Islamic Studies Mc Gill University, Montreal 2010, p. 177-184.

2 Karabela, The Development of dialectic and argumentation theory, 189.

3 Saçaklızâde, *Takrîru'l-Kavânin el-Mütedâvile min İlmi'l-Munâzara*, Thk.: Yusuf Türker, Ankara 2005, s. 67. (Tahkik; Yusuf Türker'in "Sâçaklı-zâde'nin 'Takrîru'l-Kavânin el-Mütedâvile min İlmi'l-Munâzara' Adlı Eserinin Tahkiki, Tercümesi ve Konuları Bakımından İncelenmesi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2005." adlı yüksek lisans tezinin bir parçasıdır.)

4 Saçaklızâde, *Tertîb*, s. 141.

5 Bkz.: F. Râzî, *Kitâbu'l-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme*, Thk.: İsmail Hanoğlu, Ankara 2009, s. 1. (Tahkik; "Fahrüddîn er-Râzî'nin *Kitâbu'l-mulahhas fi'l-mantık ve'l-hikme* Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi", Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Ankara 2009'un I.cildir.)

6 Saçaklızâde, *Takrîr*, s. 77.

7 Semerkandî, *Kıstâs*, s. 232.

Her ne kadar Semerkandi *âdâb*ın alanına *tarifleri* ve *hükümleri* dâhil ediyorsa da Saçaklızâde gibi açıkça *tasavvur(kavram)lar* ve *tasdik (hüküm)ler* şeklinde kurgulamamıştır. Hatta tasavvurlar bağlamında ele alınacak konular Semerkandi'nin *Risâle fi âdâbi'l-bahs*'ında daha da kapalıdır. Konuyu tek bir cümle ile geçmektedir.¹

Semerkandi'nin *Risâle fi âdâbi'l-bahs*'daki kurgusu tasavvur(kavram)lar veya tariflerden daha ziyade mu'allil'in delilini tamamlamadan ve tamamladıktan sonra karşılaşacağı hamlelere göre iken² *Kıstâs*'ta ise *tarifler* ve *mesâil* şeklindedir.³ Oysa Saçaklızâde zikredilen ayrımları yaptıktan sonra tasavvurları kendi içinde *tarifler* ve *bölme*; tasdikleri de tartışmacı tarafların hamleleri şeklinde tasnif ederek daha sistematik bir yapı kazandırmıştır.

III *Âdâb* geleneği hakkında yapılan bu kısa girişten sonra *âdâb* geleneğinde “mu'allil kimdir?” sorusu sorulabilir.

Semerkandi *Risâle*'de *münâzarayı el-münâzaratü hiyen-nazaru bil-basîreti mine'l-canibeyni fi'l- nisbeti beyneş-şeyeyni izharen li's-sevâbi*⁴ şeklinde tarif etmektedir. Semerkandi *Risâle*'de ve *Kıstâs*, *el-Envârul-Îlâhiyye*, *el- Mu'tekadât* adlı eserlerinde tarifteki *mine'l-canibeyni* ifadesindeki *tarafları* açıkça ifade etmeksizin konunun ele alınış bağlamına bırakmaktadır. Burada *mine'l-canibeyni* ifadesindeki *taraflar* sâil(soru soran) ve mu'allil(gerekçelendiren)'dir.⁵ Bu sanatın sistemleştiricisi olarak Semerkandi *Risâle*'de ve *Kıstâs*'ta mu'allil'i diğer teknik terimleri tarif ettiği gibi tarif etmemektedir. Fakat onun *Risâle*'sinin şarihlerinden Kilâni *mu'allil'i* “delil(el-hucet) ile ikame ettiği şeyi koruyandır.”⁶; Şîrvânî ve Beheştî ise “*kendisinin delil ile hükmün ispatına adayandır.*”⁷ şeklinde tarif etmektedirler. Saçaklızâde de hem

1 Semerkandi, *Risâle fi âdâbi'l-bahs*, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mehmet Efendi Koleksiyonu: 6168, vr.: 2a-b.

2 Semerkandi, *Risâle fi âdâbi'l-bahs*, vr.: 2b.

3 Semerkandi, *Kıstâsu'l- efkâr fi tahkiki'l-esrâr*, Thk.: Necmettin Pehlivan, Ankara 2010, s. 230. (Tahkik; Şemsu'd-dîn Muhammed b. Eşref es-Semerkandî'nin *Kıstâsu'l-efkâr fi Tahkiki'l-Esrâr* Adlı Eserinin Tahkiki, Tercümesi ve Değerlendirmesi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Ankara 2010'un I.cildidir.)

4 Semerkandi, *Risâle fi âdâbi'l-bahs*, vr.: 2b.

5 Kilâni, *Şerhu âdâbi'l-bahs*, Ankara Milli Kütüphane: 184, vr.: 2b; Taşköprüzâde, *Şerhu âdâbi'l-bahs*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi: 47555, vr.: 159a.

6 Kilâni, *Şerhu âdâbi'l-bahs* vr.: 2b.

7 Bkz.: Şîrvânî, *Şerhu âdâbi'l-bahs*, Ankara Milli Kütüphane Adnan Ötügen Koleksiyonu: 2271, vr.: 111a; Beheştî, *el-Lubâb fi şerhi'l-âdâb*, Ankara Milli Kütüphane Gedik Ahmed Paşa Koleksiyonu: 16771, vr: 181b.

Şirvani'nin tarifini kullanmakta,¹ hem de “*matlubunu/araştırma/ soruşturma konusunu yaptığı şeyi ayrıntılı, yanlış anlamayı giderecek ve gizlice olabilecek bir delille ispat edendir.*”² şeklinde bir tarif yapmaktadır.

Âdâb geleneğinde *mu'allil*; münazarayı başlatan, ortaya bir problem atan ve iddia sahibi olan, ortaya attığı şeyi gerekçelendirmekle sorumlu olan taraftır. Semerkandi'ye göre münazaracı sıfatına haiz olan asıl taraf da *mu'allil*'dir.³ Fakat Saçaklızâde; bu sanatın her iki tarafının da *savâbı* ortaya çıkarma amacı göz önüne alındığında ne sadece *mu'allil*'in iddia ve tezinin, ne de *sâil*'in iddia ve tezlere karşı koymalarının tek başına âdâb olmadığını söylemektedir. Ona göre münazara *mu'allil*'in ve *sâil*'in karşılıklı delil getirmesi ile ortaya çıkan şeydir.⁴

Burada *mu'allil*'in kimliği hakkında Semerkandi ile Saçaklızâde arasında ince/küçük bir ayrıntıya işaret etmek istiyoruz. Semerkandi'nin yukarıda âdâbın alanını tarifler ve mesâil olarak belirlediğini söylemiştik. Semerkandi *Risâle*'de iddia sahibini her iki alanda da *mu'allil* olarak isimlendirmektedir.⁵ Saçaklızâde'nin de *âdâb*ın alanını tasavvur(kavram)lar ve tasdik(hüküm)ler olarak belirlediğini söylemiştik. Saçaklızâde tasavvurlarda tarif ve taksim yapan tartışmacı/münazaracı tarafı *mu'allil* olarak isimlendirmemektedir. Tartışmacının oradaki sıfatı *tarif eden*(muarrif) ve *cevap verendir*.⁶ Tartışmacı; *mu'allil* sıfatını tasdikler alanında alır.⁷ Saçaklızâde'nin bu ayrımı temelde İcî'nin *Risâletü'l-'adüdiyye*'sine dayanmakla⁸ beraber yine Taşköprüzâde'de delil ile ispata yükümlü olanın müddei/iddia sahibi olduğunu, aksi durumda olanın nâkil/nakleden olduğunu, zira ondan delil talep edilemeyeceğini de söylemektedir.⁹ Diğer taraftan *mu'allil*'in yukarıda zikrettiğimiz tarifini göz önüne aldığımızda Saçaklızâde'nin tercihi uygun gibi görünmektedir. Çünkü *mu'allil* ortaya koyduğu şeyleri delil ile ispat etmeye çalışandır ve *âdâb*da delil ile kastedilen de

1 Saçaklızâde, *Takrîr*; s. 100.

2 Saçaklızâde, *Takrîr*; s. 73.

3 Semerkandi, *Miftahu'n-Nazar (Şerhul Mukaddime)*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi: 133, vr.:118a.

4 Saçaklızâde, *Takrîr*; s. 142.

5 Semerkandi, *Risâle fi âdâbi'l-bahs*, vr.: 2b.

6 Saçaklızâde, *Takrîr*; s. 95; Saçaklızâde, *Velediyye*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi: 47381, vr.: 76b.

7 Saçaklızâde, *Takrîr*; s. 100.

8 Bkz.: 'Âdüddîn el-İcî, *Risâletü'l-'adüdiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi Aşir Efendi Kolaksyonu: 467, vr.: 27b.

9 Taşköprüzâde, *Risâle fi âdâbi'l-bahs ve'l-münâzara*, Süleymaniye Kütüphanesi Aşir Efendi Kolaksyonu: 467, vr.: 28b.

en az iki öncülden oluşan şeydir.¹ Diğer taraftan tarif veya taksim yapan tartışmacıdan delil talep edilmez, o “tarif ve taksimleri tahrir yapabilir.” Hatta Saçaklızâde *Takrîr*'de² Gelenbevi de *Risâletu'l-âdâb*'ta³ usulcülerle mantıkçıların delil anlayışlarına değinerek, usulcülerin müfret şeyleri de delil olarak kabul ettiklerini, ancak *âdâbda* delil ile kastedilenin mantıkçıların burhân, cedel, emâre ve mugalata olarak isimlendirdikleri şey olduğunu söylemektedirler. Diğer taraftan Semerkandi'nin mu'allil'i yukarıdaki gibi açıkça tarif etmediğini de söylemiştik. Buna göre o mu'allil'i *ne söylüyorsa, ne iddia ediyorsa gerekçesini ortaya koyan taraf* şeklinde daha genel anlamda kullanmış görünmektedir. O zaman ona göre mu'allil tasavvurların ve tasdiklerin tarafı olmuş olur. Oysa Saçaklızâde'ye göre, delil ile iddiasını ispatla yükümlü olduğu için sadece tasdiklerin tarafı olmuş olur. Burada Semerkandi'nin mu'allil kullanımını da makul görmekle beraber hem gelenekteki tariflerin, hem de Saçaklızâde'nin yaptığı tarif ve tasnifleri göz önüne alındığında Saçaklızâde'nin tercihinin de uygun olduğu söylenebilir. Bu tercih de bizi âdâb'ın tasdik(hükün)ler alanına götürmektedir. Bu da bizi adabın tasdikler alanına götürmektedir.

IV O halde Saçaklızâde'nin mu'allil'i tasdikler alanında *münâzarayı* nasıl başlatmakta ve nasıl devam ettirmektedir? sorusu sorulmalıdır.

Âdâb geleneğinde münâzara sâil'in sorularıyla değil, mu'allil'in tezini ortaya koyması ile başlar.

Saçaklızâde mu'allil ile sâil arasındaki münazarayı, mu'allil'in ortaya koyduğu tezine karşı sâil tarafından yapılan üç temel hamleye göre kurgulamıştır.

Münâkaza (Mücerret men ve Senet/Müstened),

Nakz,

Mu'âraza.

Saçaklızâde bu hamleleri sâil noktayı nazarından ayrıntılı bir şekilde ele aldıktan sonra, mu'allil'in bu hamlelere karşı vereceği cevaplara geçmektedir.

Burada bir noktaya işaret etmek istiyoruz: Saçaklızâde satır aralarında söylemekle beraber Semerkandi, sâil'in yukarıdaki hamlelerini ikiye ayırmaktadır:

(1) Mu'allil iddası hakkındaki delilini tamamlamadan sâil'in yapacağı hamle ve mu'allil'in buna göre vereceği cevap,

(2) Mu'allil delilili tamamladıktan sonra sâil'in yapacağı hamle ve buna bağlı

1 Bkz.: Semerkandi, *Kıstâs*, 234.

2 Saçaklızâde, *Takrîr*; s. 69.

3 Gelenbevî, *Risâletu'l-âdâb*, İstanbul 1274, s. 101.

olarak mu'allilin vereceği cevap.¹

Bu ayrım çok önemlidir. Çünkü sâil'in bu türden hamleleri mu'allilin cevaplarını şekillendirdiği gibi bu sanatı *âdâb* olarak isimlendiren etkenlerdendir de. Örneğin mu'allil iddiasını dile getirir getirmez veya iddiası hakkındaki delilinin sadece bir öncülünü söyler söylemez sâil'in mu'allil'den delil istemesi *âdâb*da kabul görmeyen bir hamledir. Çünkü asıl *âdâb*dan olan şey, mu'allil delilini bütünüyle ortaya koyduktan sonra yapılan hamledir. Bu ayrım Saçaklızâde'de olduğu için mu'allil'in ve sâil'in hamlelerini buna göre ele almak istiyoruz.

V Mu'allil iddiası hakkındaki delilini tamamlamadan yaptığı birinci halesi men'dir. Saçaklızâde birinci ve asıl hamleyi men' olarak isimlendirmektedir. Men' de *âdâb* geleneğinde "delilin belirli bir öncülü hakkında delil istemektir." Fakat daha geniş anlamda da alınarak *âdâb*daki bütün hamleler için de kullanılmaktadır.² Saçaklızâde'nin burada men' ile kastettiği şey, *mücerret men' ve men' ile beraber sened*'dir. Semerkandi ise bu ikisine *münâkaza* demektedir.³ Saçaklızâde tartışmanın başlangıç ve en temel hamlesi olan men'i altı başlık altında ele almıştır. İlk beşi sâil'in hamlesi, altıncısı da mu'allil'in cevapları hakkındadır. Sâil'in beş hamlesi özetle şunlardır:

(1) Sâil; *mücerret men* veya *men ile beraber sened* kullanarak mu'alli'e karşı koyabilir. Sened de üç şekilde yapılmaktadır: (i) Böyle olmasını kabul etmiyoruz; niçin şöyle olması muhtemel olmasın?! (ii) Bunun böyle bir gerekliliğe sahip olmasını kabul etmiyoruz; böyle bir gerekliliği şayet bu şey şöyle şöyle olursa kabul ederiz! (iii) Hal şöyle şöyle iken bunu nasıl kabul edelim ki?!⁴

(2) Mu'allil'in delili/kıyası *iktirani* ise büyük veya küçük öncülde biri hakkında; *şemeli* ise şartın veya istisnadan biri hakkında delil istemedir.

(3) Mu'allil'in delilinin sonuç verme şartlarından biri hakkında delil isteyebilir.⁵

(4) Delilin *takribi* hakkında delil isteyebilir.⁶ *Takrib* ise delili matlubu gerektirecek şekilde ortaya koymaktır.⁷

1 Semerkandi, *Risâle fî âdâbi'l-bahs*, vr.: 2b.

2 Saçaklızâde, *Takrîr*, s. 68.

3 Semerkandi, *Risâle fî âdâbi'l-bahs*, vr.: 2a.

4 Saçaklızâde, *Takrîr*, s. 103-105. Ayrıca bkz.: İbrahim Çapak, Saçaklızâde'ye Göre Münazara İlmi, I. Kahraman Maraş Sempozyumu içinde, s. 94.

5 Saçaklızâde, *Takrîr*, s. 111.

6 Saçaklızâde, *Takrîr*, s. 113.

7 Saçaklızâde, *Takrîr*, s. 68.

(5) Çözüm(el-hal) ve gasb yapabilir. *Hal* ise âdâb geleneğinde mu'allil'in delilinin başka bir şeye benzemesi veya başka bir şeyle karışması dolayısıyla ortaya çıkan yanlış tespit etmedir.¹ Gasb ise sâil'in fer'i ve rol çalma kabilinden olan bir hamledir. Ve *âdâbda*, mu'allil *iddiası hakkındaki delilini bütünüyle ortaya koymadan sâil'in, mu'allil'in iddiası hakkında tam bir delil ortaya koymasındır*. Esasen delil getirmek sâil'e yasak değildir. Ancak bunu mu'allil delilini bütünüyle ortaya koymadan yaparsa gasb, yani rol çalma olur.² Böyle bir durumda roller değişeceğinden mu'allil, sâil'i men', nakz ve mu'âraza ile iddiasını kabule zorlayabilir.

Peki, mu'allil bu hamlelere nasıl karşılık verecektir? Saçaklızâde'ye göre mu'allil sâil'in men'ine, yani hakkında delil istediği öncülünü (i) delil veya (ii) tenbîh getirerek ispat etmeye çalışır. Bu iki karşı koyma görüldüğü kadar basit değildir. Bunlar dört şekilde gerçekleştirilir:

(1) Mu'allil; sâil'in men'ini, yani delil talebini geçersiz kılabilir.³

(2) Mu'allil; sâil'in *sened*'ini eşit bir sened ile geçersiz hale getirebilir.⁴

(3) Mu'allil; iddiasını ispat için başka bir delile geçebilir: Bu da iki şekilde gerçekleşir: (i) başka bir delile geçme ve (ii) delili değiştirme.

Saçaklızâde bazı bilginlerin mu'allil'in delil değiştirmesi konusunda fikir ayrılığına düştüklerini söylemektedir. Bazıları mu'allil'in başka bir delile geçişini onun mağlubiyeti kabul ederken bazıları da mu'allil diğer delilinde acze düşse bile tartışmayı kaybetmeyeceğini kabul etmişlerdir.

Saçaklızâde yukarıdaki tartışmaya taraf olmak yerine başka bir delile geçme ile delili değiştirme arasındaki farkı daha önceki eserlerde görmediğini söyleyerek ikisi arasındaki farkı açıklamaktadır. Ona göre başka bir delile geçme ile delil değiştirmede mu'allil'in mağlup sayılıp sayılmaması kıyasların yapısını ne kadar bildiğine bağlıdır. Saçaklızâde'ye göre, kıyas *iktirani* ise orta terimlerin, seçmeli kıyas ise tekrar eden parçaların kavramlar arası dört ilişkiden birine tabi olması durumunda başka bir delile geçilmiş veya delil değiştirilmiş olur. Ayrıca mu'allil şekillerin ve kıyasların birbirine ircasını/döndürülmesini bilirse mağlup sayılmaktan kurtulacaktır.⁵

(4) Mu'allil iddiasını başka bir konuya geçerek de ispat edebilir. Mu'allil bunu sekiz şekilde yapabilir: (i) Sâil'in itirazlarını, en temelde, dilin kanunlarına aykırı

1 Saçaklızâde, *Takrîr*, s. 115-116.

2 Saçaklızâde, *Takrîr*, s. 117-120.

3 Saçaklızâde, *Takrîr*, s. 123-124.

4 Saçaklızâde, *Takrîr*, s. 126-128.

5 Saçaklızâde, *Takrîr*, s. 132-138.

olduğunu söyleyerek men' eder. (ii) Sâi'lin men'i'nin/delil talebinin geçerliliğinde bozukluk olduğunu söyleyerek men' yapabilir/delil talep edebilir. (iii) Mu'allil sâilin senedini men ederek başka bir konuya geçebilir.(iv-v) Mu'allil; sâil'in sened'inin men edilen şeyin çelişğinden daha genel, ya da ondan bütünüyle ayrı olmasına dayanarak veya onunla bir delillendirmede bulunarak, sened'in sened olmaya uygunluğunu men'i ve bu uygunluğun geçersiz kılınması şeklinde başka bir konuya geçebilir.(vi) Mutlak anlamda bir yönden özel olan ve bütünüyle de ayrı olan senedi geçersiz kılarak da konuyu değiştirebilir. (vii-viii) Sâil'in senedini güçlendirdiği şey(tenvirü's-sened)in men' edebilir ve geçersiz kılabilir.¹

VI Eğer mu'allil delilini tamamladıysa sâil'in birinci hamlesi *nakz* olacaktır. Nakz da âdâb geleneğinde, *hükümün delilden farklı olması, delilin bozuk olduğunu iddia etmedir*. Delilin bozukluğunu gösteren şeye de *âdâbda şahid* denilir. Şahid de delilin bozukluğuna delâlet eden şeydir.² Yani şu öncüllerden bu sonucun çıkmayacağı demektir. Saçaklızâde'ye göre sâil bu hamle ile iki noktaya odaklanır: (i) Bu hüküm şu öncüllerden çıkmaz. (ii) Delil; devr, teselsül ve çelişiklerin bir arada olması veya beraberce ortadan kalkması gibi bozuk şeyleri gerektirmektedir.³

Peki, mu'allil bu hamleyi nasıl cevaplayacaktır?

(1) Sâil'in delilinin nasıl oluştuğunu ortaya koyar ve karşı bir hamle ile hükümün delilden neden farklı olduğu hakkında sâil'den delil ister.

(2) Delilin bazı öncüllerini tahrîr edebilir. Tahrîr de *âdâbda* "mu'allilin sözünden ne kastedildiğini açıklığa kavuşturmadır" ve *münâkaza* ve *nakzda* fayda verir.⁴

(3) Başka bir delil getirebilir.

(4) Nakzı mümkün olmayacak, yani delilin temel çatısında bozukluk olmayacak şekilde delil değiştirebilir.⁵

Saçaklızâde *nakza* karşı mu'âraza/bütünüyle farklı bir delil getirilemeyeceğini söylüyor.⁶

Biz de Saçaklızâde'ye katılıyoruz, çünkü nakz, delilin işleyişindeki bozukluğa karşı hamledir. Oysa mu'âraza ise, daha ziyade, delilin medlülü göz önüne alınarak yapılan nihai hamledir. Aradaki fark açıktır. Dolayısıyla 3. maddedeki başka bir delil

1 Saçaklızâde, *Takrîr*, s. 142-145.

2 Saçaklızâde, *Takrîr*, s. 69.

3 Saçaklızâde, *Takrîr*, s. 146-149. Bkz.: Çapak, Saçaklızâde'ye Göre Münâzara İlmi, s. 96-97.

4 Saçaklızâde, *Takrîr*, s. 124.

5 Saçaklızâde, *Takrîr*, s. 150-153.

6 Saçaklızâde, *Takrîr*, s. 153.

getirmeyi daha önce açıkladığı gibi anlamalıdır.

VII Mu'allil delilini tamamladıktan sonra sâil'in ikinci hamlesi *mu'âraza* olur. Mu'âraza âdâbda "*hasmın delilinin hilafına delil getirmektir.*" Saçaklızâde buradaki *hilafına* lafzından kastededilenin "mu'allil'in delilinin çelişigi veya ona eşit ve ondan daha özel olarak onun çelişigi demektir." diyor.¹

Bu sanatı gerçek anlamda *âdâb* ve *münâzara* yapan şey, tarafların mu'âraza'sıdır. Çünkü mu'allil iddiası hakkındaki delilini bütünüyle ortaya koymuş durumdadır. Sâil de onun iddiasını nasıl çürütecekse, ona hangi hamleleri yapacaksa her şey açıkça önündedir.

Saçaklızâde'ye göre sâil *mu'ârazayı* hem mu'allil'in iddiasına hem de deliline karşı üç şekilde yapabilir.

(1) Aynı ile karşı delil getirme (*mu'âraza bil-kalb*): Sâil'in delili suret ve içerik olarak mu'allilin delilinin aynı olabilir, Bu şu anlama gelmektedir: Her ikisinin delili de aynı kıyasın aynı şeklinin aynı modundan ve aynı orta terimle kurulu olmalıdır.

(2) Benzeri ile karşı delil getirme (*mu'âraza bi'l-misl*): Sâil'in delilinin içerik (orta terim) olarak farklı, fakat suret (şekil ve mod) olarak aynı olması durumudur.

(3) Farklı olanla karşı delil getirme (*mu'âraza bi'l-gayr*): Sâil'in delilinin hem şekil ve mod (suret), hem de orta terim (içerik) bakımından bütünüyle farklı olması halidir.

Saçaklızâde'ye göre burada sâil'i bekleyen bir tehlike ortaya çıkar. O da şudur: Tam bir delil ortaya koyduğu için mu'allil'in rolünü almış olur. Mu'allil de sâil rolü ile yukarıdaki hamleleri kullanarak onu sıkıştırabilir; yani ondan delil talep edebilir.

Peki, mu'allil sâil'in üç mu'âraza'sını nasıl cevaplayabilir?

(1) Sâil'in delilinin belirli bir öncülü hakkında delil isteyebilir (men').

(2) Sâil'in deliline karşı *nakz* yapabilir. Yani sâil'in kendisine karşı ortaya koyduğu delillerde öncüllerle delil arasında farklılık olduğunu, bu sonucun şu öncüllerden çıkmayacağını veya şu öncüllerin bu sonucu vermeyeceğini söyleyerek karşı koyabilir.

(3) Mu'âraza yapabilir. Yani mu'allil de tekrar karşı bir delil getirebilir.²

(4) Mücâratu'l-hasım yapabilir. Saçaklızâde'nin *Takrîr*'in girişinde ayrıntılı bilgi verdiği, ancak tarafların mu'âraza hamleleri esnasında ihmal ettiği bir hamledir.

1 Saçaklızâde, *Takrîr*, s. 153.

2 Saçaklızâde, *Takrîr*, s. 157-159. Bkz.: Çapak, Saçaklızâde'ye Göre Münazara İlmi, s. 95.

Aslında ona göre, bu hamle, karşı tarafı susturmada en tesirli yollarda biridir. Bu hamle, sâil, mu'allil'in inkâr edemeyeceği bir şey iddia ettiği zaman başvurulması gerekir. Saçaklızâde buna Kur'an'dan bir örnek verir. Peygamberliği insanlıkla uzlaştıramayan, siz de bizim gibi sıradan insanlarsınız, diyen müşriklere karşı: Evet biz de sizin gibi insanız, ancak Allah kullarından dilediğine lütfeder(14. İbrahim, 11), şeklinde geçen tartışmayı örnek verir.¹

VIII Saçaklızâde *Takrîr*'i bitirirken çok önemli bir noktaya değinmektedir. O da kıyaslar hakkında bilinmesi gereken şeylerdir. Aslında bunu kitabın sonunda değil de başında delili açıklarken yapsaydı *âdâbı* anlamada daha faydalı olurdu kanaatindeyiz. Yeri geldiğinde kıyaslar hakkında bilgi verse de veya mantık kitabına yönlendirse de kitabın sonundaki dikkat noktaları kitabın girişinde verilseydi verdiği kıyas örneklerini anlamak daha da kolaylaşır.

Saçaklızâde'nin dikkat noktaları şunlardır:

(1) Her iki taraf kıyaslarda küçük ve büyük öncülün yerini bilmelidir. Günümüzdeki mantık kitaplarında kıyasın öncülleri yazılırken önce büyük, sonra da küçük öncül yazılmaktadır. Oysa klasik gelenekte önce küçük sonra da büyük öncül yazılmaktadır. Saçaklızâde'nin dikkat edilmesini istediği nokta bu düzendir. Dikkat edilmezse yanlış sonuç elde edilebilir.

(2) Kıyasların türlerini ve nasıl sonuç verdiklerini bilmelidir. Yani kıyasın sadece yüklemli mi, sadece şartlı mı, bunların karışımından mı veya seçmeli(istisnâî) mi olduğuna dikkat edilmelidir. Bu doğal olarak onların hangi şartlarda, hangi modlarla hangi sonuçları verdiklerine de dikkat etmeyi gerektirmektedir.

(3) Seçmeli bir kıyasın yüklemli, bitişik ve ayrık şartlı bir sonuç verebileceğini bilmelidir.

(4) Taraflar kıyaslardaki kısaltmalara dikkat etmelidir.

(5) Kıyasın öncüllerinden biri gizlenmişse gizlenenin hangisi olduğunu hemen tespit etmelidir.²

Saçaklızâde'nin kıyastaki dikkat noktalarına şunları da eklemek yerinde görünmektedir:

(6) Basit olmasına karşın konu ve yüklemi birden fazla sıfat alan önermelere de dikkat edilmelidir.

(7) Kıyaslar her zaman iki öncül bir sonuç şeklinde olmayabilir. Tartışmacı ta-

1 Saçaklızâde, *Takrîr*, s. 74.

2 Saçaklızâde, *Takrîr*, s. 159-165.

raflar kıyas türleri hakkındaki bilgilerine bağlı olarak, sıradan bir metin gibi verilmiş kıyasların büyük ve küçük öncüllerinin yanı sıra büyük, küçük ve orta terimini de tespit etmede meleke kazanmış olmalıdır.

SA'DÎ'NİN BOSTAN'INDA BAZI AHLÂKÎ MESAJLAR VE MANTIKSAL İNCELİKLER

Prof.Dr. İbrahim EMİROĞLU

Özet

Sa'dî Şirazî, dil, edebiyat, hikmet, siyaset ve ahlak alanlarında Doğu ve Batıda şöhret bulmuş önemli bir şair düşünürdür. Ünlü eseri Bostan'ı, 1257 yılında, dostluğunu kazandığı Salgurlu hükümdarı Ebubekir Zengi'nin adına yazmıştır. Onun hedefinin insanlara dini güzellikleri anlatmak, ahlakî güzellikleri kazandırmak, hak ve adâletin hâkim olduğu bir yapıyı işlemek olduğu anlaşılmaktadır.

Sa'dî'nin ahlakı, temelini ve izahını dinden alır. İnsan (tevazu, hikmet, şecaat, adâlet, merhamet, hilm, tevazu, hoşgörü, çalışma, cömertlik, kanaat, vefa gibi) olumlu ahlakî değerlerde içselleşmeli, olumsuz vasıflardan sıyrılmalıdır. Kötülük, iyiliğin zıddına, olumsuz bir ahlakî değerdir. Haliyle, kötü kişinin de kibirlilik, riyakârlık, kıskançlık, şehvet düşkünlüğü, cimrilik, cahillik gibi birçok olumsuz sıfatları ve özellikleri vardır. Bunlardan sıyrılmak için ciddi bir nefis eğitimi gerekmektedir.

Sa'dî'nin Bostan'ında siyaset ahlakı önemli yer tutar. Onun siyaset ahlâkında halk esastır. Halkın refahı ve mutluluğunu sağlamak için Sultana çok önemli öğütler verilir.

Sa'dî, önce nesneyi, fikirleri kıstasa/ölçüye/mihenken taşına vurma yani nesnel ölçü bulma gereğini belirtir, yer yer, doğru, mantıklı ve tutarlı olmaya vurgu yapar; iddiayı delillendirmenin, mantıklı delil getirmenin gereğine ve önemine işaret eder. O, yer yer, teori ile pratiği birleştirir.

Bostan'da, mantığın ana ilkelerinden olan sebeplilik ve çeşitli önerme tipleriyle karşılaşılır. Yine aynı eserde çoğu örtük, bir kısmı da şartlı olmak üzere çok sayıda

kıyas örnekleri görülür.

Bostan'da analogilere ve temsili anlatıma bolca yer verilir. Sözkonusu esere içerik mantığı açısından bakıldığında burhan, cedel, hitabet, şiir ve safsata ile ilgili hayli malzeme bulunur.

Aynı kitapta görünüş-gerçek, şekil-mâna ayırımına dikkat etmemek, zann, gaflet, hırs, tamah, kızmak, öfkelenmek yanlışla düşme nedeni olarak gösterilmektedir. Çelişik zan, yanlış neden, popüler olana başvurma gibi yanlışlara örnek olabilecek misaller bulunur.

Bostan'da yer alan örneklerden anlaşıldığına göre, insanın yanlışlara karşı korunması için akıllı, uyanık, tedbirli, sabırlı sağlam iradeli ve temyiz gücünün yerinde olması, gerekmektedir. Özeleştiride bulunmak, nefsi eğitmek, uygun olanı yapmak da kişiyi yanlışlara karşı önemli ölçüde koruyacaktır.

Anahtar Kavramlar: Sa'di, Bostan, ahlak, iyilik, kötülük, mantık, yanlış.

SOME ETHICAL MESSAGES AND LOGICAL NICETIES IN BOSTAN BY SADI

Abstract

Sa'di Şirazi is a renowned poet and scholar in East and West in areas such as language, literature, aphorism, politics and ethics. He wrote his famous work, Bostan, in 1257 for Ebubekir Zengi, the Sovereign of Salgur, after gaining his companionship. It seems that among his aims were to narrate religious beauties, to bring in ethical charms, and to advocate a just and righteous social structure among people.

Sadi's understanding of Ethics finds its roots in religion. Human race must internalize affirmative ethical principles (humility, aphorism, courage, mildness, lenity, tolerance, assiduousness, generosity, grateful, loyalty and etc.) and be avoided from negative characteristics. Wickedness, as opposed to kindness, is an unfavorable tenet. Therefore, a wicked person has hostile attributes and qualities such as arrogance, hypocrisy, jealousy, lust, greedy, ignorance and so on. In order for one to save himself from these attributes, he must contemplate the very deep spiritual training.

Political ethics takes a very considerable place in Sa'di's Bostan. The people have the central focus in his political ethics. It is advised to the Sovereign to suffice his people with wealth and happiness.

Sa'di indicates that it is necessary to primarily apply things and ideas to a criterion or a touchstone, i.e. an objective measurement. At some points, he empha-

sizes to be accurate, logical and consistent. He also points out indispensability of validating an argument along with importance of proposing a logical argument. He occasionally combines theory with practice.

In Bostan, one can see reasoning and a variety of propositions, which are main principles of Logic. Examples of implicit and disjunctive syllogism could also be considerably observed in the book.

Bostan contains a lot of analogies and representative expressions and signs. When looked through the whole book in terms of matter of logic, plenty of instances of Demonstration, Dialectic, Rhetoric, Poetica and Sophistical Refutations could be seen.

In the book, presumption, unawareness, ambition, greed, anger and not being aware of distinction of semblance and truth, form and matter are shown as the causes of falling in fallacy in logic. One can also see some examples of fallacy in logic such as argumentum ad populum, false cause, and false presumption.

Based on the examples in Bostan, one must be wise, alert, cautious, patient, strong-willed and discreet in order not to fall in fallacy. Furthermore, he should make self-criticism, educate his soul and practice the appropriate as well.

Key Words:

Sa'di, Bostan, ethics, kindness, wickedness, logic, fallacy.

Sadi Şirazi'nin Hayatı ve İlmi Kişiliği

Ebû Muhammed Sa'di Müşerrefüddin Muslih bin Abdillâh bin Müşerref Şirâzî, 1213'te İran'ın Şiraz şehrinde doğmuş, ilköğrenimini Şiraz'da tamamladıktan sonra Moğol istilası nedeniyle 1225 yıllarında Bağdat'a gitmiştir.

Nizamiye Medresesi'nde eğitimine devam ettikten sonra Suriye, Anadolu, Mısır, Marakeş, Azerbaycan, Belh gibi yerleri gezmiş, ünlü mutasavvıf Şihabüddin Suhreverdi ile tanışmış, 1256'da Şirâz'a dönmüştür. Daha sonra hacca gitmiş, dönüşünde Tebriz'e uğramış, Cüveynî aracılığı ile Moğol hükümdarı Abaka Han ile görüşmüştür. En sonunda Şiraz'a dönmüş ve 1292'de orada vefat etmiştir.¹ Hayatını irşad ve halka hizmetle geçirdiği anlaşılmaktadır.

Geniş bilgisi ve yüksek kültürü sayesinde doğu kaynaklarında *Şeyh Sadi* olarak

1 *DEÜ İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Başkanı, Mantık Anabilim Dalı Başkanı. Yazıcı, Tahsin, "Sa'di", *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1988, C. 10, s. 36-40.

nam bulmuştur. Mezarı Şiraz'a yakın Sadiyye'dedir.

Doğu edebiyatına büyük etkisi olan Sadi'nin eserleri ölümünden sonra toplanmış, Ahmed b. Ebubekir tarafından Külliyyat olarak basılmış olup 16 kitap, 6 risâle olmak üzere 22 veya 23 eseri ihtiva etmektedir.¹ Dili harikulade denilecek kadar fasih ve belîğdir. Onun asıl ünü mesnevi türünün en büyük üstatlarından biri olmasından ileri gelir. Sadi'nin eserlerinde çoğunlukla eğitici ve öğretici bir hava vardır. O, toplumun ve ferdin en iyi insan modeline ulaşmasını hedefler. O sebeple yazdığı şiirlerinin toplumun her kesimine hitap etmesine özen göstermiştir. Çok sayıda eser vermesine rağmen Sadi'nin dünya çapında en meşhur eserleri *Bostan* ve *Gülistan*'dır.

Ünlü eseri *Bostan*'ı, 1257 yılında, dostluğunu kazandığı Salgurlu hükümdarı Ebubekir b. Sa'd b. Zengi'nin adına, yazmıştır. İran edebiyatının en büyük eserlerinden olan bu ünlü kitap münacaat ve naat ile başlar. Ardından dört halifeye övgüden sonra eserin yazılış sebebi ve tarihi yazılmıştır. Ebubekir bin Sad bin Zengi'ye methiye vardır. Eser sonra on bölüm halinde devam eder. *Bostan*'ın Mukaddime'si yeryüzünde söylenmiş en lirik edebi parçalardan sayılmaktadır.

Sadi bu eseri yazma sebebini şöyle açıklar: "Dünyanın her tarafını gezdim dolaştım, çokça insan tanıdım... Bununla beraber Şiraz'ın temiz insanları gibi mütevazı insan görmedim... Bu insanların muhabbeti beni Şamdan Rum illerinden çekti, artık Şiraz'a dönmek istedim. Fakat buralardan dönerken dostlarımın yanına eli boş dönmek çok ağırımaya gitti. Mısır'dan dönenler gittikleri yere Mısır şekeri götürürler ben ise eli boş dönüyorum. Dostlarıma şeker götüremiyorsam da şekerden daha tatlı sözler götüreceğim dedim ve bununla teselli buldum. Ne yazacağımı düşündüm ve tertibini yazdım. Düşündüğüm şeyden adeta güzel bir saray oldu ve o saraya (Giriş'ten sonra) on kapı yaptım."²

Adalet, memleket idaresi, Allahtan korkma

Cömertlik ve iyilik yapma

Gerçek **aşk** ve muhabbet

Alçakgönüllülük

Kadere boyun eğme ve **rıza**

Kanaatkâr insanlar

Edep ve **terbiye**

1 Çiçekler Mustafa, "Sa' dî-i Şîrâzi", *TDVİA*, İstanbul 2008, C. 35, s. 406.

2 Sadi, *Bostan*, Çev. Hikmet İlaydın, MEB, İstanbul 2001, s. 10-11.

Sağlık ve sıhhat için **şükretme**

Tövbe ve doğru yol hakkındadır

Münacat ve kitabın sonudur.

Yukarıdaki bölümlerde incelenen hususlar kısa hikâyelerle zenginleştirilerek anlatılmıştır. Onca hikâyenin değeri, Hikmet İlaydın'ın da belirttiği gibi, vakasından ziyade canlandırdığı, uyandırdığı fikirlere dir.¹ İnsan ruhuna hitap etmeyi ön plana çıkaran fars edebiyatının güzellikleri bu eserde görülmüştür.

Sâdi'nin *Bostan*'ı kaleme alırken, klasik doğu edebiyatının metodunu takip ettiği görülür. O, bu eserini ömrünün sonlarına doğru yazdığı anlaşılmaktadır. Hayatının büyük kısmını kapsayan seyahat ve maceralar esnasında tanıdığı birçok milletten insan ve farklı kültürler sayesinde Sâdi'nin ufku genişlemiş ve zenginleşmiştir. O, eserlerinde bu insanların karakter yapılarından mizaç tahlilleri yapmış ve karşılaştığı kültür unsurlarının özelliklerinden bahsetmiştir.

Sa'di, mistik kişiliğine rağmen sosyal hayattan kopmamış, hayatın canlı akışı içinde o da dinamik ve hamleci bir ruhla hep iyiden, güzelden, hayırdan yana tavır almış ve insanlara yol göstermekten geri durmamıştır. O hem fert hem toplum ahlakı ile ilgili düşüncelerini somut örneklerle, çarpıcı bir dille işlemiştir. O bu düşüncelerini Kitaptan, Sünnetten, engin tecrübelerinden, gezi ve gözlemlerinden, tarihi olaylardan, sûfiyâne bakışından, hikemi tarzından oluşturmuştur. O bu içeriği, zengin, derin, etkileyici ve çarpıcı dil gücüyle kaleme veya dile dökünce karşımıza hayrete düşürücü güzellikler çıkmaktadır.

Ahlak Anlayışı

Sa'dinin ana hedefinin insanlara dini güzellikleri anlatmak, ahlakî güzellikleri kazandırmak, hak ve adâletin hâkim olduğu bir yapıyı işlemek olduğu anlaşılmaktadır. (17, 135, 141)² O, bu güzellikleri *Bostan*'da adalet, ihsan, sevgi, alçakgönüllülük, rıza, kanaat, terbiye ve tövbe şeklinde sergiler.

Sa'di'nin temel ahlâkî kavramları işleyişi veya anlatışı didaktiktir. O, konunun anlaşılması için ferdi ve sosyal hayattan bolca örnek verir, konuyu hikâyelerle açar ve sadeleştirir. Hikâyenin sonunda bir telkin edasıyla mesajını verir. Bu hikâyelerin değeri olaydan ziyade uyandırdığı izlenimde ve fikirdedir. Hikâyelerden başka Sa'di'nin âyetlerden iktibasta bulunduğunu (5, 6, 13, 26, 68, 74), günlük yaşantıdan örnekler verdiğini, atasözlerini ve vecize kabilinden güzel sözleri bolca kullandığını

1 Sa'di, *Bostan*, s. IV (Çevirenin Önsözü).

2 Bundan sonra *Bostan* (Hikmet İlaydın, MEB, İstanbul 2001), metin içinde, doğrudan sayfa numaralarıyla, bu şekilde gösterilecektir.

(örnek için bkz. 21-22, 135, 141) görürüz.

Sa'di, fertleri yalnız olarak değil, geniş bir camianın uzuvları olarak inceler. Mutlu fert ancak düzenli bir toplum içinde yaşayabilir. Toplum her türlü uzuvlarıyla bir bütündür. Her türlü insan ve kurum ferdin saadetini ve toplumun düzenini sağlamakla yükümlüdür. Nihayet bir çoban olan hükümdar da kendi sürüsünün hizmetçisidir. Hatta tasavvuf ve tarikat dahi halka hizmet etmekten başka bir şey değildir. Allah'a karşı iyi, halka karşı kötü olan akılsızlar, ibadetlerin meyvesini yiyememişlerdir. (180) Onun anlattığı mutluluk, sırf maddî saâdet değil, ölümle kesilmeyen ölümün ötesinde devam eden mânânın saâdetidir, ebedî saâdetdir. Akıllı insan mânaya meyleder, zira yerinde kalacak şey sûret değil, mânadır. (97) İnsan, ağırlıkla huyundan, soyundan dolayı sevilir yoksa boyundan, posundan, endamından dolayı değil! (160) Bu ebedî saâdeti kazanmak için ise nefse hâkim olmak, tutkuları dizginlemek gerekir. Bu, bilge insanın şiarıdır ve terbiyenin gâyesi budur. (Önsöz, V)

Sa'di'nin ahlakı, temelini ve izahını **dinden** alır. Şu ifadeler bu konuda hayli fikir vericidir:

Allah'ın emrinden dışarı çıkma ki senin emrinden de hiçbir şey dışarı çıkmasın. Memlekete hükmeden kimse Allah'ın emrinden çıkmazsa, Allah da onun gözeticisi, yardımcısı olur. O seni dost bildikten sonra, imkânı yok, düşmanın elinde bırakmaz. (20)

Ahlakta model insan, örnek kişi Hz. Muhammed (sav) 'dir. O, Ahlakı güzel, âdetleri hoş olandır; bütün insanların peygamberi, bütün ümmetlerin şefaathanesidir. (7)

Sa'di'nin düşüncesinde ahlâkî üstünlük veya ahlâkî güzellik esas alınmıştır. İnsan iyi huylu, güzel ahlaklı denmesinden daha üstün paye aranmamalıdır. (177) İnsana hüner, fazilet, din ve olgunluk gerek. Mal, mevki denilen şey bir gelir, bir gider. (247) İnsan güzel şekle aldanmayıp iyi huylar kazanmalıdır. Ona dümdüz boy değil, doğru yol gerek. (290) Üstü başı temiz fakat ahlâkî kirli olan kimsenin cehennem kapısını açmak için anahtara ihtiyacı yoktur. (180)

Ahlaki iyilikler

Bahtiyar adam **iyilik** yapar, doğruların izinde gider. (79) İyi adam, Hak yolundan mertçe yürüyen kişi, iyilerin iyi davranışlarını dinleyip onları takip eder. (115) İyi nam bırakan kişi iyilerle, gönül erleriyle birlikte yaşar. Şayet meyvesi yenilmek isteniyorsa iyilik ağacı yetiştirilmeye çalışılmalıdır. Başkaları iyilik harmanını kaldırırken vaktiyle tohum ekmemiş olmak acınacak bir durumdur. (47-48) Şeref isteyen

kişi yoksulun elinden tutar. Bugün muhabbet tohumu ekmeyen kişi yarın Tuba'nın dalından meyve alamaz. (199) Kötü adamın iyilikle karşılaşması duyulmuş bir şey değildir. (60) İyilik yapan meyveli ağaca benzer. (138) Kerem ağacını besleyip büyüten bir gün meyvesini yer. (195)

“Gücün yettiği kadar iyilik et” (128) diyen Sa'di, bir yerde, iyiliğin göstergesi olarak nazar sahibi ve fakara dostu olmayı gösterir. (198) O iyilikle ilgili şu güzel örneği verir:

Bir yol üstünde önüme gençten biri çıktı. Ardi sıra bir koyun koşuyordu. O delikanlıya dedim ki:

“Bu koyun senin ardından şu iple şu tasma sayesinde geliyor.”

Delikanlı derhal koyunun halkasını, zincirini çözdü ama koyun yine peşinden geliyordu. Delikanlı bunun üzerine:

“Onu benimle beraber götüren şey bu ip değildir! Ettiğim iyilikler onun boyuna kement olmuştur, ey akıllı zat” dedi.

Kükreyen fil bile gördüğü iyilik yüzünden filciye asla saldırmaz.” (117)

Bu konuda Sa'di şu tavsiyede bulunur:

“Hem serçeye, hem keklige, hem de güvercine yem ver ki günün birinde tuzağına bir devlet kuşu düşsün. Attığın yüz tane oktan bir tanesi elbette hedefe gider ve bunca sedeften de bir tane inci çıkabilir.” (131)

Kötülük etmemek gerekir. Kötülük tohumundan iyi bir meyve hâsıl olmaz. Kötülüğe karşı iyilikte bulunmak daha hayırlıdır. İnsan düşmanlarıyla iyi geçindikten sonra, çok geçmeden bunların hepsi dost olur. (117) “Akıllıların tabiatlarına bayılırım. Onlar o kadar iyidirler ki kötülere bile iyilik ederler.” (205) diyen şair filozofumuz bu konuda şu tavsiyede bulunur:

“Kötüleri okşa ey temiz insan. Köpek de senin ekmeğini yiyince seni korur; parsın dişi, iki gün peynirini yaladığı adama karşı kesmez olur.” (118)

İnatçı kimsenin şerrini iyilikle gider. Himmetin pazısı kuvvetin elinden üstündür.” (51)

Sa'di'nin, hayır ahlakından veya olumlu ahlakî değerlerden üzerinde durduğu şu kavramları kısaca işlemek istiyoruz.

Tevazu (alçak gönüllülük): “Eğer yüce mertebelere çıkmak istiyorsan bu yüksekliğe tevazu inişinden varabilirsin” (202) diyen Sa'di, insanın yüzünü toprağa sürmesini yani alçakgönüllü olmasını ister. (19) Allah yolunun yığıtleri, kibir külahını

atmışlar, yücelik tacıyla başlarını yükseltmişlerdir. (197) Seçkin bir akıllı mütevazı olur; meyveyle yüklü dalın başı eğik olur. (176, 213) Kendini küçük sayan bir büyük, dünyada da büyüktür, ahirette de. En âdi insanın ayağında dahi toprak olan kişi, dünyadan temiz kul olarak gider. (215)

Tevazu büyüklerden gelirse iyidir. En gerçek Allah adamı, düşkün görünen فرمان sahibidir. Yoksul tevazu gösterse bile bu onun tabiatıdır. (13)

Tevazunun zıddı büyüklenmedir. Kendisini büyük gösteren kişi kulların gözünde de Allah'ın indinde de küçülür. (212)

Önemli ahlakî değerlerden biri de "hikmet"tir. Bilgece bakışı, olgun davranışı gerektiren bu kavramla ilgili Sa'di 'den bir örnek verip geçmek istiyoruz:

"..Kimin altını, gümüşü, haznesi, malı kalmışsa bunların hepsi sahibinden sonra az zaman içinde pâymal olmuştur. Lakin daimi bir şey bırakan kimsenin ruhuna her zaman rahmet ulaşır... El âlem harman kaldırırken vaktiyle tohum ekmemiş olmak ne gevşekliliktir, bilmez misin?" (47-48)

"Ağlamak ne demek?... " (47) örneğinde olduğu gibi, *Bostan*'da bir erdem olarak şecaatle ilgili hayli örnek bulmaktayız. Özellikle siyaset ahlâkında Sultanlara bolca hikmet ve şecaat tavsiyeleri yapılır.

"Yapma cancağızım, din ve adâlet tohumuna emek ver, iyi nam harmanını yele verme" (328) tavsiyesinde bulunan Sa'di, özellikle idareci konumunda olanların bir elini keremle, cömertlikle uzatmaları, öbür elini ise zulümden, hırstan çekmeleri gerektiği üzerinde durur. (68)

İdareci insafın, adâletin bekçisidir. (86) Sa'di'nin adâletli idareciye şu şekilde övgüler yağdırdığını görürüz: "İnsanlar daima zamanın gidişinden, feleğin dönüşünden inler dururlar. Fakat ey ulu padişah, senin adâlet günlerinde kimse zamandan şikâyet etmez. Senin devrinde halk huzur içindedir ama senden sonra başlarına neler gelecek, bilmiyorum." (14)

Bunun aksine, Sa'di'nin, adâlet ve merhameti olmayan idarecileri de şu şekilde pervasızca eleştirdiğine şahit olmaktayız:

"Allah ancak âdil olanlara şefkat gösterir. Sen önce kendin merhametli ol da ondan sonra Allah'tan merhamet um. Zavallı esirler kuyuda, zincirde inlerken benim duamın sana ne faydası dokunur? Sen halka acımadığın halde saltanatta nasıl rahat ediyorsun? Ardında zulüm görenlerin bedduaları dururken şeyhin duası senin elinden tutar mı hiç?" (66) "Köpek de haklı incitenden üstündür. Kendine fenalık eden bir ahlâksız, insanlara kötülük yapanlardan daha iyidir." (74)

Sa'di, merhametli olmakla ilgili bol örnek verir. O, özellikle sultanlara, rıfk ile muamele etme, şefkat ve merhamet gösterme ve âdil olma konularında önemli nasihatlerde bulunur. (68,82,86,94,96,43) Ona göre dost gönüllerini derli toplu tutmak, hazine toplamaktan daha iyidir. Halk ıstırap çekeceğine versin hazine boş olsun. (50) Omuzları kuvvetli olanın zayıfları yere vurmaması gerekir. Zira bir arpa değerinde bile görmediğin bir yoksul, yarın bir padişahı Allah'ın huzuruna götürebilir. (58) Merhamet konusunda Ömer b. Abdulaziz'le ilgili bir anekdot oldukça dikkat çekicidir. Halife Ömer b. Abdulaziz'in yüzüğünde kuyumcuların paha biçmekte zorlandıkları çok değerli bir taş vardı. Nasılsa bir yıl kıtlık beliriyor, halk açlıktan kıvrılıyor. Halife, fakirlere, yetimlere açlara acıyor ve bu değerli yüzüğün gümüş para ile satılıp ihtiyaç sahiplerine dağıtılmasını emrediyor. Paha biçilmez değerde olan bu yüzük bir daha ele geçmez, onu neden satıyorsun? sorusuna Ömer, gözyaşları yağmur gibi boşalır bir vaziyette şöyle diyerek bir merhamet örneği sergiliyor: "Şehir halkının kalbi yoksullukla yaralı iken idarecinin üzerinde süs çirkin gider. Ben taşsız bir yüzük de takabilirim. Ama halkın elem çekmesi doğru olmaz." (44)

Şunu da eklemek gerekir ki, insanın önce kendisi merhametli olmalı, merhamet örneği sergilemeli, sonra diğer insanlardan ve Allah'tan merhamet beklemelidir. (66)

Adâlet ve merhamet konularında olduğu gibi "hilim"de de Sa'di, ağırlıkla idarecilere tavsiyede bulunur:

"Sen halka karşı yumuşak davran ki yarın sana Allah da sert davranmasın, ey mutlu insan!.. Kudretin, mevkiin devam ettikçe yoksulun ve halkın zaafına karşı zorbalık etme... Emrin altında bulunanların kalbini kırmaman lâzım. Allah etmesin, sen de günün birinde emir altına girebilsin." (113)

Hiddet zamanı kızmayıp muhabbet göstermek daha da hoştur. Sa'di'nin aktardığı bir anekdotta, bir padişah, gıyabında kendisine sövüp sayan bir eşekçinin hakaretini duyuyor, eşeği çamura batmış bu küfürbaz sahibini bela içinde görüyor. Adamın haline acıyor, onun soğuk sözlerinden doğan öfkeyi hazmediyor ve kendisine para, at, kürklü kaftan veriyor. (129)

Yiğit kişilerle dövüşmeyi kafasına takmış cahil bir sarhoş, insanın yakasını yırtabilir. Fakat akli başında bir adam böyle bir kimsenin yakasına sarılırsa yakışık almaz. Hüner sahipleri cefa gördükleri halde muhabbet gösterirler... Soysuzlara karşı soysuzluk etmek mümkündür. Lakin, diyor Sa'di, insan olanın elinden köpeklik gelmez. Tahammül insana önce zehir gibi görünür fakat tabiatına kök salınca bal kesilir. (190-192) Felek, yumuşaklık sayesinde insanı korkunç bir yerden alıp, yüksek bir makama ulaştırır. Yumuşak söz, kızgın adamın ateşine karşı suya benzer. Savaşlarda ok ve kılıca karşı korunmak için yüz kat ipekten yapılmış kaftan giyen-

lerde görüldüğü gibi yumuşaklık, keskin kılıçları kesmez eder. (201)

Sa'di alçakgönüllü veya hilim sahibi olma konusunda şu çarpıcı tavsiyelerde bulunur:

“Yüksek bir makamda mısın? Aklın başında oldukça bir düşküne gülme. Nice ayakta duranlar ayaktan oldular da onların yerlerini düşkünler aldılar. Tatalım ki sen kusursuzsun, fakat ben kusurluyu hor görme.” (177)

“Düşmanın derisini yumuşaklıkla yüzebilirsin. Sertlik gösterdin mi, dostun bile sana düşman olur. Örs gibi sert yüzlü olup da kafasına te'dip çekici yemeyen kimse yoktur... Tatlı söz karşısında büyükler gönülsüzleşirler, kafalarını dikmezler; küçükler de başlarını eğerler. Başarı tatlı dille elde edilir. Hırçın tabiatlı kimse daima ıstırap çeker.” (188)

Hoşgörü: “Bugün alçakgönüllü olanlar yarın naz edecekler, gururlular ise utançla başlarını eğecekler” diyen Sa'di, devamla, hoşgörülü ve bağışlayıcı olma hususunda şu tavsiyede bulunur:

“Hesap gününden korkuyorsan senden korkanların hatalarını affet. Elin altındakilere eziyet etme. Çünkü senin elinden daha üstün bir el vardır.” (213)

Kendi gecesini zevk ü sefa içerisinde geçirenin, garibin nasıl bir gece geçirdiği umurunda olmayabilir. “Durun, ey çevik delikanlılar, kervanın içinde mecalsiz kocalar var. Devenin yuları devecinin elindeyken sen devenin hevdecinde (üzerindeki tüllü odacığında) ne güzel uyuyorsun. Ne oavadan, ne dağdan, ne taştan, ne kumdan haberin var. Fakat yol halini geride kalanlara sor; yayaların kan yuttuklarını bilemezsin! Çadırda gönül rahatlığıyla uyuyanlar, karnı aç olanların halinden ne anlar?” (295) cümleleriyle Sa'di, âdeta empati kurdurarak merhametli, anlayışlı ve hoşgörülü olmayı işlemektedir.

Sa'di'nin belirttiğine göre gerçek gönül erleri bir gönül için yüklere katlanırlar, bir gül için dikenlere tahammül ederler. (132) Dostun yâdiyle olduktan sonra sabır insana acı gelmez. (142) “Sabır sayesinde kimse utanmaz” diyen Sa'di, devamla, aile saâdetini sağlama ve sürdürmede sabrın önemini şöyle belirtir: “Oğlum sen bu sınıkıntıya eyvallah de. Mademki bir gül seviyorsun, dikenine katlanacaksın. Her zaman meyvesini yediğin ağacın dikenini sana battığı zaman tahammül etmelisin.” (273)

Sa'di'ye göre, Allah'ın verdiği talihe, rızka kanaat etmeyen kimse O'nu bilmemiş, O'na ibadet etmemiş olur. Dünyayı dolaşan o hırs azgını bilmeli ki adamı zengin eden şey kanaattir. (234) “Sana yaşadığın sürece elinde kalanlar yeter” (47) tavsiyesinde bulunan Sa'di Şirazi, kanaat göstermeyip dünyalık mala mülke karşı hırs gösterenleri şu şekilde kınar: “Kanadına hırs taşı taktığın doğan, göklerin yücesine

uçabilir mi?” (234)

Hırs insanın onurunu kırar, bir arpa için bir etek dolusu inciyi harcatır... Midesinin kulu olan çok kere mahcup duruma düşer. Sa'di'ye göre mide darlığı gönül darlığından daha iyidir. (239) Bal, iğnenin yarasına değmez. İnsanın kendi pekmeziyle kanaat etmesi daha iyidir. Gönlü kayıtsız olan bir dilenci, kanaatkâr olmayan bir padişahтан iyidir. (242, 244)

Sa'di Şirazi çalışma konusunda şu güzel tavsiyelerde bulunur ki bunların üretme, emeğin kutsallığı, iyilikseverlik ve cömertlik temalarını etkili biçimde vurguladığı görülür:

“Hey kalp adam, git de yırtıcı bir aslan kesilir. Öyle çalış ki aslan gibi senden de başkalarına bir şeyler kalsın. Neden tilkiye benzeyip artıklarla doyunacaksın?.. Uğraş, didin. İmkân bulduğun müddetçe kendi emeğinle geçin. Ey genç, ihtiyar yoksulun elinden tut. Allah'ın merhameti, kendi varlığının gölgesinde halkı dinlendiren kullar içindir.” (119)

Sa'di, Bostan'ında cömertlik konusuna ayrı bir bölüm açıp konuyu geniş biçimde ve bol örneklerle işlemektedir. Bu örneklerden Hâtem-i Tâî ile ilgili aktardıkları oldukça etkileyicidir. (121 vd.) Hele hele Hâtem'i öldürmeye gidip bunu gerçekleştirememenin akabinde “Ben onu değil, cömertlik, ihsan ve fazilet kılıcıyla o beni öldürdü” sözü çok çarpıcı görünmektedir. (126)

Sa'di'ye göre keramet cömertliktedir. Allah adamları bol bol dağıtmakla ilerlemişlerdir. (120-121) Kim çalarsa çalsın cömerdin kapısı mutlaka açılır. (153) Cömert insanda zaten kemâl vardır. Eli bol olan kimse ekmek bulamadığı zamanlarda bile gene eskisi gibi zengin ruhludur. Ama isterse Karun olsun, alçak adamın âdi tabiatı değişmez. (246) Altını kara taşın içinden dostlarla, sevgililerle yensin diye çıkarırlar. (134) Kişi, çaresizlik gününde meyve versin diye toprağa tohum atar. (136)

“Vefadan ayrılma, cömertliği âdet edin” (112) diyen Sadi'nin, cömertlik konusunda şu tavsiyelerde bulunduğunu görüyoruz:

“Gönlünün perişan olmasını istemiyorsan perişan olanları gönülden çıkarma. Hemen bugünden hazneyi dağıt; yarın bunun anahtarı senin elinde olmayacaktır. Sen kendi azığını yanında götür. Yoksulun çıplak vücudunu örtmeye çalış ki Allah'ın affı da senin günahlarına perde çeksin. Garibi kapından boş çevirme.” (97-98) “Azığını iyi insanlarla birlikte ye, çünkü onlar da yalnız başlarına yemek yemezler.” (119) “Kendinle birlikte adın da ölmesin. Kerem ağacını beslersen, iyi adla anılmanın meyvesini yersin.” (195) Dikkat et zalim isen âkıbetini düşün. Vefadan ayrılma, cömertliği âdet edin!” (112)

Ahlâkî Kötülükler (Olumsuz Ahlâkî Vasıflar)

“Bir karıncanın rahatsız olmasını bile hoş gören kişi kara yüreklidir, taş kalplidir” diyor Sa’di, her canlıya iyilik etme, merhamet gösterme yanlısıdır:

“Sen perişan olanların gönüllerini kurtar ki felek de seni perişan etmesin” (116)

Bazıları “kötüler, kendilerine tahammül edildikçe daha çok azarlar; köpeğin önüne sofraya kurulmamalı; çifteli hayvana ağır yük yüklenmeli. Savaş meydanında bir tane mızrak kamışı yüz tane şeker kamışından daha değerlidir. Herkes ihsana lâıyk olmaz. Bazısına mal vermek, bazısının da kulağını bükmek gerek. Kediyi okşadın mı güvercini kapar; kurdu semirtirsen Yusuf’u paralar. Temeli sağlam olmayan binayı yükseltmemeli, şayet yükseltirsen ondan korkmalı” (140) şeklinde kanaate sahip olsa da, Sa’di, yukarıda da belirttiğimiz gibi, kötülüğe iyilikle karşılık verme yanlısıdır:

Oğlum, iyilik et. Vahşi hayvan tuzakla, Âdemoğlu iyilikle avlanabilir.

Düşmanın boynunu lütuflarıyla bağla; bu kemendi kılıçla dahi kesmek mümkün değildir. Düşman kerem, lütf, cömertlik gördü mü artık ondan kötülük gelmez.

Ona göre eğer insan kötülük yaparsa iyi olan dostundan bile fenalık görür. Kötülük tohumundan iyi bir meyve hâsıl olmaz. (117)

Kötü veya kötülük güçlenmeden yayılmadan tedbir alınmalı veya kontrol altında tutulmalıdır. Dicle’nin bendi, suyu azken yapılmalı, yılanın başı küçükken ezilmelidir. (140-141)

Kötülük, iyiliğin zıddına, olumsuz bir ahlâkî değerdir. Haliyle, kötü kişinin de birçok olumsuz özellikleri vardır. Bunlardan bazılarını değinecek olursak, kötü kişi kafası akıldan yana boş, kibirden yana dolu, muhtemelen karnı haramla şişmiş, eğrilikle eteği kirlenmiş, cahillikle kapkara olmuştur. Ne doğru yürüyen bir ayağı, ne de nasihat dinleyen bir kulağı vardır. Sefih bir ömür süren, heva ve hevesine uyan gâfil biridir. (178) Aldatıcıdır, buğday gösterip arpa satabilir. Riyakârdırlar. (228-230, 195-196) Ne takvaları vardır ne de bilgileri! Laf taşıyan, ayıp arayan, itham edici ve peşin hükümlüdür. (196, 268-269) Kıskançtırlar. (33) Şehvet, kibir, hırs ve haset damarlarında kan, bedenlerinde can gibidir. (249) Kibirli ve gururludur. (176, 200) Kendi damı yüksek olunca, aşağıdaki damlara işer yahut süprüntülerini oraya atar. (73) Zâlimdir, zulme vasıta olur. Hiçbir zulmün devamlı olmadığını ve mazlumun hesabının bir gün sorulacağını düşünmekten gafildir. (51) Zira o “gönlü yaralı yoksulun canına değil, kendi vücuduna zulmetmiştir; işlediği günahlar zâlimin kendi boynuna yüklenmiştir.” (76)

Siyaset Ahlakı

Sa'di, siyaset ahlakına kitabında geniş yer vermiştir. Buna önem verişini kitabının ilk ve geniş konusunun “Adalet ve Hükümdarlığa Dair” başlığını taşıyan konudan oluşmasından anlamak mümkündür. Onun siyaset ahlakını ağırlıkla Sultanın görev ve sorumluluklarını işlemek veya onlara nasihat vermek oluşturur. Sa'di'ye göre, garezden salim olan bir nasihat, hastalığı defetmekte kullanılan acı ilaç gibidir. (64) Saltanatın ve mülkün devamı için ahlâk gereklidir. Bir kimsenin hazinesi, ordusu, debdebesi varsa, emri yürüyor, cihana hükmü geçiyor ve kendisi de muradınca yaşıyorsa, ahlâkı güzel olduktan sonra bu saadet daima onun emrindedir. (72)

Sa'di'nin siyaset anlayışı dini karakterlidir. Ona göre “devlet sahibi dini düşüncüdür. Dünya nasıl olsa geçmektedir. Eğer bir sultan saltanatının alt üst olmasını istemiyorsa, din kaygısıyla saltanat kaygısını birlikte çekmelidir.” (85)

Sa'di'ye göre, devlet başkanı halkın refah ve esenliği için gerekli tedbirleri almalıdır. Bir memlekette padişahın tedbiri çobaninkinden az olursa, o tahtın, o saltanatın sarsılmasından korkulur. Devlet başkanı öyle uyumalı ki adâlet isteyen biri feryat edince iniltisi kulağına değsin. (42) Halk da bilinçli olup yönetimi takip edecektir. Padişahın adâlet istemeyen kimsenin intikamcısı Allah'tır. (43)

Sa'di'nin siyaset ahlâkında halk esastır. Onu ifadesine göre, halk köke benzer, sultan ağaca; ağaç, kökünden kuvvet alır. Hükümdarından halkının sıkıldığı bir ülkede ferah aranmaz. (21) Kısacası halkın iyilik ve refah içinde adâletle yönetilmesi esastır. (21-23) İdareci laftan çok icraata önem vermelidir (46), bugünkü tabirle, söz değil, hizmet üretmelidir.

Şirazi Sa'di'nin Bostan'ının ilk kısmını adalete ve hükümdarlığa ayırdığını yukarıda belirtmiştik. O bu bölümde Sultana yol gösterici tavsiyelerde bulunur. Bu tavsiyelerden bazıları şöyledir:

Sultan, işleri ehline vermeli, kadir kıymet bilmeli. (25)

İstişareye önem vermeli, eleştiriye açık olmalı. Bir kişinin iyiliğini isteyen kimse, şayet varsa, yolundaki dikenini haber vermelidir. Yolunu kaybedene iyi gidiyorsun demek büyük bir cefa, şiddetli bir zulümdür. Kusuru kendisine söylenmeyen adam, bilmezlikle ayıbını hüner sanır. (81)

Sertlik ve yumuşaklıkta ölçüyü kaçırmamalı, itidalli ve ihtiyatlı olmalıdır. (26) Şefkati ve merhameti elden bırakmamalıdır. (44, 50) O, insafın ve adâletin bekçisidir. (86) Halkın halinden ve dilinden anlayarak, onları paylaşmalıdır. (52) Kuvvetlilerin yükünü zayıflar çekerken padişaha tatlı uyku haramdır. (54, 56, 59, 82)

İstihbaratı güçlü olmalı, cezalandırmada âdil ve ihtiyatlı olmalı. (27)

Kaba, kırıcı ve despot olmamalı. (28) Öfke gücünü kontrol etmeli. (37)

Zulüm yapmamalı, zulme fırsat vermemeli. Zira bir yerde zulmün eli uzandı mı, orada artık dudakların gülüp açıldığı görülmez. (49)

Atamalarında dikkatli olmalı, icraatında kendi başına buyruk olmamalı. (29)

Dünya hırsına kapılmamalı. Zira bir idareci Karun'un hazinesini ele geçirse, o bile kalmaz; kişi ancak bağışladığını, ihsan ve ikramda bulunduğunu götürebilir. (70)

Kanaatkâr, iyiliksever, sabırlı ve dayanıklı olmalı. (47)

Dişiliğini kullanan kadınlara, kıskanç vezirlere, dalkavuklara ve dedikoduculara karşı dikkatli olmalı. (30, 33)

Farklı düşünce ve anlayışlara karşı hoşgörülü olmalıdır. "Buyruk, akıl, fikir ve büyüklük sahibi olan bir padişah, halkın ihtilafından hatta kavgasından rahatsız olmaz. Tahammülden yana boş, fakat gururla dolu olan bir başa padişahlık tacı haramdır." (37)

Sulh yanlısı olmalı, zorda ve darda kalmayınca savaşmamalı. Yeryüzü saltanatı yere bir damla kan akıtmaya değmez. (40)

Tutuklu ve hükümlülerin şartlarını iyileştirmeye çalışmalıdır. (38)

Vergileri âdil koymalı, askeri iyi beslemeli, halkı ezmemeli. Zira tebaa ağaca benzer, eğer bakılırsa meyvesi alınır; kökü kazınıp, budağı kesilirse bir şey alınmaz. (39-40)

Hayırla anılacak güzel işler yapmalıdır. (26)

Düşmanın bile saygısını celbetmelidir. (41, 50)

MANTIKSAL TAHLİLLER

Sa'di, ilk etapta akıl gücünün, haliyle mantıksal çabanın sınırlı olduğunu, şöyle belirtir:

"'Kalk' dedi, O Sultanın bilgisi yeryüzünü içine almıştır, ama senin kıyasların onu kucaklayamaz." (6) Onun böyle düşünmesinde tabii ki mistik kişiliği önemli rol oynamaktadır.

Dil ve Mantık

Sa'di'nin söz konusu eserine "Hayatı var eden Allah'ın, dilde söz yaratan O Hakîm'in adıyla" başlamasını dil ve mantık açısından oldukça önemli görmekteyiz. Bu dilin menşei, fonksiyonu ve gücü hakkında bir hayli fikir vermektedir. Onun şu ifadelerinde de sözün gücünün ve güzel anlatımın önemini dile getirildiğini

görmekteyiz:

“Bilgin vezir bu mâna incilerini dizince padişah:

‘Bundan daha yüksek söz olamaz. Fesahat de bu kadar olur, belâgat de’ dedi”
(36)

“Bu sözü söyleyene yüz bin aferin! Bakın hele, acı bir gerçeği ne kadar tatlı göstermiş!” (185)

Şu beyitlerde de başarılı iletişimde tatlı dilli olmanın ve beden dilini iyi kullanmanın önemine dikkat çekilmektedir:

“Tek ırmak kenarından sıcak su iç de ekşi suratlının soğuk gül şerbetini içme. Yüzü sofraya gibi karmakarışık olan bir adamın ekmeğini tatmak haramdır!... Haydi altının, gümüşün, bir şeyin yok diyelim, Sadi gibi tatlı dilin de mi yok?” (189-190)

Sa’dî’nin, “Akıllı insanlar, gururla suratına sirke bulaştıran kimsenin elinden şeker yemezler” (239) cümlesinde akıl/mantık ile ahlak ve başarılı iletişime işaret ettiğini düşünüyoruz. Zira hitabet ve iletişimde yine sözün, beden dilinin kullanım şekli tartışılmaz öneme sahiptir.

Mantık

Sa’dî, önce nesneyi, fikirleri kıstasa/ölçüye/mihenk taşına vurma yani nesnel ölçü bulma gereğini belirtir:

“Zaten hünerden nasibi olanın, hünerinden bahsetmesine lüzum kalmaz; hüner kendisini gösterecektir. Eğer halis miskin yoksa söyleme; varsa o kendini kokusuyla belirtir. Bu altın Magribî (yüksek ayarlı) diye yemin etmeğe hacet yok. Mihenk taşı onun ne idüğünü söyler.” (232)

Sa’dî, aşağıdaki örnekte olduğu gibi, yer yer, doğru, mantıklı ve tutarlı olmaya vurgu yapar:

“Bu sözler doğru. Gerçeği saklamak olmaz!” (66)

O, “Tanıksız olan dâva utançla biter” (122) sözüyle iddiayı delillendirmenin, mantıklı delil getirmenin gereğine ve önemine işaret eder. Şu beyitle de, aynı şekilde, tartışmalarda kuvvetli delil getirmenin önemi belirtilip, kaba kuvvete başvurma işe yaramayacağı gerçeği işlenir: “... Münakaşada kuvvetli, mânevî deliller lazımdır. Boyun damarlarını kabartmak işe yaramaz.” (182)

Sa’dî, yer yer, teori ile pratiği birleştirir. Şu beytinde onun akli/nazarî olanı pratiğe dökmenin, uygulamaya sokmanın gereğine işaret ettiğini görmekteyiz:

“Önce onu akıl ölçüsüyle tartıp denemeli, sonra varlığına göre mertebesini ar-

tırmalı.” (29)

Şu beyitlerde de teoride, sözde kalmayıp uygulamada bulunmanın, bir ahlâk prensibi olarak söz - eylem uyumun sağlamanın gereği işlenir:

“Yolda laf etmek değil, adım atmak lâzım. Yürümedikten sonra, lafın mânası kalmaz.” (46)

“Kadir olan Allah’ın şükrünü yerine getirmek dilin hacı değildir. Bunu ancak her nefeste canla ödemek lâzım.” (292)

“Mânasız söz, içi boş davuldur. Kıyamet günü Cennetle, ancak mâna isteğiyle dâvayı terk eden kimseleri görürsün. Sen dâvayı mâna sayesinde sağlamlaştırabilirsin. Amelsiz söz, gevşek bir dayanaktır.” (121)

“Eğer Hâtemin cömertliğine şahitlik ediliyorsa, gerçekten bu onun hakkıdır. Çünkü şöhretiyle gönlü birlikte yürüyor.” (126)

Bostan’da, mantığın ana ilkelerinden olan sebeplilik ile ilgili bol örnekle karşılaşılmaktadır. Bunlardan bir kaçını burada aktarmak istiyoruz:

“Düşman, bir kusur bulunca, büyüklerin kalplerini dağlar. Ateş, ufacık bir şeyle de alevlenebilir. Fakat onunla koca koca ağaçları tutuşturmak mümkündür.” (31)

“Şehzade zor kullanıp para toplarken ordu bakımsız kaldı, dağıldı. Tüccarlar bu zulmü öğrendiler, orasıyla alışverişi kestiler. Tarım kalmadı, tebaa kavruldu. Hâsılı memleket düşman istilasına uğradı.” (57)

“Kimse yoktur ki iyi insanlığın tohumu eksin de ondan gönlünün dilediği harmanı kaldırmayın.” (60) Murdar tohumdan temiz meyve hâsıl olmayacaktır.” (63)

“Çiftçilerin de gönlünü ıstırap çeker. Lâkin harman meydana çıkınca tatlı uyurlar?” (151)

“Oğlum, dedi, adamsan eğer, çalışmaksızın, çabalamaksızın bir makama ulaşılacağını aklından çıkar.” (155)

“Kokusu, rengi olmayan bir güle bülbülün sevdalanması garip değil mi?” (160)

“Feryadımın bir sebebi var!” (279)

“Oğlum, bana da gençlerle gezinmek yakışmaz. Çünkü yüzümde kocalığın sabahı belirmiş.” (309)

Sebebi arama, bir bakıma, bir argümanın illetini/ortak terimini aramak demektir:

“Bir diri bir cansıza niçin tapıyor? Bu macerayı bir türlü anlayamadım.” (301)
Bunu kıyas formunda şöyle ifade edebiliriz:

Tapmayı hak edecek canlı olmalıdır;

Putlar canlı değildir;

Öyleyse, putlar tapmayı hak etmemektedir!

Demek ki bu adam o ipi çekiyor, put da böylece elini göklere kaldırıyordu. (305)

Sa'dî'nin *Bostan*'ında modal önermelere örnek teşkil eden çok sayıda ifadeyle karşılaşmaktayız. Buna bir paragrafı örnek olarak vermemiz yeterli olacaktır:

“Sütü bozuklardan iyilik gelmez (imkân). Köpek terzilik edemez (imkânsız). Bütün Yunan ve Rum feylesofları birleşseler gene zakkumdan bal yapamazlar (imkânsız). Vahşi hayvanın insan olması mümkün değildir (imkânsız); onu terbiyeye çalışmak boşuna (imkânsız). Aynada pası gidermek kâbildir (imkân). Fakat taştan ayna yapmak mümkün değildir. Uğraşmakla söğüt dalından gül bitmeyeceği gibi, zenci de hamama gitmekle ağarmaz (beyazlaşması mümkün değildir). (225-226)

Yine *Bostan*'da karşılaştırmalı önermelere de sıkça rastlarız. Buna örnek olarak şunları göstermek istiyoruz:

“Askerin kendi padişahını koruması, cenge girip dövüşmesinden daha hayırlıdır.” (89)

“Toprağın altında iken gönlü diri olan bir ölü, gönlü ölü olarak yaşayan bir bilginden daha iyidir.” (111)

“Bâtil söz işitmektense sağır olmak daha iyidir.” (203)

“Dar pabuç giymekten yalınayak gezmek daha iyidir.” (271)

“Hiç yaşamamak, yıllara hata içinde yaşamaktan daha iyidir. Bunun gibi, hem sermayeyi, hem kârı kaybetmektense, dükkânın kapısını sabahtan kapamak daha faydalıdır.” (310)

Sa'dî'nin *Bostan*'ında çoğu örtük, bir kısmı da şartlı olmak üzere çok sayıda kıyas örnekleri görürüz. Bunlardan, önce örtük olanlarına birkaç örnek göstermek istiyoruz:

“Şeriat birinin ölümüne fetva verdiği takdirde onu öldürmekten çekinme. Ama çoluk çocuk sahibi olduğunı biliyorsan onları esirge ve rahat yaşat. Kabahat o zalimindir. Karısının, zavallı çocuğunun ne günahı var?” (38)

Bu ifadeleri modüs ponnes (yani önbileşeni onaylayan bitişik şartlı kıyas) formunda şöyle gösterebiliriz:

Bir insan suçluysa, çoluk-çocuğu değil de kendisi cezalandırılmalıdır;

Bu insan suçludur;

Öyleyse, çoluk-çocuğu değil de kendisi cezalandırılmalıdır.

“Halkın mustarip gönülle yatmasına sebep olan o taş yüreklinin uyku uyumasına şaşarım.” (50)

Bu ifadede de örtük olarak hem I. şekilden hem de II. Şekilden iki kıyas çıkarılabilir:

I.Şekil:

Halka ıstırap veren kişi rahat uyuyamaz; (E)

Bu taş yürekli halka ıstırap vermektedir; (A)

Öyleyse, bu taş yürekli rahat uyuyamaz. (E)

II. Şekil:

Halka ıstırap vermeyen kişinin rahat uyumasına şaşılmaz; (E)

Bu taş yüreklinin rahat uyumasına şaşılmakta; (A)

Öyleyse, bu taş yürekli halka ıstırap vermeyen kişi değildir. (E)

“İyi ama senin korkmana sebep yok ki. Zehir ancak tiryak(panzehir)ın olmadığı yerde adam öldürür.” (52)

Bu beyitte de yine örtük olarak I. şekilden E A E modunda bir kıyas saklıdır:

Tehlikede olmayanın korkmasına sebep yoktur; (E)

Siz tehlikede olmayansınız (emniyettesiniz); (A)

Öyleyse korkmanıza sebep yoktur. (E)

“Diken ektinse gül biçemezsin.” (54)

Bu ifadede de örtük olarak, şöyle bir bitişik şartlı kıyas gizlidir:

Eğer diken ektinse gül biçemezsin;

Diken ektin;

Öyleyse, gül biçemezsin.

“Yükü hafif olanlar daha çabuk yürürler.” (59)

Bu ifadede de yüklemli kesin kıyasın I. şekli üzere şöyle bir çıkarım gizlidir:

Yükü hafif olanlar daha çabuk yürür; (A)

Senin yükün hafiftir; (A)

Öyleyse, sen de çabuk yürürsün. (A)

(64) “Oğlum, küçüklere eziyet etme. Bir gün olur, senin başına da bir büyük çıkar.”

Burada da modüs ponnes formunda şöyle bir kıyas gizlidir:

Küçüklere eziyet eden eziyet görür;

Siz de küçüklere eziyet ediyorsunuz;

Öyleyse, siz de eziyet görürsünüz.

“Eğer âkıbetin mutluysa, matem zamanın düğün dernek olur.” (83) beytinde de aynen yukarıdaki gibi şöyle bir kıyas gizlidir:

Eğer âkıbetin mutluysa, matem zamanın düğün dernek olur;

Âkıbetin mutlu;

Öyleyse, matem zamanın düğün dernek olacaktır.

(138) ifadesinden de II. şekilden şöyle bir kıyas çıkmaktadır:

Odunun köküne baltayı vururlar; (A)

Meyve veren ağaca balta vurmazlar; (E)

Meyve veren ağaç odun değildir. (E)

“(Sevgilinin) yüzü güzelse yüküne katlan.” (156) tavsiyesinin zımında modüs ponnes formunda şöyle bir kıyas yatmaktadır:

Sevgilinin yüzü güzelse yüküne katlanılır;

Sevgilinin yüzü güzel;

Öyleyse, yüküne katlanırsın.

“Ahh! diyordu, eğer dostumu gücendirmeseydim, düşmanımın elinden cefa çeker miydim?” (324) beytinde de şöyle bir şartlı kıyas dürülüdür:

Eğer dostumu gücendirmeseydim, düşmanımdan cefa çekmezdim;

Dostumu gücendirdim;

Bundan dolayı, düşmanımdan cefa çekmekteyim.

“Ey akıllı kimse, hekim sana acı ilaç gönderdiği zaman hastalıktan korkma. Dost elinden gelen her şeyi iç.” (165)

Bu beyitten şöyle bir kıyas kurmak mümkündür:

İlaç veren dostundur; (A)

Doktor ilaç vermektedir; (A)

Doktor dostundur. (A)

“A iddiacı, diyordu, aşk senin harcın değil ki! Çünkü ne sabrın ne de ayakta durmaya kudretin var!” (173) Bu ifadelerden II. şekilden aşağıdaki kıyası çıkarmaktayız:

Aşk, sabrı ve kudreti olanların harcıdır; (A)

Senin sabrın ve kudretin yoktur; (E)

Öyleyse, aşk senin harcın değildir. (E)

“Başa kocalığın tozu konduktan sonra bir daha gençlik çağının zevkini bulamazsın.” (309) Bu beyitten de şöyle bir kıyas çıkmaktadır:

İnsan yaşlanınca gençlik çağının zevkini bulamaz;

X yaşlanmıştır.

Öyleyse, X gençlik çağının zevkini bulamaz.

“Cennet, temiz, sevimli bir yerdir; ümitli temiz insanların makamıdır. Günah çamuruyla kirlenenlerin orda ne işi var? Cenneti yanında ibadet götürenler alırlar. Nasıl ki paraya ihtiyacı olanlar Çarşıya mal götürürlerse!” (326) Bu alıntıdan da I. ve II. şekilden şu iki kıyası çıkartmaktayız:

Günah çamuruyla kirlenenler cennete giremez; (E)

Sen günah çamuruyla kirlendin; (A)

Öyleyse, sen cennete giremezsin! (E)

Cennet, yanında ibadet götürenlerindir; (A)

Sen yanında ibadet götüremedin; (E)

Öyleyse, sen cenneti hak edemedin. (E)

“Günahlarından şu anda kork ki kıyamet günü korkun olmasın.” (331) beytinde de şöyle bir şartlı kıyası çıkarmak mümkündür:

Eğer günahlarından korkarsan kıyamet günü kimseden korkmazsın;
Günahlarından korkuyorsun;
Öyleyse, kıyamet günü kimseden korkmazsın.

Sa'di Şirazi *Bostan*'ında **analojilere** ve **temsili anlatıma** bolca yer verir. Bu, akılı yürütme, benzeri benzere kıyaslama, anlayışı kolaylaştırma, anlatışa akıcılık sağlama ve renk katma bakımından oldukça önemli ve yararlıdır. Bu tür anlatımı,

“Söz sanatını bilenler bir şey söylesinler de Sa'di ona bir temsil getirmesin, imkânı var mı?” (164) beytinden anlaşılacağı gibi, Sa'di'nin büyük bir maharetle severek yaptığı görülmektedir. Bunun örnekleri, aktaracağımız şu beyitlerde açıkça görülecektir:

“‘Mısır'dan gelenler şeker getirirler, dostlarına armağan verirler’ dedim ve gezdiğim bahçelerden dostların yanına eli boş dönmek bana acı geldi. Elimde o şekerlerden yoksa bile, şekerden daha tatlı sözlerim vardır.” (10) (Güzel sözler şekerlere benzetilmiş)

“Zaten halk köke benzer, sultan ağaca ve ağaç kökünden kuvvet alır evladım” (12) (Haliyle idareci de halktan kuvvet alır.)

“Eski vezir, bu akıllı zatın bir kusurunu göremediği için, aleyhinde bulunamıyordu. Çünkü güvenilir adam leğene, kötü fikirli insan karıncaya benzer. Halbuki karınca, ne kadar uğraşırsa uğraşsın, leğeni örseleyemez.” (30)

“Ananın bağı, ananın tatlı kucağı bir cennettir; meme bu cennetin süt ırmağıdır.” (287)

“Düşman askerinin içine anlaşmazlık girince sen kendi kılıcını kınına koy. Kurtlar birbirine düştüğü zaman aralarında koyun rahat eder.” (93)

“Hakikat süslü bir saraya, heva ve heves de uçan tozlara benzer. İnsanın gözü sağlam da olsa, toz kalkan yerde görmez olur.” (161)

“Kerem sahibi insan meyveli ağaca benzer. Onu bir yana bırakırsan, geri kalanlar dağ odunudur. Odunun köküne baltayı vururlar. Fakat meyve veren ağaca baltayı vurmazlar.” (138)

“Yârin sarhoşları melâmet şarabı içerler. Ama sarhoş olan deve, yükü daha tez götürür. Onlar Beytü'l-mukaddes gibi, içleri kubbelerle dolu olduğu halde, dış duvarlarını harap bırakırlar. İpek böceği gibi sarınmazlar, pervane misali ateşe atılırlar.” (142-143)

“Aşk ateştir, öğüt de rüzgârdır, oğlum. Kızgın bir ateş rüzgârla daha yücelir;

kaplan vuruldukça daha çok kızar.” (171-172)

“Ceyhun kıyısında yaşayanlar suyun kıymetini ne bilecekler? Bunu güneş altında kervandan geri kalanlara sor. Dicle kenarında oturan Arap, Zerûd çölünün susuzlarıyla kaygılanır mı? Sağlığın kadrini birkaç zaman sıtmayla eriyen kimse bilir; gecenin uzunluğunu hastalar bilir.” (293)

“Dar pabuç giymektense (kötü huylu, geçimsiz eşin kahrını çekmektense) yalnızak gezmek daha iyidir. Bunun gibi, evde kavga etmektense, yolculuk belâsına katlanmak daha hoştur... Evinde kötü karısı olan koca için seyahat bayram olur.” (271)

“Delikanlının biri bir ihtiyarın yanında karısının huysuzluğundan şikâyet etti:

‘Değirmenin alt taşı nasıldır? Ben de bu zorlu düşmanın altında öyleyim’ dedi.” (273)

Tekrarlayacak olursak, örnekte de görüldüğü gibi, temsili anlatım meselenin anlaşılmasını hem kolaylaştırıyor, hem somutlaştırıyor, hem akıcı kılıyor, hem de espriler katarak sıkıcılıktan kurtarıyor. Bu tarz anlatım konumuzun veya konuşmamızın en azından retorik değerini artırdığından dolayı önemli ve verimli gözükmektedir.

Bostan’daki şu temsili anlatımlar veya kullanılan analogik dil de oldukça dikkat çekici ve çarpıcı görünmektedir:

“Eğer çocuklarla yumruklaşamıyorsan yiğitlerin karşısında nâra savurma.” (63)

“Düşkünlere zulmetmek insanlık değildir. Karıncanın önündeki daneyi alçak kuş kapar.” (39)

“Her gün koca değiştiren dilberle sevişmek doğru değil.” (71)

“Mağrur adam, kendi damı yüksek olunca aşağıdaki damlara işer yahut süprüntülerini atar.” (73)

“Ucuna bıçak değdiği zaman kalemin dili daha kaygan olur, görmez misin?” (78)

“Oruçlu kimse sofraya hasret çeker.” (278)

“(Hak âşıklarının) asma gibi hem meyveleri, hem gölgeleri boldur.” (148)

“Paranın saklanmakla değer kazanacağını aklından çıkar: Durgun suyun kokusu bozuk olur.” (246)

Sa’di’nin *Bostan*’ına mantıksal açıdan baktığımızda içerik mantığı yani 5

San'atın her biriyle ilgili malzeme bulmaktayız. Şöyle ki özellikle yakîniyattan öncüller veya malzeme kullanmakla burhana, meşhur ve müsellemtâtı kullanmakla cedele, makbul ve maznunât türü öncülleri kullanmakla ve bolca nasihatta bulunmasıyla hitabete, kitabın bizzat kendisi ile şiir san'atına; yanlışlara işaret etmesi ve onlardan korunma yollarını göstermesi ile de mugalataya örnek malzeme sunulmaktadır. Şimdi bunları kısaca örneklendirmek istiyoruz.

Sadece bir sayfadan seçtiğimiz şu ifadeler **burhan** sanatına öncül olan *mücerrebata* örnek olabilecek niteliktedir:

“Sürgün olarak başkalarının başına belâ yollamak doğru değildir. Sonra gittiği yerlerde, ‘Bu biçim adam çıkarana o memleket yere batsın’ derler... İş verirken varlıklı adam seç; müflis bir kere boynunu büktü mü, sadece feryat eder. Müşrif (emin katip) emanete hıyanet edince üzerine bir nazır tayin etmeli. Bu nazır da onunla bir olursa hem onu hem müşrifi işten çıkarmalı. Emanetçi, Allah’tan korkan bir adam olmalıdır. Sırf senden korkan emine güvenme. Emin, azilden, işkenceden, ölümden değil; Allah’tan çekinmeli. Ama her şeyi evvela kendi elinle yoklayıp sayarsan, ondan sonra rahat edersin. Çünkü bu adamların yüzde birine güvenemezsin... Eskiden beri anlaşmış iki kafa dengini aynı yere göndermek doğru değildir, ne bilirsin, belki uyuşurlar, el ele verirler, biri hırsız çıkar, öbürü gözcülük eder. Halbuki hırsızlar birbirlerinden korkup çekinirlerse, kervan aralarından sağ salim geçer. Birini mevkiinden çıkarırsan, bir müddet geçtikten sonra suçunu affet. (25)...Yumuşaklık gösterdiğin takdirde düşman yığıtlenir. Hışımlanınca da herkese usanç verirsin. Sertlik de, yumuşaklık da beraber olunca iyidir.” (26)

Şu ifadeleri de mücerrebata örnek olarak almak istedik:

“Askerin gönlü rahat, karnı tok olursa hükümdarın eli düşmana galiptir. Hazine askerden esirgenince o da elini kılıcın kınına götürmekten esirger.” (90)

Aşağıdaki ifadeleri **cedel san'atı** açısından değerlendirmek istedik:

“Hakikaten benim itibarımla şerefi kırılan bir vezirin şerrinden fersah fersah kaçmalıyım. Ama buna rağmen, padişahın gazabından kaygılanmıyorum. Çünkü günahsız olan, pervasız konuşur. Muhtesip (ahlak zabıtası) dolaşırken gocunanlar, terazilerinde dirhem taşı noksan olanlardır. Benim kalemimden çıkan yazı doğru olduktan sonra tenkitçiler buna ne yapabilir?” (34)

Bu alıntıda, tartışmada “haklı olanın güçlü olduğu” somut örneklerle güzel bir biçimde işlenmektedir. Devamla “Suçlu, riyakârlıkla, dilbazlıkla suçunda kurtulamaz” (35) ifadesinde de söz makamında veya tartışmalarda lafla gerçeğin üstünün örtülemeyeceği belirtilmek istenmektedir. Yine aynı sayfada geçen “Kudreti olma-

yan bir yoksul, zengine nasıl hasretle bakar, bilirsin” ifadesi de cedelde öncül olarak kullanılan *müsellemat* türü önermeye örnek teşkil eder. Aşağıda göstereceğimiz örnekler ise yine cedelde öncül olarak kullanılan *meşhurat* türü önermelere örnek oluşturabilmektedir:

“Ne ekersen onu biçersin.” (62)

“Düşen her zaman kalkmış değildir.” (67)

“İnsan sıkıntı çekmeden iyi günlerin kadrini bilmez.” (293)

“Kırılmış bardağı ne kadar güzel yapıtırsalar, gene sağlamlını değerini vermez.” (312)

“İyi tanınan insanı kimse tutuklamaz. Allah’tan korkan emirden korkmaz.” (332)

Şu beyitiyle Sa’di, hem güzel söz söylemenin (**retoriğin**) önemini hem de güzel bir örneğini vermektedir:

“İhtiyaç gününün azığına varlık gününde ayır. ‘Kırbayı (su tulumunu), testiği her zaman dolu bulundur; köyde mütemediyen ırmak akmaz’ diyen köylü kadın ne hoş söylemiş!” (104)

Şu ifadelerin de **hitabet san’atı** açısından bir değerinin olduğunu düşünüyoruz. Zira örneklerin çoğu, hitabette öncül olarak kullanılan makbulât ve maznunât türü önermelerdir.

“Elin boşsa sevgilinin yanına gitme!” (105)

“Mademki ayaktasın, düşenin elinden tut!” (107)

“Bir memlekette padişahın tedbiri çobaninkinden az olursa, o tahtın, o saltanatın sarsılmasından korkulur.” (42)

“Yolu takip etmeyen bedbaht süvari, doğru yürüyen yayadan geri kalır.” (60)

“İhsan, keskin dişleri kesmez eder. Tedbir ve alttan almakla cihanı elde edebilirsin. Isıramayacağın eli öpmelisin... Değersiz kimselerle savaşmaktan çekin... Ne kadar zayıf olursa olsun, düşmanın dost kalması iyidir. Fil gibi kuvvetli olsan, pençen de aslanpençesini andırırsa dahi, barış daima savaştan üstündür.” (87)

“Çifteli hayvana ağır yük gerek... Herkes ihsana lâyık olamaz. Bazısına mal vermek gerek, bazısının da kulağını bükmek! Kurdu semirtirsen Yusuf’u paralar. Temeli sağlam olmayan binayı yükseltme. Şayet yükseltirsen ondan kork!” (140)

“Dar pabuç giymekten yalınayak gezmek daha iyidir.” (271)

Yanlış ve Yanlışla Düşme Nedenleri

Diğer ahlakçı, eğitimci, hekîm, edip ve şair gibi Sa'di de gerek bilgi, gerek fikir, gerekse tutum yanlışına karşı söz beyan etmektedir. Örneğin onun “Eğer aklın başında ise sahte sofilerden kaçın” (149) sözüyle yanıltıcı kişilerin ve fikirlerin, daha genel bir ifadeyle, yanlış yapanların tuzağına karşı uyanık ve tedbirli olmak gerektiği fikrini işler.

Sa'di, insanların yanlışla, sahtekârlıkla, aldanma ile yüz yüze olduklarını hatta bu aldatmayı incitmeden, tatlılıkla, makyajlayarak yaptıklarını ve bu konuda yine uyanık ve tedbirli olma gereğini şöyle dile getirir:

“Henüz pek ufaktım. Merhum bana bir yazı tahtası, bir defter, bir de altın yüzük almıştı. Fakat ansızın bir müşteri çıktı: Bana bir hurma verip yüzüğü elimden aldı. Küçük çocuk yüzüğün ne olduğunu bilmediği için bunu tatlılıkla onun elinden alabilirsin!” (322)

Sa'di'nin Bostan'ında **yanlışla düşme nedenleri**yle ilgili hayli malzeme bulmaktayız. Bunlardan ilk etapta dikkatimizi çeken neden, görünüş-gerçek, şekil-mâna ayırımına dikkat etmemektedir. Sa'di ilk etapta şekil değil mânaya değer vermek gerektiğini şöyle vurgular:

“Eğer akıllı isen mânaya meylet. Zira yerinde kalacak olan şey mânadır, sûret değil. Şu halde bilgisi, cömertliği ve takvası bulunmayan kişini sûretinde de hiçbir mânâ yoktur.” (97)

Sa'di aşağıdaki beyitlerinde, yanlış yapmamak için görünüş-gerçek, sûret-mâna ayırımında bulunmanın gerekliliğini işlemektedir:

“Tarikat hırkayla, tespihle, seccadeyle olmaz. Sen saltanat tahtında otur da gene temiz ahlâkınla derviş ol; samimiyetle, istekle hizmete bel bağla. Fakat saçma sapan şeylerden, dâvalardan bahsetme.” (46)

“Eğer aklın başında ise sahte sofilerden kaçın. Bu adamlar insan kılığında şeytanlardır. İnsan hemen etten, kemikten ibaret olmaz. Fakat her şeklin içinde de mânâ denilen ruh yoktur... Eğer bütün çiğ taneleri inci olsaydı, çarşı katırboncuğu gibi inci dolardı.” (149)

“Eşek, atlastan çul örtünse dahi, gene eşektir.” (184)

Şu örnekte de görünüşe takılıp kalmanın aldaticılığı ve yanlışla yol açacağı üzerinde durulmaktadır:

“Testisi ister altından, ister topraktan olsun, temiz su değişir mi? Her şeyden evvel adamın kafasında akıl, beyin bulunmalı. Bana seninki gibi gösterişli bir sarık

lâzım değil. Kafası büyük olmakla insan bir şeye ulaşamaz. Kabak da kocaman kalfalıdır, ama içi boştur.” (183)

Şu alıntıda da görünüşe takılıp kalmama, ona aldanmama gerektiği işlenip, bunun aksine şekilde kalanlar ağır bir dille eleştirilir:

“Görünüşte bu kadar sararıp solmuşlar, bu kadar zayıflamışlardır, ama oburlukta Musa'nın asâsına benzerler. Ne takvaları vardır ne de bilgileri. Yalnız şu var ki dünya karşılığı dini satarlar. Kendileri kaplan biçimi abalar giyerler, karılarını Habeş kumaşından yapılmış sırmalı elbiselerle donatırlar. Ramazanda erken yatıp, yemeğe seher vakti kalkmaktan gayri sünnet bilmezler.” (196)

Son olarak şu iki örnekte de sırf şekle takılmanın insanı yalnızca sevk edeceği işlenerek böyle yapanlar kınanmakta hatta aşağılanmaktadır:

“Ama sen bu güzel şekle aldanmayıp iyi huylar kazanmalısın. İnsana dümdüz boy değil, doğru yol gerek. Çünkü kâfir de şekilce bizim gibidir.” (290)

“Evet, gönül erleri deri güzelliğine gönül vermemişlerdir. Bunu olsa olsa beyinsiz ve ahmak insanlar yaparlar.” (144)

Şu iki alıntıda da zannın yalnızca düşme nedeni olarak gösterildiğine şahit olmaktadır:

“Hükümdarın kötü zannı gerçekleşmişti. Neredeyse hiddetinden parlayacaktı.” (32)

“Sen kendini bilgiyle dolu sanmışsın. Dolu bir kaba başka şey konur mu?” (200)

“Ne yazık ki bâtilla uğraştık, gafil olduk, haktan uzak düştük.” (311) ifadesinde de yalnızca düşme nedeni olarak gaflet gösterilmektedir. Şu alıntıda ise yalnızca düşme nedeni olarak kızmak, öfkelenmek işlenmekte ve bunun korkutuculuğu vurgulanmaktadır:

“Ben, ‘Savaştığın zaman sebat et’ demiyorum; ‘Gazaba geldiğin (öfkelenmediğin) vakit aklın başında olsun’ diyorum. Akli başında olan kimse tahammül eder. Fakat bu akıl, öfkeye yenilen akıl değildir. Öfke pusudan askerlerini saldırttığı zaman, ortada ne insaf kalır, ne takva, ne de din kalır. Ben, şu göklerin altında, bunca meleği ürküten (öfke gibi) böyle bir şeytan görmedim.” (37)

Sa'di, insanın doğasında hırs ve tamahın var olduğunu hatta büyük yer tuttuğunu, haliyle kontrol edilmediğinde insanı yalnızca düşüreceğini şu sözleriyle anlatır:

“İnsanda tamahın ağzı o kadar fazla açılmıştır ki onu bir lokma ile kapatamazsın. A soysuz, şu kerpiçten vazgeç; bir kerpiçle Ceyhun ırmağını durduramazsın. Sen kâr, mal düşüncesiyle gafilken ömrünün sermayesi ayaklar altında kaldı.” (317)

“Hırsla kapılırsan hikmet defterini dürersin. Tamahkârlığı bırak.” (43) diyen Sa’di, hırsla kapılanı şu şekilde kınar:

“Sıçan gibi, dişini hırsla batırmış kimse iri doğanı nasıl avlayabilir?” (131)

Hırsla kapılanın belâsını bulacağını söyleyen Sa’di, devamla, kişinin kendi elinin emeğiyle yediği arpa ekmeğinin, kerem sahiplerinin sofrasındaki somundan (yani kaliteli ekmekten) daha iyi olduğunu belirtir. (242) O sonunda, hırsla kapılmamak için şu tavsiyede bulunur:

“Hırsla kapılma, başını dikme, dünyayı yakma. Mademki O seni topraktan var etmiş, sen de ateşe benzeme.” (174)

Uygun olmayanı yapma isteği yanlışla düşme nedenlerindedir. Bu, mantıksal olduğu kadar metafiziksel ve ahlakî nitelik arz etmektedir. Bunun köklerini Hıristiyanların adlandırmasıyla aslî günaha kadar götürmek mümkündür. *Bostan*’da uygun olmayanı yapma ile ilgili çok örnek görmekteyiz. Ancak biz burada, bir fikir vermesi düşüncesiyle onlardan seçerek sadece birkaçını vermek istiyoruz:

“O (İblis) bizim kahrolmamızı istemiş, Allah da onu bizim yüzümüzden kovmuştu. Bizse şeytanla barıştık, Allah ile cenk ediyoruz. Bu utancın içinden başımızı nasıl kaldıracamız?” (323)

“Oğlum sel yoluna ev yapma; bu binayı kimse tamamlayamamıştır. Kervancının yolda ev yapması, akıl, tedbir ve marifet işi değildir.” (245)

“İsa zayıflıktan ölüyor, sen eşeği besleme kaydındasın. A soysuz, dini verip dünyayı satın alma; İsa’nın İncil’ini satın eşeğe yem atma.” (235)

“Senin aklın nerde? Bunu bile bile soruyorsan sualin yersizdir.” (52)

Bostan’da Sa’di’nin bazı mantık yanlışları için gösterebileceğimiz örneklerle karşılaşmaktayız. Örneğin şu anekdotu mantık yanlışlarından çelişik zan¹ örnek olarak aktarmak istiyoruz:

Susuzluktan can veren biri:

“Ne mutlu diyordu, suda boğulanlara!” (151)

Şu örnekte ise neden olmayanı neden olarak alma yanlışına² işaret edilmektedir:

“Cancağızım, dedi, zannetme ki bu eşek senin tarlandan kem gözü defedecektir. O kendisi dahi acz içinde yaralı bereli ölmüş, ölünceye kadar başından kıcından

1 Bu yanlış hakkında bilgi için bkz. Emiroğlu, İbrahim, *Mantık Yanlışları*, Ankara 2004, s. 221.

2 Söz konusu yanlış hakkında bilgi için bkz. Emiroğlu, *Mantık Yanlışları*, s. 161 vd.

değneği defedememiştir.

Sa'di'nin, halkın çekiştirerek zenginin derisini yüzdükleri, zengin birinin düşkün durumunu ganimet bildikleri, hoşluğun ardından nahoşluğun geleceğini düşünerek, düşkün durumdaki zenginin halini garipsemeyecekleri, sermayesi az birisinin zengin olursa “zaten bu alçak dünya soysuzlara yâr olur” diyerek dudak bükecekleri, başkalarına tahammül edenleri adam yerine koymayarak “zavallı korkudan başını kaldırmıyor” diye düşünecekleri, bunun aksine yiğit ve tavizsiz erkekleri ise “bu ne biçim delilik” diye ayıplayacakları; (281) az yiyenleri ayrı, çok yiyenleri ayrı, iyi giyenleri başka, kötü giyenleri başka, gezeni başka oturamı başka, evleneni başka, bekâr gezeni başka kınayacakları; cömerti dağıtan savuran, kanaatkâr ve tutumlu olanı ise pintilikle itham edecekleri... (282) örnekleriyle popüler delil'e işaret ettiği kanaatindeyiz.

Sa'di, bu uzun örnekleri verdikten sonra popüler olana, bir başka adlandırma ile, halkın yaygın beğenisine, benimsediklerine ve ölçülerine başvurmanın doğru olmadığını şu ifadeleriyle güzel bir şekilde değerlendirmektedir:

“Ne halkın cefasından çirkinler kurtulabilir, ne de güzeller çirkin sözlü alçaklardan. Peygamberimiz bile halkın fenalığından kurtulamadı... Mısır'da bir kölem vardı. O kadar utangaçtı ki başını önünden kaldırmazdı. Birisi dedi ki: ‘Bu çocukta hiç akıl fikir yok. Biraz kulağını bük de terbiye olsun.’ Bir gece köleye bağırıp çağırılmıştım. Aynı adam bu sefer: ‘Miskin herif, köleyi ezadan öldürecek!’ dedi.” (282-283)

Bostan'da popüler olana başvurma ile ilgili olarak şu uyarıcı malzemeyi görmekteyiz:

“Yüzücülükte yiğit de olsan, elini ayağını ancak çıplakken kullanabilirsin. Şu halde şöret, namus ve riya halkasını sırtından çıkarmalısın; elbiseyle suya batan kimse âciz kalır.” (170)

Yanlışlardan Korunma Yolları

Kişi, yanlış hakkında fikir sahibi olduktan, yanlışla sevk eden nedenleri bildikten sonra nihayetinde onlardan sakınma veya korunma cihetine gitmelidir. İnsan hata yapmayan bir varlık değildir ama Sa'di'nin şu beyitlerinde de dile getirdiği gibi, önemli olan yanlışlara karşı tedbirli olma veya onları telafi etmeye çalışmaktır:

“Kırılmış bardağı ne kadar güzel yapıştırırsalar, gene sağlamının değerini vermez. Şayet gaffet edip elinden düşürdüñse, şimdi yapıştırmaktan başka yol yoktur. Kendini Ceyhun ırmağına at diye sana kim söyledi? Fakat mademki bir kere düştün, yüzmeye çalış.” (312)

1 Popüler olana başvurma yanlışları için bkz. Emiroğlu, *Mantık Yanlışları*, s. 192.

Bu alıntıdan, yanlış yapmamaya çalışmak gerektiği, fakat yapıldıysa boş durmayıp onu tamire gayret etme gerektiği anlaşılıyor. Biz burada son olarak *Bostan*'da yanlışlardan korunma yolları ile ilgili gördüğümüz malzemeyi şu şekilde toplayarak değerlendirmeyi uygun gördük.

İnsanın yanlışlara karşı korunması için **akıllı, uyanık ve tedbirli olması** gerekmektedir. “Aydın gönüllü, bahtiyar büyükler taçlarını, tahtlarını akılla, tedbirle kullanmışlardır” (58) diyen Sa'di, akıllı, asil ve cevherli kişilerin hata etmeyeceğini belirtir (127) ve bu konuda şu örnekleri verir:

“Eğer akıllıca hareket edip ağır davranmasaydım, düşmanın sözüne uyarak, onu incitmiş olacaktım.” (36)

“Hükümdarın kötü zannı gerçekleşmişti. Neredeyse hiddetinden parlayacaktı. Bununla beraber yine aklını başına alıp tedbirli davrandı. Yavaşça: ‘Ben seni akıllı sanmıştım. Memleketin sırlarını sana emanet etmişim. Seni uyanık, idrak sahibi bir insan olarak tanıyor, alçak, münasebetsiz olduğunu bilmiyordum. Meğer bu kadar yüksek makam senin harcin değilmiş.’” (32)

“Elli yılda kazanılmış nice iyi adlar vardır ki, bir tek kötü şöhret hepsini ayaklar altına almıştır.” (38)

Akıllı, uyanık ve tedbirli kişi yanlış yapmamak için zor anlarda veya bilmediği hususlarda yardım (akıl) talep eder (73), elindeki varlığı veya çeşitli imkânları başkasına kaptırmaz (95), doğruların izinden gider (79), eğriyi-doğruyu, dostu düşmanı iyi ayırt eder (170), kurulan tuzakları fark eder (226), sözü ölçerek, biçerek, düşünerek söyler zira yanlış, doğruyu iyice düşünenler, hazırcevap olan herzevekillerden üstündür. (250)

Devlet adamlarına bolca nasihat eden ve taktik veren Sa'di, yanlış yapmamaları için akıllı, uyanık ve tedbirli olma ile ilgili birçok yerde onlara bilgi verir. Bunlardan birinde şöyle seslenir:

“Ey ülkeler zapt eden padişah, sen iki türlü insana iyi bak: Savaş erlerine ve akıllı kişilere. Bilginlerle kılıç erlerini besleyen bir hükümdar, ünlü kimselerin elinden devlet topunu kapar.” (92)

Mutlu ve başarılı olmak için akıllıların sözünü-sohbetini dinlemeyi gerekli gören Sa'di, yanlış düşmemek için akıllı, uyanık ve tedbirli olanları hem över hem de uyarır:

Yüklerini davuldan (kervan kalkmadan) önce hazırlayan o mesut, o akıllı insanlara ne mutlu! Yolda uyuyakalanlar, başlarını kaldırdıkları zaman, gidenlerden iz bulamayacaklar... Baharın arpa eken, hasat zamanında buğday biçer mi?.. Akıl gözün

varsa, gözlerini karıncalar yemeden önce mezar hazırlığını görmeye bak... Ömrünü ah u vahla geçirme. Fırsat kıymetlidir ve zaman kılıç gibidir. (313-314)... Bir kuşun ayağını, ipin ucunu elinden kaçırdıktan sonra değil, şimdi bağlamalısın. (315) Yarın geri dönecek bir yol bulunmayacağı için bugün akıllı uslu hareket etmek lazımdır.

Yanışlara düşmemek için **temyiz gücünün, iyi ayırt etme** veya **iyi seçimde bulunmanın** gerekliliği ortadadır.

Kendilerine Hak sırrının âşikâr olduğu kimseler, batılı Hakka tercih etmemişlerdir. Fakat karanlıktan nuru ayırt edemeyenlerin nazarında şeytanın sûretiyle hurinin yüzü birbirinden farksızdır. (234)

“Sana söylemek için ağız, düşünmek için akıl vermişler; başına göz, kulak koymuşlar. Bunların hepsi inşi yokuşu birbirinden ayırt etmen, iyiyi kötüyü karıştırmaman içindir” (256)

sözleriyle bilge şairimiz, temyiz gücünün farkında olmamız, iyi ayırımlarda bulunarak yanlış yapmamamız konusunda bir farkındalık oluşturmak ister.

O, **sabırlı** ve **sağlam iradeli** olup, hiddet ve şiddete kapılmama, kısacası öfkelenmeye karşı uyarır:

“Tahammülden yana boş, fakat gururla dolu olan bir başa padişahlık tacı haramdır... ‘Gazaba geldiğin vakit aklın başında olsun’ diyorum. Fakat bu akıl, **öfkeye** yenilen akıl değildir. Öfke pusudan askerlerini saldırttığı zaman, ortada ne insaf kalır, ne takva, ne de din kalır. Ben, şu göklerin altında, bunca meleği ürküten (öfke gibi) böyle bir şeytan görmedim.” (37)

Yanışlara karşı korunmak için yapılacak bir iş de **özeleştiride bulunmak** olacaktır. İnsan önce kendine eğilmeli, kendi eksikliğini görmeli, yanışa karşı korunması için özeleştiride bulunmalıdır. Akıllı insan, diyor Sa’di, dünya ile değil, kendisiyle meşgul olur. (266)

Methü sena ipiyle kuyuya inme. Hâtem gibi sağır ol da kendi ayıplarını dinle. (204)

Ey Akıllı kimse, onun bunun ayıbını ortaya dökme; el âlemden vazgeç de kusurağınla meşgul ol. (255)

Olgun insan eleştiriyeye açık olmalıdır. Bu durum onu geliştirecek, onun olgunluğuna olgunluk katacaktır. “Büyükler, yüce kişiler kendilerini cihanda herkesten daha düşük, daha fena görmüşlerdir.” (215) Bunun aksine özeleştiride bulunmayan veya kusuru kendisine söylenmeyen adam, “bilmezlikle ayıbını hüner sanır.” (81) Haliyle eleştirilen kişi eksikliğini görme ve onu giderme imkânın bulmuş olur. Buna

her insanın ihtiyacı vardır. Hatta yapıcı tenkitlerde bulunanlara, bizi yanlışlara karşı uyardıkları için teşekkür etmeliyiz:

“Benim için iyi şeyler söyleyen kimse ancak, kusurumu bana açıkça göstermiş olandır.” (255)

Ancak eleştiride bulunurken tek yanlı bakmamak, akıl ve insaf ölçülerini aşmamak, bardağın dolu tarafını da görmek gerekmektedir. Sa'di'nin şu beyitleri bu konuda uyarıcı niteliktedir:

Sen onun sadece noksanını görüyorsun. Bu kadar hünerine karşı akıl gözün kapalı mı?

Ey akıl sahibi, gül ile diken beraberdir. Niçin dikenle uğraşıyorsun? Sen gül demetle... Parmak basmak için kusur arama.

Ey akıl sahibi, gül ile diken birliktedir. Bu hal, senin gözlerini, kendi ayıbını görmekten alıkor. Sen kendini yorumlarla korurken başkasına karşı sertlik gösterişin yakışsız olur. (284)

Her gördüğün kaş göz güzel olmaz. Sen fıstığın içini ye de kabuğunu ativer. (285)

Yanlışlardan korunmak için alınacak önemli tedbirlerden biri de **nefsi eğitmek** olacaktır. Tasavvufta önemli bir yer tutan bu konu haliyle mistik temaları ağırlıkla işleyen Sa'di için de önemlidir. O *Bostan*'ın “Terbiyenin Tesirine Dair” başlıklı 7. Bölüm'ün başında nefis terbiyesi veya nefsi dizginleme ile ilgili şöyle der:

“Sen kendine düşman olan nefsinle aynı evde oturuyorsun. Hal böyle iken niçin yabancılarla dövüşüp durursun? Nefislerinin dizginini haramdan döndürebilen kimseler, yiğitlikle Rüstem'den ve Sâm'dan (Büyük İran pehlivanlarından) daha ileridirler. O ağır gürzü düşmanın beynine vuracağına, önce değnekle (çocuklar gibi) kendini terbiye et. Sen kendini yenedikten sonra kimse senin gibi bir düşmandan çekinmez.” (249)

Yanlış yapmamak için nefse hâkim olunmalıdır, nefse hâkim olmak için de onu fazla besleyerek azgınlaştırmamak gerekir. Sa'di'nin ifadesiyle “Nefsini naz ü nimet içinde beslersen, uzun süre düşmanına güç vermiş olursun. Hakikat süslü bir saraya, nefsin heva ve hevesi de uçan tozlara benzer. İnsanın gözü sağlam da olsa, toz kalkan yerde göremez olur. (161) Ama işaret ettiğimiz gibi, nefse hâkim olma, onu eğitime kolay da değildir:

“Biliyorsun ki biz yoksuluz, zavallıyız, nefs-i emmârenin zebunuyuz. Bu azgın nefis öylesine koşuyor ki, dizginini akılla zapt edilecek gibi değil. Kendi gücüyle nef-

sin ve şeytanın hakkından kim gelebilir? Karınca kaplanlarla dövüşemez ki!” (337)

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, yanlışlara karşı korunmak için nefse hâkim olmak, onu kontrol altında tutmak gerekmektedir. Bunu başarmak için önce kişinin kendisine yoğunlaşması, kendisini tanıması ve otokritikte bulunması gerekir. Sa'dî'ye göre akıllı kişi dünya ile değil kendisiyle meşgul olan kişidir.

Nefse hâkim olmanın, nefsin heva ve hevesini kırmanın bir yolu da onu akıl kontrolü altında tutmaktır. Rasyonel ahlakta da önemli yer tutan bu hususla ilgili Sa'dî “Akıl pençesini keskin görünce heva ve hevesin inadı kalmaz” (250) der.

Yine nefsin heva ve hevesini kırmanın bir yolu da nefsin shevî hislerini kontrol altında tutmak (277) ve hırslanmamaktır. (161) Nefse hâkim olmada ve onu eğitmede alçakgönüllü olma (209), kibir ve gururu kırma önemli bir yer tutmaktadır.

Seçkin bir akıllı alçakgönüllü olur; meyvelerle yüklü dalın başı yerlere eğilmiştir.

Bâyezîd-i Bistâmî bir bayram günü sabaha karşı hamamdan çıkmış. Yolda hiç haberi yokken, evin birinden başına bir leğen kül dökmüşler. Bâyezîd, saçı, sarığı kirlenmiş olduğu halde, elini yüzüne sürüp şükretmiş; ‘Ey nefis ben ateşe lâyıkımsın. Birazcık kül için yüzümü ekşitir miyim?’ (176)

Yanlışlardan korunma yollarından, son olarak, **uygun olanı yapma** üzerinde duracağız. Bu konu salt mantığı olmasa da ahlaki ve uygulamalı mantığı özellikle de tutum yanlışlarını yakından ilgilendirmektedir. Bu başlık altında iyi olma, iyi olanı yapma, iyilerle iyi ilişkiler kurma, haddini bilme, sözünü bilme, sabırlı olma, deneyim sahibi olma gibi hususlar üzerinde örneklerle durulacaktır.

İyi olma, iyilik yapma, iyileri takip etme, onlarla iyi ilişkiler geliştirme bizi yanlışla karşı korumada güçlü kılacaktır.

“Sen de, ardınca lânet okunmasını istemiyorsan, iyi ol” (55), “İyi hareket et de kötü fikirliler noksanını söylemeye mecal bulamasınlar” (211) diyen Sa'dî günah yükünün altına girmeme yani yanlışla düşmememiz konusunda bizleri uyarır. (325) Ona göre kişi, gücüne gidecek şeyleri başkalarına yapmamalıdır. (78) “Eğer benimle dostluğun olsun istiyorsan Allah’ın sana düşman olacağı işleri yapma. Dost gibi benim elimi öpeceğine, git benim dostlarımı dost edin.” (50) Düşmanını taş ile ezdin diyelim; hiç olmazsa cahillik edip dostunla savaşıma! (290) Muhatapları iyi seçmeli, onlarla ilişkileri iyi kurup sürdürmelidir. (325) İnsanlara seviyelerine göre hitap etmelidir. Etkili olacağı düşünülmeyen yerde öğüt vermek doğru değildir. (171) Lâyık olmayanların yanında Allah’ın adını anmak uygun değildir. Alçağa bilgiden bahsetmek boşunadır. Tohum çorak yerde yabana gider. (85) Demir pençeli insanlarla

didişmek cahillik olur. Düşman olduğunu bile bile bir adamı dost edinmek akıl kârı değildir. (170)

Kişini haddini bilmesi, imkânlarını ve gücünü gözden geçirmesi de uygun olanı yapmaya yardımcı olur. Örneğin yukarıda da dediğimiz gibi “demir pençeli insanla didişmek cahillik, had bilmezlik olur. (170) Kıyısı görünmeyen suda, yüzücünün gururu işe yaramaz. (227)

Sözü düzgün, yerinde, doğru ve seviyeye uygun söylemek de uygun olanı yapma cümlesindedir. Bu konuda Sa'dî'de uyarıcı ve yol gösterici çok sayıda beyitle karşılaşmaktayız:

“Bilginler gibi bir söyle pir söyle. Yüz tane ok attım yüzü de hatalı. Akli başında bir adamsan bir defa at, fakat doğru at. Meydana çıktığı zaman yüzü kızartacak olan bir sözü gizlice niçin söylemeli?.. Kalbin içi bir kaledir. Dikkat et, sırlar kalenin kapısını açık bulmasın.” (251)

Hayvanlar susarlar, insan cinsi konuşur. Sa'dî'ye göre saçma sapan söyleyen kimse hayvandan beterdir. Akıllı uslu konuşmayanın hayvanlar gibi susması daha iyidir... Sersemeler çok öten içi boş tambur gibi çok ses çıkartırlar. Ateş de baştan-başa dildir ama azıcık bir su ile söndürülebilmektedir. (253-254) Bundan dolayı, insan yanlış yapmaması için, dilini kontrol altında tutmalı; doğru, ölçülü, anlamlı ve yerinde konuşmalıdır. (258, 280) Ayrıca konuşulanların doğru, seviyeye uygun ve pratik değerinin olması gerekir. Zira “Solmuş güller işe yaramaz ve onlardan kimse demet yapmaz.” (310)

Bir uygun olanı yapma örneği de sabırdır. Sabır yanlışlara karşı önemli bir kal-kandır. (283, 129)

Yanlışlarda korunmak için yapılacak uygun bir iş de kişinin tecrübelerine başvurması (25) örnek ve rehber konumunda olanların tecrübelerinden yararlanmaktır. Küçükler, elini büyüklerin eteğinden (bugünkü tabiriyle ellerinden) ayırmamalı zira onların bilmedikleri, görmedikleri yolu çıkarmaları güçtür. (327)

Uygun olanı yapma ile ilgili Sa'dî'den, neredeyse vecizeleşmiş bir kaç cümle sunarak konuyu noktalamak istiyoruz:

Aklın ve tedbirin varsa, hükümdar çocuğunun elini henüz şehzadelik dairesinde bulunurken öp... Sonbahar mevsiminde gül fidanını yakma ki ilkbahar gelince zarif görünsün. (133)

Bir fesatçının niyetinden haberdar oldun mu, onun hakkından gel... Seni aldatanın izinden yürüme... Sazlığı ateşe verdiğin takdirde, eğer akıllıysan, oradaki aslanlardan çekin. İnsan sokan yılanın yavrusunu öldürme. Fakat bir kere öldürmüş

bulundunsa o evde durma. Bir arı kovana mı bozdun, o yerden kaç; ateşler içinde kalırsın. Kendinden daha çevik bir kimseye ok atma, lâkin olan olmuştusa tabanları yağla. Duvarın temelini kazdıktan sonra dibinde durma. (305)

SONUÇ

Sa'di Şirazi, dil, edebiyat, hikmet, siyaset ve ahlak alanlarında Doğu ve Batıda şöhret bulmuş önemli bir şair düşünürdür.

O hem fert hem aile hem de toplum ile ilgili düşüncelerini somut örneklerle, çarpıcı bir dille işlemiştir. O bu düşüncelerini Kitaptan, Sünnetten, engin tecrübelerinden, gezi ve gözlemlerinden, tarihi olaylardan, sūfiyâne bakışından, hikemi tarzından oluşturmuştur. O bu içeriği, zengin, derin, etkileyici ve çarpıcı dil gücüyle kaleme veya dile dökünce karşımıza hayrete düşürücü güzellikler çıkmaktadır. Bu güzellikler *Bostan*'da adalet, sevgi, alçakgönüllülük, rıza, kanaat, terbiye ve tövbe şeklinde sergilenir. Onun hedefinin insanlara dini güzellikleri anlatmak, ahlakî güzellikleri kazandırmak, hak ve adâletin hâkim olduğu bir yapıyı işlemek olduğu anlaşılmaktadır.

Sa'di'nin **ahlakı**, temelini ve izahını *din*den alır. İnsan (tevazu, hikmet, şecaat, adâlet, merhamet, hilm, tevazu, hoşgörü, çalışma, cömertlik, kanaat, vefa gibi) olumlu ahlaki değerlerde içselleşmeli, olumsuz vasıflardan sıyrılmalıdır. Kötülük, iyiliğin zıddına, olumsuz bir ahlakî değerdir. Haliyle, kötü kişinin de kibirlilik, riyakârlık, kıskançlık, şehvet düşkünlüğü, cimrilik, cahillik gibi birçok olumsuz sıfatları ve özellikleri vardır.

Sa'di, **siyaset ahlakı**na kitabında geniş yer vermiştir. Buna önem verişinin nedeneğini, idarecilerin sorumluluğunu işlemek, adalet fikrini canlı tutmak, zulmün kötülüğünü hatırlatmak, halkın refah içinde yaşamasına katkı vermek böylece hem kendi âlimlik sorumluluğunu hem mümin olarak emr-i bi'l-ma'ruf neh-i ani'l-münker görevini yerine getirmekte aramak mümkündür.

Sa'di'nin siyaset ahlâkında halk esastır. Onu ifadesine göre, halk köke benzer, sultan ağaca; ağaç, kökünden kuvvet alır. Hükümdarından halkın sıkıldığı bir ülkede ferah aranmaz. Kısacası halkın iyilik ve refah içinde adâletle yönetilmesi esastır. İdareci laftan çok icraata önem vermelidir, bugünkü tabirle, söz değil, hizmet üretmelidir.

Bir dil ustası olarak Sa'di'nin, sözün gücünü ve güzel anlatımın önemini dile getirmesi ve uygulamada bunun en güzel örneklerini göstermesi bizim için önemli görünmektedir. O, bunu yaparken, akıl/mantık ile ahlak ve başarılı iletişimi bütünleştirmiştir denebilir. Onun anlatılarında **dili** ve **mantığı** sağlam kullanmanın, ha-

liyle bunun gereği olarak verilen hükümler, gösterilen gerekçeler, kullanılan deliller, yapılan mukayeseler, sergilenen tartışmalar; bunların aksine mantığı iyi kullanmama sonucu yapılan yanlışlar, bunların nedenleri ve bunlardan korunma yolları ile ilgili tavsiyeler, örnekler ve açıklamalar görmekteyiz.

Sa'di, önce nesneyi, fikirleri kıstasa/ölçüye/mihenk taşına vurma yani nesnel ölçü bulma gereğini belirtir, yer yer, doğru, **mantıklı** ve tutarlı olmaya vurgu yapar. İddiayı delillendirmenin, mantıklı delil getirmenin gereğine ve önemine işaret eder. O, yer yer, teori ile pratiği birleştirir. *Bostan*'da, mantığın ana ilkelerinden olan sebeplilik ile ilgili bol örnekle karşılaşmaktayız. *Bostan*'da modal ve karşılaştırmalı önermelere örnek teşkil eden çok sayıda ifadeyle karşılaşmaktayız. Yine aynı eserde çoğu örtük, bir kısmı da şartlı olmak üzere çok sayıda kıyas örnekleri görmekteyiz.

Sa'di Şirazi *Bostan*'ında **analojilere** ve **temsili anlatıma** bolca yer verir. Bu, akıl yürütme, benzeri benzere kıyaslama, anlayışı kolaylaştırma, anlatışa akıcılık sağlama ve renk katma bakımından oldukça önemli ve yararlıdır

Sa'di'nin *Bostan*'ına mantıksal açıdan baktığımızda içerik mantığı yani burhan, cedel, hitabet, şiir ve safsata ile ilgili malzeme bulmaktayız.

Diğer ahlakçı, eğitimci, hekim, edip ve şair gibi Sa'di de gerek bilgi, gerek fikir, gerekse tutum yanlışına karşı söz beyan etmektedir.

Sa'di'nin *Bostan*'ında **yanlış düşme nedenleri**yle ilgili hayli fikir edinmekte ve örnekle karşılaşmaktayız. Bunlardan ilk etapta dikkatimizi çeken neden, görünüş-gerçek, şekil-mâna ayırımına dikkat etmemektir. Bununla ilgili olarak Sa'di çok yerde böyle yapanları eleştirmede, kınamada, bununla yetinmeyerek aşağılanmaktadır. Zann, gaflet, hırs, tamah, kızmak, öfkelenmek yanlış düşme nedeni olarak gösterilmektedir. Uygun olmayanı yapma isteği yanlış düşme nedenlerindedir. Bunun mantıksal olduğu kadar metafiziksel ve ahlakî nitelik arz ettiği görülmektedir.

Bostan'da Sa'di'nin bazı **mantık yanlışları** için gösterebileceğimiz örneklerle de rastlamaktayız. Çelişik zan, yanlış neden, popüler olana başvurma bunlardır.

İnsanın **yanlışlara karşı korunması** için akıllı, uyanık, tedbirli, sabırlı sağlam iradeli ve temyiz gücünün yerinde olması, gerekmektedir. Özeleştiride bulunmak, nefsi eğitmek, uygun olanı yapmak da bizleri yanlışlara karşı önemli ölçüde koruyacaktır.

Görüldüğü gibi Sa'di'nin *Bostan* adlı eseri, edebî, hikemi, ahlâki, siyasi ve mantıksal açıdan irdelendiğinde önemli ve faydalı bilgi ve değerlendirmelerle karşılaşmaktayız. Benzer açılardan onun *Gülüstan* adlı eserini de incelememizin yararlı olacağını düşünmekteyiz.

DUA

Tebliğimizi sūfî, bilge şair Sa'dî'nin önce kendisi için sonra da bizim için yaptığını düşündüğümüz iki duasıyla bitirmek istiyoruz:

“Ey Rabbim! Temiz insanlar hakkıçün, beni kötülüklerden uzak tut. Elimizden fenalık çıktıysa hoş gör. Şehadet vaktinde dilimi bağlama. Yakîn ışıyla yolumu aydınlat. Elimi kötülüklerden ırak bulundur. Görülmesi lâıık olmayan şeylerden gözümü çevir; beğenilmeyecek şeyleri yapmama fırsat verme ya Rabb! (337)

“Gönlün aydın, vaktin rahat olsun! (Doğru) Yolun değişmesin, kadrin yücelsin! Hayatın hoş, gidişin doğru, ibadetin makbul, duan geçkin olsun! (86)

ŞİİR VE FELSEFE

Şiire Felsefe Açısından Bir Bakış

Ömer Naci SOYKAN

DICHTUNG UND PHILOSOPHIE

Ein Blick zur Dichtung hinsichtlich der Philosophie

Kurzfassung:

Die Hauptfrage in diesem Vortrag ist: Wie wird das Wort zur Dichtung? Der Sinn der Dichtung ist ein anderes Grundproblem. Das Verhaeltnis der Philosophie und der Dichtung wird unter zweien Seiten behandeln: 1. Die Analyse der Struktur der Dichtung. 2. Der Gebrauch der Dichtung als ein philosophisches Mittel. Dazu wird die Dichtung hauptsaechlich mit der Musik, Malerei und Architektur vergleichen.

Schlüsselwörter:

Das Wort, die Dichtung, die Philosophie und der Sinn,

Giriş

Felsefenin şiirle olan ilişkisini üç yönde görüyorum: i. Şiiri felsefe açısından yorumlamak. ii. Şiirin yapısını çözümlmek. iii. Şiiri felsefi araç olarak kullanmak. Ben

burada şiiri son iki yönde birlikte ele alacağım. Birinci tarzı başka çalışmalarımında kullanmıştım.

Şiir de sözden olur, felsefe de. O halde söz nasıl şiir, nasıl felsefe olur ve bu iki oluş arasında hangi ilişkiler vardır? Bu konuşmayı, başlıca olarak, bu soru dolayımında yapacağım.

Söz nasıl şiir olur sorusunun yol göstericiliğinde şiiri anlamaya çalışmak, sözden şiire giden karmaşık yolda iz sürmek için şiiri gören göze, işiten kulağa, izleri koklayan buruna, bu yolda bulduklarını, dokunduklarını tadan damağa gerek vardır. Çünkü şair, nasıl yapmışsa yapmış –kendisi de bilmez- ruhunu şiirine koymuştur. Ruh tüm duyuların birliğidir, bütünlüğüdür. Duyular sanki onun kabuğudur. Şiiri anlamak, şairin tüm duyularından devşirdiği birliği kendi ruhumuzda yeneden kurmak demektir. Şiiri anlamak, yalnızca onun ne dediğini anlamak değildir; daha çoğu onun tadına varmak demektir. Bunun için de okurun, şiir beğenisine sahip olması, estet olması gerekir.

Bugünün anlayışıyla şiiri aşan, onu da içine alıp tüm söz sanatlarını kapsayan, Yunanca “poiesis” sözcüğü meydana getirme, yaratma (poieo) anlamına gelir. Bizde eskiden “estetik, güzellik bilimi” anlamında kullanılan Arapçadan alınan “*Bediiyat*” da aynı şekilde ibda’dan, yani meydana getirilmeden, yaratmadan gelir. Ancak buradaki yaratma, yoktan var etme anlamında tanrısal olan “halk etme”den ayrı, insansal yaratmadır. Yunan düşüncesinde ise zaten yoktan var etme yoktur. “*Bediiyat*”ın bir bölümü edebiyat sanatıdır. Onun da bir bölümü olan Türkçe şiir sanatı ile Yunançada yine “poieo”dan gelen “poietikhe” (şiir sanatı), aynı şeyi işaret etmekle yaratmanın özel bir anlamını hak etti ve baştan beri koruya geldi. Gerçi her sanat tarzı bir yaratmadır, ama edebiyattaki yaratmanın diğer tarzlardaki yaratmadan ayrı bir anlamı vardır. O da şudur: Bir müzik yapıtı ya da plastik bir yapıt konuşmaz, her ne kadar ondan biz bir anlam, yani sözle dile getirilen bir şey çıkarsak da. Bu anlamı çıkaran biziz. Oysa edebiyat yapıtı kendisi konuşur; o doğrudan doğruya bir şey söyler; onun kendisinin yarattığı bir anlam vardır. O, bir anlam dünyasını ortaya koyar. Oluşturucu öğeleri hiçbir gerçek (real) şey değil, fakat anlamlar olan anlam dünyası, doğadan hiçbir şeyin katılmadığı, yalnızca insanın yarattığı bir dünyadır. Mânâ dünyasında madde olmaz. Geri kalan tüm sanatlarda doğadan bir şeyler vardır. Doğada sesler, renkler, biçimler, taş, toprak, hayvan, insan vb. vardır, ama hiçbir anlam yoktur. Doğa kendi tarzında müziği ve plastiği yaratır. Ama insan olmasaydı, edebiyat olmazdı. Edebiyat dışında her sanat tarzı, şu veya bu ölçüde doğayı taklit etmiştir. Ama edebiyat asla! Onun taklit edecek doğada bir örneği yoktur.

Zamanımızda yeniden gündeme gelen ve belli bir anlamda haklılık payı olan “sanatın sonu” söylemi, söz sanatları için geçerli olamaz. Zira her zaman söylenecek

yeni söz vardır; dilin *tüm* sözcüklerinin olası tüm matematiksel bir araya gelişi gerçekleştirilmiş olsa da. Çünkü dil organik yapıdadır; onda hem yaşamın kendi akışı içinde hem belli bir dil kullanıcısının kendi çabasıyla yeni sözcükler, anlamlar ürer, üretilir.

Şiirde anlam, sözcüklerin imge ve simgelerle oluşturduğu, kendi içinde çok katmanlı bir yapıdır. Şair, iç ve dış dünyasından edindiklerini kendi ruhunda yoğurur, biçimler, sözcüklere döker, şiir olarak dışa vurur. Sonuçta şiir ruhtan çıkmıştır. Ruh halleri değişir, anlam da ardı sıra. Ruh, plastik sanatlarda boyayı, taşı, tuncu ve benzeri gereçleri; müzikte tonları, şiirde sözcükleri kullanır. İyi şiir, tüm diğer sanatların gereçlerinin dilsel karşılıklarını da kullanarak bütün sanat olur. Örneğin şiir, plastik sanatın bize sağladığı görsel çerçeveyi hayalimizde sözcüklerle çizebilir, müziğin tonlarla yaptığı etkiyi seslerle gerçekleştirebilir. Aynı biçimde, diğer sanatların her biri de geri kalan türleri kendi gereçleriyle ve kendi tarzlarında kullanabilir. Bir başka deyişle, *R. Wagner*'ın dile getirdiği “bütün-sanat-yapıtı” düşüncesi, her bir sanat türü için geçerli olur.

Şiir, sözün kimyasını değiştirir. Bu niteliksel bir değişimdir. Örneğin bir fizik, bir coğrafya metninde bir sözcük, yanındaki sözcüğün anlamında sözdizimsel etki dışında bir rol oynamaz. Dilbilgisel kurallar uyarınca olan bu tür etkiye “fiziksel” diyebiliriz. Şiir dışındaki edebi metinlerde niteliksel değişime yol açan kimyasal etkiyi az çok görebiliriz. Ancak bu değişimin ana kucağı şiirdir. Şiirle dile gelen şey başka bir araçla dile gelmiyorsa, o zaman o şey, anayurdunu şiirde bulmuştur. Kimyasal dediğimiz bu değişiklik, başlıca olarak üç yolla ortaya çıkar: müzik, plastik ya da resimsellik ve mimarlık. Sözün kimyasının müzik yoluyla değişmesi, onda hangi yeni anlam dünyalarını ortaya çıkarır? Kuşkusuz her anlam bir dünya kurar. Ancak şiir, anlamını, içindeki dünyaları gizlemeyi sever, kolay kolay ele vermez. Ama bu gizli kapıya giden bir yol olmalıdır. “Şiirin gizemi” diyor *L. Aragon*, “ezgidedir.”¹ Ezgi, şiirdeki müziktir. Müzikte ezgi (melodi), seslerin (tonların) art arda gelmesidir. Bu suretle sesler arasında bir anlam oluşturulur.² Şiirde ise sesler, ait oldukları sözcükle zaten anlama sahiptir. Ancak buradaki seslerin oluşturduğu ezgi, seslerin içinde geçtiği sözcükleri anlam değişikliğine uğratar, Bu suretle sözün kimyası değişmiş olur.

Hiçbir şiir tek başına değildir. Her şiir, kendi yerini bir şiir dünyasında bulur. “Şiirin anlamı” diyor *Harold Bloom*, “sadece başka bir şiirin olmasıdır daha doğrusu geçmişte *olmasıydı*.”³ “En güçlü şair bile *Keats*'in şu iddiasından daha güçlüsü-

1 Bkz. *Saf Şiir Yoktur*, s.53, De Yayınevi, 1984.

2 Bkz. Ottó Károlyi, *Müziğe Giriş*, s. 65, Çev. Mehmet Nemutlu, Pan Yayıncılık 2005.

3 Bloom'un “Kabbalah and Criticism” (s.122) adlı kitabından alıntılan Richard Rorty (“Olumsal-

nü ortaya koyamaz. *Keats, Bloomcu* bir tarzda şöyle söyler: "İngiliz şairleri arasında olacağım."¹ Bunu *R. Rorty*, insanın kendini yaratmasının, herhangi bir kopya olmak istememesinin şairdeki bir tanıtlaması olarak görür: "Böylece" der "güçlü şairin kendisinin bir kopya ya da ikinci bir nüsha olmadığına *tanıtlama* yönündeki bilinçli ihtiyacını, sadece herkesin sahip olduğu bilinç dışı bir ihtiyacın özel bir biçimi olarak görürüz."²

Şiirin anlam vermesini, ilkin iki yönde ele almak istiyorum. Birincisi, zengin bir anlam alanının birkaç sözcük ya da dizelerde sıkıştırılmış olmasıdır.³ Böylece biz şiirde bu yoğunlaşmış olan anlamı, -deyimimi bağışlayın- sulandırarak çoğaltır, yorumlarız. Sulandırmayı, anlamı günlük yaşam alanına yayma olarak kullanıyorum. Esasında şair de bizim gibi günlük yaşama alanında idi. Oradan devşirdiklerini kendi yaratıcı ruhuyla böyle yoğunlaşmış olarak dizelerinde vermişti. Şimdi bizim yaptığımız, şairin yaratma sürecinde gerçekleştirdiğini tersi yönden izleyerek günlük yaşama varmaktan başka bir şey değil. Şüphesiz bizim şiiri götürdüğümüz günlük yaşam ile şairin şiiri getirdiği günlük yaşam, aynı şey değildir. Çünkü ne bizim ruhumuz, şairinkiyle aynıdır ne de şiiri yazan biziz. Biz kendi dünyamızda, konuşmalarımızda sözcükleri israf ederiz, şair ise çok tutumlu davranır. Birkaç sözcükle bizi engin bir anlam alanına götürür. Şiirin büyüleyici oluşu, onun kusursuz, mükemmel olmasıdır. Bu nedenle o göz kamaştırır, büyüler. Yalnızca sanat yapıtı mükemmel olabilir. Şiirde mükemmellik, ondan hiçbir şeyin çıkarılamaması, ona hiçbir şeyin eklenememesidir. Şiirin anlam vermesinin ikinci yüzü şiirdeki plastiktir. Sözün eğilip bükülmesiyle ortaya yeni biçimlerin, yeni resimlerin, imgelerin çıkarılmasıdır. Sözde plastik, sözün çizdiği resme müziğin katılmasıyla elde edilir.

Sözün şiir olmasının bir başka yönü de onun bu resimselliğinde bulunur. Bundan, manzume ve destanlarda görülen düpedüz bir resim çizmeyi, hikâye etmeyi anlamıyorum. Şiirdeki resmin her bir parçası, olağan bir şey durumunu vermiş olabilir. Ama parçaların dizelerde oluşturduğu plastik bütünlük, artık bir şey durumu resmi değildir. Resimler arasında kaçak ilişkiler kurularak plastik biçimler, imgeler oluşturulur. Şair âdeta bir imge avcısıdır. Öyle sözcükler bulur, bir araya getirir ki şaşarız, hayrete düşeriz, hem de bir hayranlık eşliğinde. Gerek iç gerek dış dünyada her şeyin her zaman yolunda gittiğine inanılıyorsa, şaşılacak hiçbir şey yoksa şiire

lık, İroni ve Dayanışma", s.74, Çev.: Mehmet Küçük-Alev Türker, Ayrıntı Yayınları 1995.)

1 R. Rorty, a.g.y. s.75.

2 ____; s.76.

3 Almanca bu anlamı kendisinde bulundurur. Şiir demek olan "Dichtung" sözcüğü, "dicht" (sıkı, sızdırmaz), "dichten" (sıklaştırmak, sıkılaştırmak, kalafatlamak/ şiir yazmak) sözcükleriyle sıkı bağlantılıdır..

gerek yoktur. Şiir, tıpkı felsefe gibi hayretten doğar.

Gerçi şiir bir şey söyler, anlatır; ama o bir anlatı sanatı değildir. *Sokrates* öncesi felsefede ve başka çağlarda, başka kültürlerde gördüğümüz, ölçülü sözlerle düşüncelerin, duyguların anlatılması tarzındaki metinlere, bugün artık şiir diyemeyecek kadar şiir anlayışımız değişmiştir.

Şiir duyguları anlatır derken, bununla kastedilen şey, daha çoğu, onun bizde duygular uyandırmasıdır, bir bakıma müzik gibi. Bu iki uyandırma biçimi arasındaki ayırım da ses (ton) ile söz arasındaki ayırmadan ileri gelir. Müzik tonlarla, şiir sözcüklerle yapılır. Ama yine de şiirin müzikle karşılaştırılarak anlaşılmasına öteden beri sık rastlanır. Mimarlığın müziğinden de söz edilir, ama burada “müzik” eğreti anlamda kullanılır. Oysa şiirin müziği derken, bu deyim, eğreti anlamda değildir. Belki de “şiirdeki müzik” demek bile fazla. Çünkü müziğin anayurdu şiirdir. Şiir, vaktiyle müziğin kendisinden aldığı şeyi ondan geri alır.¹ Şiirde müzik, sözün sesle dans etmesidir. Müzik, sese eşlik eder, ses sözü sarmalar, böylece oluşan yalınlar söze yeni anlamlar katar. Bu dansın tıpkı gerçek bir dans gibi ölçüleri de vardır. Bu ölçülere danstan esinle şiirsel müziğin mezürleri diyorum. Bu mezürler, hece şiirinde, aruzda veya başka kültürlerde başka biçimlerde kendini gösterir. Mezürler önceden belirlenmiş olmakla, şiir onlara göre oluşturulur. Bu, daha çok bir hesap şiiridir. Kuşkusuz şair, bu ölçüleri önceden içselleştirmiş olduğundan, duygularının dile gelişindeki ölçü de kendiliğinden oluşur. Ama yine de şairin ilk söylediklerini ölçüye uydurmak için sonradan onlarda bazı değişiklikler yapması kimi zaman kaçınılmaz olur. Ölçüye uyulması amacıyla zaman zaman şiirde *tabrifat* yapıldığı görülür; tam yerinde olmayan bir sözcük oraya konulur ya da sözcük ölçü adına biçimsel değişikliğe uğratılır. Ama geçmişin bu tarz şiirleri bugün de bize tat vermektedir. Bu yüzden onlara da değinmek gerektiğini düşündüm.

Şiirin müziğini dış ve iç müzik olarak iki bakımdan ele alıyorum. Şiir, sesli

1 Sempozyumda bu bildiriye sunarken bana şöyle dedi: “Şiir gibi konuştunuz. Âdeta mensur bir şiir!” Eğer bu doğruysa, bunun başlıca nedeni, benim katkım bir yana, Türkçenin kendisinden ileri geliyor. Burada bir anımı anlatmama izin verilsin. İstanbul’da 2003 yılında yapılan “XXI. Dünya Felsefe Kongresi”nde sunduğum iki bildiriden biri Türkçe idi. Oturum Başkanı, tek kelime Türkçe bilmeyen Kanadalı bir felsefeciydi. Konuşmam bitince bana İngilizce olarak şöyle dedi: “Söylediklerinizden hiçbir şey anlamadım; ama çok hoşuma gitti.” Türkçenin dış müziğini, bundan daha iyi kanıtlayacak başka bir söz bulamıyorum. Ayrıca sözlerime şunu eklemek isterim: Metin dikkatle okunursa, birbirini izleyen her cümlenin gidimli düşünce tarzında süre gittiği görülür; eş deyişle, o, aynı zamanda felsefidir.

olarak okunduğunda ilkin algıladığımız onun dış müziğidir. İç müzik ise anlamla ilgilidir. Bunun için de ister dinleyelim ister okuyalım, şiirin ses varlığı geri planda kalır. Ses, sanki arkadan anlam biçimlerini, imgeleri hafifçe öne iter, biçimler devinir, dans eder. Anlama için salt algı yetmez. Önümdeki kâğıtta yazılmış şiire, bir resme bakar gibi bakarak onun anlamını ondan alamam. Şiir sessizce okunduğunda görüntü olarak sözcükler, gözden zihne gider, orada görselden kavramsala dönüşür, anlam kazanır. Birinci tarzda, yani dinlenen şiir, tıpkı müzik gibi kulaktan doğrudan doğruya ruha giderken, ikinci tarzda ise, yani okunan şiir, gözden zihne gelir, burada kazandığı anlamla ruhu etkiler. Birinci tarzda etkileme doğrudan olduğu için daha güçlüdür. Ama bu yoldan tıpkı kötü müzik gibi kötü şiir de geçebilir. Ancak bu, şiirin dış müzik etkisini göz ardı etmek demek değildir. Biz, yalnızca işitimi yoluyla edinilen dış müzikle sınırlı kalmanın, şiirin anlam varlığını bir yana bırakmanın doğru olmayacağını söylüyoruz. Esasında, dış ve iç müzik bir ve aynı şiirde birlikte verilmişse, o başarılı bir şiir olarak görülür. Dışsal müzik, seslerin, dilbilimsel deyimle fonemlerin tıpkı bir müzik parçasındaki tonlar gibi uyumlu bir tarzda art arda gelmesiyle oluşur. Uyumu sağlayan başlıca öğeler ölçü ve uyaktır. Bu nedenle bilmediğimiz, anlamadığımız bir dildeki şiirlerde bile bu müziği duyar, onlardan hoşlanırsınız.

Dış müzik, sesin söze sarmalanmasıyla ona eşlik ederken, bu sırada anlam menişlenmesiyle ortaya çıkan iç müzik, söze derinlik katar. Ruhun derinliklerine inilen bu yolda, kendini tanımanın durağan, kavramsal değil, ama canlı imgesel bir tarzında olunur. Bu yolda keşfedilen ruh halleri, arı duru, dingin, tampere bir kişiliğin basamaklarını oluşturur. Şiirin ahlâki etkisinin görüldüğü bir yer de buradadır. Ses ve anlam birlikteliğinin kurulduğu sözcüklerin yan yana, art arda gelişiyse, dış ve iç müziğin katılmasıyla oluşan anlam tayfi ruhumuzda renk renk biçimler oluşturur. Bu hayal oyunları, simgesel bir dünya kurar. Simgelerin neyin simgesi olduğu çoğu kez unutulur. Bu, hiç de önemli değildir. Simgeler, âdeta kendi başına birer varlık karakteri kazanır.

Şiirin mimarlıkla ilgisine gelince... Bu ilgi, ilkin, sözcüklerin, dizelerin ve onların taşıdığı anlamların örgüsünde aranır. Örgü, sözcük ve dizelerin dizilişi, sıralanışı ile kurulur. Bu kuruluşta gerek tek tek sözcüklerin gerek dizelerin gerekse şiir bütününe yapı sağlamlığına bakılır. Sağlam yapı, taşıyan sözcük ile taşınan anlam arasındaki dengede kendini gösterir. Bilindiği gibi mimarlık, aynı zamanda matematiksel bir sanattır. Mimari bir yapının öğeleri arasında matematik bağıntılar, doğru kurulmamışsa yapı çöker. Bu durum, şiirde de böyledir. Eğer bir şiirin bir yerinde bir sözcük sakil duruyorsa ya da fazla ise veya orada bulunması gereken bir sözcük eksikse, yapı sağlamlığı bozulmuş demektir. Düzenlilik, insanda daima

hoşlanma etkisi bırakır. Ama bazen süre giden düzenin tekdüzeliğini kırmak için düzen bozucu öğelere gerek duyulur. Müzikte, resimde, mimarlıkta sıkça görülen bu bilinçli deformasyona, daha az olmakla birlikte şiirde de rastlanır.

Şiir dünyayı anlamaya ve değiştirmeye yarar. Şiirsiz bir dünya yavandır, sığdır. Günümüzün ekonomik politikaları, kolayca güdebilmek için kitleleri iki boyutlu ekranların önünde tutuyor. Gerçek ile görüntünün eşitlendiği bu ekranlarda her şeyi yüzeyde gören insan, tıpkı gördükleri gibi derinlikten yoksun, âdeta iki boyutlu bir varlık düzeyine indirgeniyor. Ona bu sanal ortamda sunulan hazır hayaller, şiir yerine geçiyor, dünyası şiiri yitiriyor. Bu dünyaya karşı çıkmanın, onu dönüştürmenin etkili bir aracı şiirdir.

Tüm bu çözümlene ve belirlemelerimizin sonucunda, şiirsel bütün sanat yapısını şöyle tanımlayacağız: Sözde müzik varsa, sözle imgesel, plastik biçimler yapıyorsa, bu biçimler, sözün müziği eşliğinde dans ediyor, mimari yapı sağlamlığıyla dans ederken hiçbir öge düşmüyorsa, tüm bunlar bir anlam dünyasında bireşime varıyorsa, o zaman söz, şiir olmuştur.

AHLAKÎ İLKE VE DEĞERLERİN EVRENSELLİĞİ SORUNU

Prof. Dr. Hüsametdin ERDEM¹

Özet

İnsanın en önemli özelliklerinden birisi de değer üretmesidir. Tanrı'dan sonra en önemli değer varlığı insandır. İnsan hayatı değerlerle örülmüştür/kuşatılmıştır. Bunlar dini, ahlaki, bilimsel, siyasi, ekonomik vb. gibi. Bizim üzerinde durduğumuz bunlardan ahlaki değerlerdir. Bu değerlerin yerelliği veya evrenselliği sorunudur. Bu konuda da iki temel iki vardır; bunlardan biri; evrensel ahlak değerlerinden söz edilebilir mi? İkincisi de; evrensel ahlak ilkelerinden söz edilebilir mi? Bu iki sorudan ilkinde evet evrensel ahlak değerlerinden söz edilebilir. Bunu en açık şekilde iyi ve kötü değerlerinde görmekteyiz. Çünkü herkesin makbul gördüğü ve onayladığı şeye iyi, onaylamadığı şeye ise kötü denilir. Burada sadece değişen iyiye giydirilen içeriktir. Bu nedenle farklı iyilik içerikleri olsa da iyi olan hep makbul olmaktadır.

İyi değeri dinler açısından hayır ve husun kavramıyla karşılanmakta; kötü de şer ve kubah kavramıyla karşılanmaktadır. Hangi haliyle olursa olsun hayır ya Tanrı'nın istediği, murat ettiği şeydir; ya da onay verdiği şey; kötü de onaylamadığı, yasakladığı şeylerdir. Bu bütün insanlık için böyledir. Bu da ahlaki değerlerin evrenselliğini göstermektedir.

Ahlak ilkelerine gelince, ahlak ilkelerinin de evrenselliği söz konusudur. He-

1 Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Felsefesi ABD Öğretim Üyesi.

donizm (hazcılık), utilitarizm (faydacılık), egoizm (bencillik) ve anarşizm gibi bazı ahlak anlayışlarına göre evrensel ahlak yasalarının olamayacağından söz edilse de bunlar dışında kalan büyük bir çoğunluk ahlak ilkelerinin evrenselliğinden, genel ve geçerliliğinden söz etmektedir. Sokrates, Platon, Farabi, Spinoza, Kant, Spinoza, Bergson gibi daha birçok düşünür ahlak ilkelerinin evrenselliğinden söz etmektedir. Çünkü bu ilkeler bize her zaman geçerli olan bir vazife yüklemektedir. Bu vazifelerin uygulamaları farklı olduğu halde ilkeleri hep aynıdır. Mesela iyilik yap, adil davran, yalan söyleme, adam öldürme vb gibi.

Bu ilkeler aynı zamanda İbrahimî dinlerinde insanlardan talep ettiği ahlaki ilkelerdir. Bu ilkeleri en açık ve derli toplu Tevrat'taki On Emirde bulmak mümkündür. Bu emirler İslam ve Hıristiyanlıkta da büyük ölçüde benzer şekilde yer almaktadır. 3.5 milyar İbrahimi din mensubu var bu dünyada. Buna diğer inananları da ilave edersek bu sayı 5 milyara yaklaşmaktadır. Bu bize din esaslı ilkelerin ne kadar büyük bir insan kitlesini kuşattığını göstermektedir. Bundan daha iyi bir evrensellik göstergesi olabilir mi? Mesela; **“Başkalarının size yapmasını istemediğiniz şeyi, siz de başkalarına yapmayın.”** İlkesi, altın kural olarak kabul edilmektedir. Bu kural hemen hemen bütün dinlerde mevcuttur. Bu altın kural evrensel bir ahlak ilkesidir.

Bu gün dünyada birçok siyasi, ekonomik ve ahlaki sorun vardır. Bunlara biz neden olmasak da bunların kaldırılmasında bize de bir pay düşmektedir. Bunlar belli ki siyaset ve ekonomi aracılığı ile çözülecek nitelikte değildir. Bu sorunların temeli tamamen ahlakidir, çözümü de evrensel bir ahlak geliştirmekle ancak çözülebilecek niteliktedir. Bu nedenledir ki bu gün bir takım sorumluluk sahibi insanlar bir araya gelip “Küresel Ahlak Beyannamesi” diye bir beyannameye imza koymuşlar ve burada On Emir’de ve İbrahimi dinlerde yer alan şu dört; Öldürme! Hırsızlık yapma! Yalan Söyleme! Cinsel ahlâksızlık yapma! gibi ortak esası insanlık adına yaygınlaştırma denemesine girişmişlerdir. Bu beyannamenin en güçlü savunucusu Hans Küng, bu ve benzeri evrensel ahlak yasalarının da ancak dinler aracılığı ile ortaya konulabileceğini savunur. Eğer herkes için geçerli evrensel ahlak yasaları olmazsa, bizim bütün insanlığa ahlak adına verebileceğimiz ortak bir mesaj ve değer de olamaz. Şu da bir gerçektir ki, hiçbir ahlak sistemi de bir dinin yaptığını yapamaz ve yerini de alamaz.

Anahtar Sözcükler:

Ahlak, Değer, Evrensel İlke, Global,

THE PROBLEM OF THE UNIVERSALITY OF MORAL PRINCIPLES AND VALUES

Abstract

Production of ethical values is one of the human being's most important features. The human being is the most important value being after God. Human life is surrounded by values, such as religious, moral, scientific, political, economic values. Of these, we will focus on moral values and specifically on the question whether they are local or universal. There are two main questions concerning this issue: (1) can we speak of universal values?; (2) can we speak of universal moral principles? We can say "yes" as regards the first question –a fact we can see most clearly in the values of good and evil, for that which is approved of by people is called "good" as that which is disapproved of by people is called evil. The subject of change here is the content that is attached to the good. Therefore, the good is that which is approved of although there are different conceptions of good.

The religious equivalent of the moral value of good is righteousness (*khayr* or *husn*) as that of evil is wickedness (*sharr* or *qubh*). Anyway, good is that which is either enjoined or approved of by God while evil is that which is disapproved of or forbidden by God. This applies to the whole humanity. This shows the universality of moral values.

As for the moral values, they are also universal. Though such ethical theories as hedonism, utilitarianism, egoism and anarchism reject the existence of universal moral laws, most of the ethical theories recognize the universal validity of moral principles. Socrates, Plato, Farabi, Spinoza, Kant, Bergson and many others accept the universality of moral principles, for they charge us with ever-valid duties. Though there are different practices of these duties, the principle is the same, for example, do good, act justly, do not lie, do not kill man.

These are the same moral principles which are demanded of their followers by the Abrahamic religions. One of the most clear and systematic formulations of these principles is found in the Ten Commandments as it occurs in the Torah. These commandments occur with a great similarity in Islam and Christianity. There are three billions and a half Abrahamic believers on this planet. This figure approaches five billions if we reckon other believers, too. This shows how great a mass of people is encompassed by religious principles. There can be no better sign of universality than this. For example, the principle "**Do not do to others a thing that you do not want the others to do to you**" is accepted as a golden rule. This rule occurs in almost all religions. This golden rule is a universal moral principle.

There are many political, economic and moral problems in the world. Though we have not caused these problems, we are also responsible for removing and solving them. It is clear that such problems cannot be solved through politics and economy. The basis of these problems is entirely moral and thus can only be solved through developing a universal morality. Therefore, some people came together with a sense of responsibility and signed a "Global Ethic Declaration" in which they tried to promote and disseminate the four common principles, "Do not kill! Do not steal! Do not lie! Do not do sexual immorality!" as they occur in the Ten Commandments. Hans Küng, the strongest advocate of this Declaration, maintains that this and similar moral laws can only be laid down through religions. If there are no universal moral laws, we will have no common message and value to offer to the whole humanity. It is also a fact that no moral system can perform the function of religion and no moral system can replace religion.

Key Words:

Morality, value, universal moral principles

Giriş

İnsanoğlu birçok yetenek ve özelliklerle donatılmış bir halde yaratılmıştır. Bu yeteneklerin en başta geleni hiç şüphesiz ki akıllı olmasıdır. Bununla beraber o aynı zamanda inanan, şuurlu, zeki ve değer üreten bir varlıktır. Değer üretmek sadece insana mahsus bir özellik midir? Yoksa başka değer üreten varlık var mıdır? Varsa bu kimdir? İnsan hangi tür değerleri meydana getirir? vb sorular insanın değer dünyasını belirleyen bazı sorulardır.

Bu soruların cevaplarını farklı verenler olmakla beraber, insanın bir değer üreten varlık olduğu çok açıktır. İnsan; gerek olgusal dünyada, gerekse kendisini kuşatan her türlü varlık dünyasıyla ilgili (maddi-manevi) sürekli değerler üretmektedir.

Mesela bizim arkadaşlarımız, dostlarımız, hocalarımız, ana-babamızla, hatta hayvanlar ve çevremizdeki bitkilerle, nesnelere ilişkilerimiz değerler örgüsüyü çepeçevre örülmüş bir vaziyettedir. Bizi çevreleyen bu varlıkların taşıdığı birçok değerler vardır. Bu değerler dinî (haram-helal; günah-sevap; mekruh-mendup vb), ahlakî (iyi-kötü), estetik (güzel-çirkin), bilimsel, mantıkî, tarihî, kültürel, ekonomik, siyasi vb daha birçok değerler olarak sıralanabilir.

Burada tek bir varlık bile, aynı anda birçok değeri karşımıza çıkarabilir. Mesela Süleymaniye Camiinin bir tarihi değeri vardır; buna aynı zamanda antik değer demek de mümkündür. Bu camiinin bir de dini değeri vardır; çünkü Müslümanlar

açısından önemli bir ibadet yeridir. Bu camiinin aynı zamanda bir de estetik değeri vardır. Mimar Sinan'ın ustalık dönemi şaheserlerindedir. Yine bu camiinin bir de ekonomik değeri vardır; bu camii bu gün satışa çıkarılsa acaba kaç para eder, kaç alıcı bulur gibi değerlendirmeler sadece bir varlık için biçilen bazı değerlerdir (Erdem, 2007:36-37).

Görüldüğü gibi insanlar aynı varlık karşısında çok farklı tavırlar alıp farklı yaklaşımlar sergileyebilmektedir. Aslında insanın böylesi varlıklarla girmiş olduğu bu değer ilişkileri bir çeşit ahlakî değer olan iyilik ve kötülük ilişkisidir. Basit olarak ifade etmek gerekirse, insanın dünyası; bir çeşit iyiliklerin ve kötülüklerin dünyasıdır. Bizim de burada ele alıp üzerinde duracağımız ve esas sorgulayacağımız değerler, iyilik ve kötülüklerin dünyasını oluşturan bu ahlakî değerlerdir.

İnsan dışında bir başka değer yaratan, üreten varlık var mıdır? sorusunun cevabı ise; Tanrı'dır. Çünkü insan dışında değer koyan, yaratan tek varlık Tanrı'dır ve Tanrı en büyük değer yaratıcısıdır. Bazı ahlakçılara göre bütün dinî, ahlakî hatta estetik değerlerin yaratıcısı Tanrı'dır. Bu açıdan baktığımızda bütün dinî kaynaklı ahlak anlayışlarına göre ahlaki değerler, mutlak, değişmez ve evrenselidir.

Bu nedenledir ki değerler; bazı aksi yönde görüşler olsa da kedi başlarına bir değerdir ve evrensel bir yanları vardır. Bu değerleri hemen herkes kabul eder. “İyi” değeri, iyiliği temsil etmesi; “kötü” değeri de kötülüğü temsil etmesi ve dile getirmesi açısından herkesçe kabul edilir. Burada değişen ve tartışılan ise sadece bu değer kavramına yüklenen ve giydirilen içeriktir. Mesela kimileri iyi olanı faydalı olanla, kimileri haz verenle, kimileri de akla uygunluk, dine uygunluk, vazifeyi yerine getirmek vs ile açıklamaya çalışır.

1- Ahlaki Değer Olarak İyi ve Kötü

Ahlakî değerler; iyi ve kötü diye nitelendirilen davranışlarla ilgili olan ve belli bir standarda ulaşmış, kabul ve rette mazhar olmuş değerlerdir. Herkes için iyi veya kötü olan bir şey, iki insan için aynı ahlak ölçülerine sahip olmasalar da yine “iyi” veya “kötü” olarak kabul edilir. Ahlakî eylemlerin de daima iyi veya kötü değerleri çerçevesinde meydana geldiği görülür. Ancak İyi ve kötünün ne olduğu sorunu, ahlak felsefesinin en temel sorunu ve en fazla tartışılan problemlerinden birisidir. Çünkü “iyi ve kötü nedir?” sorusuna cevap olacak her açıklama beraberinde bir ahlak anlayışı/ekolü getirmektedir. Ahlakın esası sayılan “**iyi** (hayır)” ve “**kötü** (şer)” değerleri, tarihi seyir içinde çok farklı manalarda kullanılmışlardır. Bunun nedeni, bir kısım ahlakçı iyi ve kötü değerlerinin insanın fitratında, mahiyetinde, aklında yaratılışından var olduğunu ileri sürerken; bir kısım ahlakçı da iyiyi haz, fayda, işe yarama vb gibi daha iptidaî unsurlara bağlamakta, diğer bir kısım ahlakçı da vazife-

nin kayıtsız, şartsız yerine getirilmesi veya Allahın emir ve yasaklarına uyulması ve itaat edilmesi olarak anlamaktadır. Bu nedenle ahlakî değerler (iyi ve kötü), ahlakî eylemlerin ölçütü, kriteri olmuştur.

Ahlak Felsefesinin en temel sorularından birisi olan “**iyi ve kötünün ne olduğu**” sorusuna çok kısa bir şekilde temas ettikten sonra, bizim esas sorgulayacağımız, üzerinde duracağımız soru; “**Evrensel olarak herkesin kabul edebileceği bir “iyi”** değerinden söz edebilir miyiz? Yoksa herkesin, her kesimin kendisine göre bir iyisi mi vardır? sorusudur.

Biz öncelikle; iyi ve kötünün ne olduğu ile ilgili bazı farklı yaklaşımlara kısaca değindikten sonra, değerlerin evrenselliği sorununu daha detaylı ele almaya çalışacağız. İyi ve kötünün ne olduğu sorusunun cevabı bağlamında karşımıza bazı farklı yaklaşımlar çıkmaktadır. Bunlardan biri ahlakî değerleri **kozmetik** bir temele dayandırırken, diğeri **antropolojik** bir temele, bir diğeri de **dine** dayandırmaktadır.

Kozmetik temelli anlayışa göre, *insanlar; âlemdeki uyum ve düzeni esas alarak, ona uygun düşen bir yaşam tarzını amaçlayan ve onunla bütünleşen her şeyi iyi; uyumsuzluk ve aykırılık gösteren şeyleri de kötü olarak nitelendirirler.* Çünkü bunlara göre insan, küçük evren; âlem de büyük insandır. O halde, küçük olan insanın, büyük âlemin düzenine katılması gerekir. Bunlar tabiat yasalarını, aynı zamanda, bir ahlâk yasası olarak kabul ederler. Evrenin yasaları değişmediğine göre, ona katılan ve onlara bağlı olarak ortaya çıkan ahlak yasaları da değişmez ve evrenseldir.

Sokrates, düzen ve uyum olan yerde iyinin; karmaşa ve uyumsuzluğun olduğu yerde de kötülüğün varlığından söz eder. Platon ise yıldızları yörüngelerinde hareket ettiren yasanın, aynı zamanda, insanın dünyasını da harekete geçiren düzenleyici olması gerektiğine vurgu yapar. Stoacılar da ahlâk ilkelerini “*tabiatla uyum içinde yaşama*” olarak düşünürler. Çünkü onlara göre tabiatın yasalarıyla insan aklının yapısı aynı manevî varlığın yönettiği aklı bir yoldur.

İyinin **antropolojik temellere** dayandığı anlayışından hareket edenler ise insana ait bir takım değerlendirmelere yer verir. Bunun neticesinde biri doğal, diğeri doğal olmayan iki durum ortaya çıkar.

Birinci durumda, insanın ne olduğu veya ne olarak görüldüğünden hareketle yola çıkılır ve *bu insanın, dıştan konulmuş hiçbir düzen öngörülmezsizin uğrunda çaba harcamaya değer bir “iyi”ye ulaşmaya çalıştığı varsayılır.* Buradaki etik çabanın “**en yüksek iyi**”ye yöneldiği görülür. Mesela insanın ihtiyaçlarını ve ruhsal yetilerini tatmin eden her şey, tabii bir hayır kabul edilir. Yine insanların bütününün arzu ettiği şey, bu tür bir hayra girer. Çünkü her insan, kendi iyiliği için olan şeye yönelir. Sonuçta her insan bütün hayırların üstünde olan bir hayra yönelir ki buna da “**hayr-ı**

a'lâ (en üstün iyi)” denir. Diğer bütün hayırlar ise ya onun sonucu veya sonuçlarıdır. Buradaki “en yüksek iyi” veya “hayr-ı a’la” bütün eğilimlerin yöneldiği nihai amaçtır ki bu da sonuç olarak evrenselliği gösterir. Çünkü bu, insanların bireysel hayırlarını da aşan en üst hayırdır.

İkinci durumda ise, iyi ve kötü, temeli tabiat ve tanrısal olana dayanmadan, *doğrudan bir akıl varlığı olan otonom insanın “ahlâk yasası” olarak koyduğu yasalarca belirlenir.* Kant’ın savunduğu ve dıştan hiçbir belirlemenin yapılmadığı, özgür bir varlığın kendi başına koyduğu bu yasalar ve ortaya konulan çaba bir ödevi yerine getirmeye yönelir.

Dinî yol ise, *Tanrı’dan yola çıkarak iyinin temellendirilmesi yoludur.* Bu yolu seçenler **iyiyi Tanrı’nın iradesiyle uygunluk içinde olmak** olarak anlarlar. Kötülük de bu iradeye aykırı olandır. Dindeki iyinin temeli olan Tanrı’nın iradesi, -aslı bozulmamış dinlerde olduğu gibi- vahiy yoluyla bildirilen ya kutsal kitaplarda yer alır yahut ta kutsanmış yetkin bir kişilik içinde -Tanrı’nın Oğul olan Hz. İsa’da tecelli etmesi gibi- dışlaştığına inanılır.

Birinci durumda karşımıza bir gereklilik ahlâkı çıkar. *“Adam öldürmeyeceksin”* veya *“adam öldürmemen gerekir”* gibi. Dinin ahlakî emirler içeren bütün nassları bu doğrultuda emirlerle doludur (Kuran: İsrâ 17/22,29,31-32,35-37; Nur 4/31; Nisa 4/92; En’âm 6/151-152)

İkinci durumda ise; örnek alınan bir varlık, ahlâkı kendisinde temsil eder/gösterir. Bu örneklik de *“gökyüzündeki babanız gibi mükemmel olun”, “Onun ahlâkıyla ahlaklanınız”,* Baba olan Tanrı’nın oğlu *“İsa sizin içinizde yaşıyor; yaşamınız ona benzesin”* veya Hz. Muhammed’in (S) bir ahlak numunesi olarak insanlığa gönderilmesi, onun ahlakının Kuran olması ve *“Onda insanlar için iyi bir ahlak örneğinin bulunması”* şeklindeki ilahi belirlemeler bunlardan bazılarıdır.

Bu anlayışta da Tanrı’nın iradesine uygun hareket iyinin belirleyicisi olduğuna göre, hiç şüphesiz ki Tanrı’nın iradesi değişmeyeceği için, ona uygun hareket de değişmeyecektir. Buna bağlı olan iyi de değişmez ve evrensel olur. Aynı durum, örnek alınan peygamber için de geçerlidir. Çünkü peygamber ya vahyin şekillendirdiği bir insandır, Hz. Muhammed’de olduğu gibi, ya da Tanrı’nın tecelli ettiği bir kişidir, Hz. İsa’da Baba Tanrı’nın tecelli ve tezahür ettiği gibi. Her iki halde de bu iki örneklik de değişmezdir.

İyinin din ile temellendirilmesi, aynı zamanda, halk ahlâkının da esasını meydana getirir. İnsan kitlelerinin büyük bir çoğunluğu, dinin belirlemiş olduğu iyiyi kendisi için iyi, kötüyü de kötü olarak kabul eder. Tanrı’nın istek ve iradesi doğrultusunda yaşayan her insan, kendisinin iyi olduğuna, aksi hareketler içinde olursa

kötü olduğuna inanır. O, Tanrı'nın emirlerine konu olana iyi, yasaklamalarına konu olana da kötü değerini yükler.

Genel olarak iyi ve kötü değerleri, ahlakta bir davranışın onaylanıp onaylanmamasının ölçüsüdür. İyi bir davranış, herkesçe onaylanan, kötü ise onaylanmayan bir davranıştır. İyi, bir gayeye uygun, faydalı ve başarılı, bizim ruhsal ihtiyaçlarımızı ve yeteneklerimizi tatmin eden, toplumun değerlerine, ferdin düşüncelerine ve inancına uygun düşen şeydir. İyinin zıddı olan kötü (şer) ise, iradeli olarak yapılan fiillerde ahlaki kurallara ve hakka aykırı düşen fiil ve davranışlardır. Buna göre bu iki değer, birbirine karşıt davranışları ifade ederler. Bu nedenle, hiçbir zaman iyi, kötü; kötü de iyi olamaz (Erdem, 2005:56-58).

Bu mesele İslâm ahlâkçılarında "*hüsûn (iyi)-kübûh (kötü)*" meselesi olarak ele alınmış ve bu değerlerin temellendirilmesinde onların evrenselliği ve hatta mutlaklığına vurgu yapılmıştır. Genel olarak, husûn ve kubûhun İslâm düşünürlerinde üç manaya kullanıldığını görülür:

a) *Husûn*, kendi başına zâtı gereği iyi olan, adalet gibi kemal özelliğine sahip olma; *kübûh* da zâtı gereği kötü olan, zulüm gibi bir eksikliğe işaret eder (Ahmet Rifat: 108). Bir de bu kategoride yer alan hem kendi başına iyi, hem de verdiği fayda bakımından iyi olan vardır. Bu bağlamda adalet hem kendisi iyidir; hem bulunduğu yeri ve durumu iyileştirir; hem de sonucu itibariyle iyidir. Bu anlayış, bazı ahlakçılarda *mutlak hayır* (M. Zihni,1315:98; A. Şeref,1316:37-38,41; Ö. Nasuhi,1347:31) olarak da vasıflandırılmıştır. Dolayısıyla böylesi bir değer, evrensel bir değere anlamına gelir.

b) *Husûn*, amaca, sonuca uygun olmak; *kübûh*, ise amaca zıt olmaktır. Burada iyi olan şey, doğurduğu sonuç, sağladığı fayda yönünden iyidir; yoksa onun, iyilik, bizzat kendisi veya kendisinden dolayı değildir. Bu nedenle, bu tür iyi bizzat kendisi için değil, vereceği fayda için arzulanır. İlaç kendi başına iyi bir şey değildir; hatta acıdır; ama insana sonuçta sağlayacağı fayda çok büyük olduğu için istenir ve içilir. Para da öyledir; paranın zâtı gereği iyi diye nitelenecek bir yanı yoktur; ona bağlı olarak da bir iyilik doğmaz; onun iyiliği taşımış olduğu itibarıyla değer gereği bizim bir şeyler satın almamızı, rahat yaşamamızı ve başkalarına vermek suretiyle de başkalarının rahat yaşamasını sağlamasındadır. O, sonucu itibariyle iyiliğe vesile olur. İyiliğe neden olan şey de iyidir.

c) *Husûn*, iyiye yaptığı katkı sebebiyle dünyada övülmeye, ahirette ise sevaba sebep olan şeydir; *kübûh* da dünyada yerilmeye, ahirette ise azaba sebep olan şeydir (A. Rifat, 1309:108). Bir davranış kendi başına ne iyi ne de kötüdür; ancak başka bir iyinin ortaya çıkmasına sebep olduğu için iyidir ve övgüye değerlidir. Mesela mahkemede

şahitlik yapan birisinin bu şahitliği kendisine bir şey kazandırmadığı için kendi başına ne iyi ve ne de kötüdür. Ancak şahitlik yapanın doğruyu söyleyerek birilerinin haksızlığa uğramasını engellemesi ve adaletin ortaya çıkmasına yardımcı olması nedeniyle iyi ve övgüye layık bir davranıştır (Erdem, 1996:94).

Bazı ahlâkçılar hayrı, “*mutlak hayır*” ve “*ahlâkî hayır*” olmak üzere ikiye ayırmışlardır (M. Zihni,1315:98; A. Şeref,1316:41; A. Kemal,1330:95; Ö. Nasuhi,1964:28).

Mutlak Hayır, bazılarına göre, tabiata uygun ve özünden iyi olan şeydir (A. Şeref, 1316:41; M. Zihni,1315:98). Ya da meşru ve faydalı olan şeydir (Ö. Nasuhi,1347:31). Eğer bir şey mutlaklık vasfına sahip ise o aynı zamanda evrenseldir de. Bu açıdan baktığımızda, mutlak hayır, evrensel bir değer niteliği taşımaktadır.

Ahlâkî Hayır ise bazılarına göre, ahlâk kanununa uygun ve failine bir değer kazandıran hayırdır. Buna göre, insanın en ulvî gayesi ahlâkî hayırdır; ahlâkî hayrın da vazife fikrine ve Hakk’ın rızasına uygun olması gerekir. *En büyük hayır da Allah rızası ve Allah sevgisidir* (A. Şeref,1316:41; Ö. Hasuhi,1347:31-32 ve1964:28). Buna, aynı zamanda, İslâm ahlâkında *hayr-ı a’lâ* (en yüce hayır) da denir. Hayr-ı a’lânın evrenselliği ise tartışma götürmez bir hakikattir.

Bazı İslâm ahlakçıları ise hayr-ı a’lâyı akla dayandırır; onlara göre, akıl müdahale etmedikçe hayr-ı a’lâ tayin edilemez (Ferit,1339-1341:68-69). Aynı zamanda, ahlâkî hayrı “*mutlak iyilik*” olarak vasıflandıranlar da vardır. Bütün bu nitelermeler ahlâkî değer olan iyinin veya hayrın evrenselliğini ön görmektedir.

İslâm ahlâkçıları, ahlâk ilminin esasını bir açıdan hayra dayandırarak, hayrın gayesinin fazilet olduğunu ileri sürerler. Onlara göre, ahlâkî fazilet, mutlak hayrı daima ahlâkî hayır açısından gerçekleştirmeyi emretmektedir (M. Adil,1331:14; A. Şeref,1316:41; M. Rahmi, 1339:18; A. Rifat,1309:136; M. Zihni,1315:27).

Bu nedenle, hayır tabii bir kanundur, zaman, mekân ve şahsa göre asla değişmez; çünkü bütün hareketlerimizde iyilik ve kötülük ölçüsü “**hayır**”dır (M. Adil,1331:14). Bu sebeptendir ki, bazıları, hayrın zarurî olduğunu (Ferit,1339-1341:74); bazıları, bu duygunun tabii ve fitrî olduğunu (A. Kemal,1330:29-30); diğer bazıları da, husun ve kubuhu vicdanın tayin ettiğini (H. Remzi,1307:23) belirtirler.

Yine ahlakçılar, varlıkların düzenini değiştiren, âlemin umumî nizamını bozmaya sebep olan her şeyin şer (A. Kemal,1330:96) olduğunu; şerrin kabahat, hasar ve zararlara sebep olması nedeniyle tabiatı şerlere meyyal olan kişilerin ahlâken has-ta olduğuna işaret ederler (A. Rifat, 1309:188).

İslâm ahlâkçıları şerri de, “*mutlak şer*” ve “*ahlâkî şer*” diye ikiye ayırmışlardır:

1) **Mutlak Şer:** *Tabiatın, fıtratın gereğine aykırı olup da nefse keder ve zarar veren şerdir.* Meselâ insanın sevdiğinin ölmesi, ayrılık vb gibi.

2) **Ahlâkî Şer:** *Aslında kötü olduğu halde, aynı zamanda, failini de lânetlendiren şerdir* (M. Zihni,1315:23). Meselâ *yalancılık, hırsızlık, zina, zulüm* vb. gibi.

Bazı materyalist ahlakçılar, ahlâklılığın, iyi ile kötünün bilinmesiyle doğrudan bir ilgisinin olmadığını ileri sürerler; çünkü onlara göre, insanların içinde buldukları şartların üstünde, değişmez bir metafizik iyi ve kötü yoktur. Ahlâka düşen, metafizik iyi ile kötüyü ayırmak değil, iyi olduğu kabul edilen hareketleri yaptırmak, kötü olanlardan da sakındırma azmini güçlendirmektir. Sonra, iyi ve kötünün belirlenmesi, ahlâk gibi hususî bir ilim dalının işi de değildir. Bu, bütün ilimlerin, sanatların, eğitim ve öğretimin esaslı bir vazifesidir. Çeşitli ilimler, sosyal hayatın değişmelerine, şartlarına göre iyi ve kötünün ne olduğunu araştırmalıdır. Ahlâk ise, sadece iyi şeylerin düşünceden harekete nasıl geçtiğini göstermelidir (A. Nebil ve B. Tivfit, II. Baskı:18; Ülken, 1966:I/369-370).

Bu materyalist ahlâk yanlıları, Ahlâk Felsefesini, ahlâkın ilim oluşunu, iyi ve kötünün mutlak oluşunu, ahlâkî duygunun iyi ile kötüyü ayırabilme özelliğini açıkça reddederler. İlmin iyi ile kötüyü tayin edebileceğini söylemeleri ise ilme yeni bir görev alanı tayin etmelerine neden olmuştur. Halbuki ilmin vazifesi iyi ile kötüyü tayin etmek değil, “doğru” ile “yanlış”ı bulmaktır. Sonuçta onlar, ahlâkî değerlerle ilmî değerleri birbirine karıştırmakta ve iyi ile kötünün sürekli değiştiğini iddia etmektedirler.

Netice olarak, sabit ve değişmez, tabii bir kanun olan **hayır**, bir şeye dayanmaksızın *zatından iyi olandır*. Diğer şeyleri, ancak böyle bir ölçüye vurarak iyi veya kötü diye değerlendirebiliriz. Bu nedenledir ki, İslâm ahlakçıları insanı Allah’a yaklaştıran her şeyi ahlâkî bir hayır olarak nitelendirirler; buna göre, hayra ulaşmak isteyen de Allah’ın emirlerine uymak zorundadır. Başka yollarla hayır elde edilemez; en büyük hayır da “**hayr-ı a’lâ**”, Allah’ın mutlak rızasını kazanmaktır. *Allah aşkı, Allah sevgisi de birer hayr-ı a’lâdır*. *İnsanın en büyük gayesi de zaten Allah’ın rızasını kazanmaktır*. Bu bağlamda değerlerin evrenselliği sorununun temelinde esas olarak İbrahimi dinler yer almaktadır. Şayet insanı Tanrı’ya yaklaştıran her şeyi ahlâkî hayır olarak nitelendirirsek, dünyadaki 4.5 veya 6.5 milyar insanın en az 3.5 milyarı bu İbrahimi dinlerin mensubu ve inananıdır. Buna Hinduizm, Budizm ve Sihizm’in 1.124 milyar inananını da ilave edersek bu sayı 4.600 milyara çıkmaktadır ki; bu da bir anlamda hayrın ahlâkî değer olarak sayısal evrenselliğidir.

Değerlerin evrensel ve genel olmasına karşın, değer yargıları daha ziyade tikel ve tekil olurlar. Çünkü değer yargıları bireylere, toplumlara, zaman ve mekâna

göre değişirler. Mesela “yoksula yardım etmek iyidir” yargısı, benim için iyi ve anlamlı olduğu halde, insanların çalışmasından yana olanlar için ise kötüdür. Çünkü onlara göre böylesi bir uygulama insanları tembelliğe sevk edebilir. Bir başkası açısından ise bu yardımın para ve maddi şey olması yerine, o insanı bir iş sahibi yapmak, ona bir meslek öğretmek, ya da iş yapsın diye araç-gereç temin etmek daha uygun ve iyi olabilir.

2- Ahlak İlkeleri veya Ahlâk Yasaları

Bilindiği gibi, dinî ahlak anlayışlarında sorumluluğun kaynağı vahiydir. Çünkü sorumluluk, ancak ilâhî tebliğ ile birlikte başlar. Vahyin, sorumluluğun kaynağı sayılmasının iki sebebi vardır:

Bunlardan birisi; değerlerin mutlaklığının zaruri olması, ikincisi de; ahlâkî sorumlulukta bir otoritenin olması zaruretidir. Eğer ahlâkî sorumlulukta bir otorite kabul edilmezse, o zaman ortaya bir otorite boşluğu ve hüküm anarşisi çıkar ve hükümler geçerliliğini, tesirini kaybederler. Bu nedenle, bir hükmün geçerli olması için otoriteye ihtiyaç vardır. Otorite, aynı zamanda, insandaki ahlâkî sorumluluk şuurunu canlı tutar; bu şuur devam ettikçe de ahlâklılık belli ilkelere uyma veya uymamaya göre anlam kazanır ki, biz bu ilkelere **ahlak ilkeleri** veya **ahlak yasası** diyoruz.

Ahlâk yasasının en geniş manada tanımı ise şu şekilde yapılmıştır: **İnsan fiil ve davranışlarının icrasını temin etmek için konulmuş kaidelerdir. Başka bir deyişle, insanın nasıl davranması gerektiğini belirleyen kuralların toplamıdır** (Rifat, 1321:59). Bazı ahlakçılar, bu yasayı, yap-yapma gibi emir ve yasaklamaya ait bir takım manevî hükümler olarak görürken (A. Seyidi, 1329:14 ve 1334:12); diğer bazıları da, yapılması mecburî, umumî, belirli ve açık, uygulanması mümkün olan yasalar olarak görürler (A. Rıza, 1328:I/66). İnsanlar ahlâk yasalarına uydukları sürece ahlâkî bir varlık sayılır. Ahlâk yasasının kaynağı ne olursa olsun, onlar, fert ve toplumları bağlayıcı bir işleve sahiptir. Bu ilkeler insanları kontrol eden, onların ne yapmaları gerektiğini tayin ve tespit eden, insana bir amaç belirleyen kurallardan ibarettir. Sonuçta ahlâk yasası, insanın bütün vazifelerini içine alır (Rifat,1321:59-60).

İslam Ahlâkçılarının büyük bir ekseriyeti, Kant'ta olduğu gibi, ahlâk yasasını vazifeye dayandırırılar yahut ta vazifeye aynı manada kullanırlar. Bunlara göre, ahlâk yasalarında esas olan vazifedir. Çok kere de vazifeye ahlâk yasası eş anlamlı kullanılmıştır (Rifat, 1321:59; A. Seyyidi, 1329:14; M. Adil, 1331:23; A. Kemal, 1330:93; A. Şeref, 1316:50).

Ahlâkî kaideyi vazife üzerine kurabilmek için, önce fiillerin hürlüğüne inanmak gerekir (A. Kemal, 1330:93). Çünkü ahlâk yasasının esasını iyilik/hayır fikri teşkil eder. Buna göre, iyiliğin, bizzat kendisi ahlâk yasasıdır (Rifat, 1321:72). Çün-

kü iyilik; evrensel, iyi olan, benimsenen, onaylanan bir değerdir. O halde, iyiliğin bizzat kendisi olan ahlak yasası da evrenselidir.

İslâm ahlâkçıları, insan hayatının bütününe kuşatan vazife için geçerli olan özellikleri (**mecburilik, zorunluluk, bilinirlik, sabitlik ve lizatihilik**), ahlâk yasası için de geçerli saymışlardır. Bu nedenledir ki, bu yasa ezeli, ebedî ve mutlaktır; tam ve mükemmel bir yasa koyucuyu göstermektedir ve kaynağını da Tanrısal bir otoriteden alır.

Gerçekten iddia edildiği gibi ahlâk yasaları evrensel midir? Yoksa göreceli, yerel midir? Yine bu yasalar öznel midir; yoksa nesnel midir? Öznel olan yasaların evrenselliğinden söz edilebilir mi?

Ahlak düşünce tarihinde bu konuyla ilgili iki temel görüş vardır. Bunlardan biri; **evrensel ahlak yasasının olmadığını ve olamayacağını savunanlar**; ikinciler ise **evrensel ahlak yasasının var olduğunu savunanlardır**. Bunlardan birinci grup içinde yer alan hedonizm (hazcılık), utilitarizm (faydacılık), egoizm (bencillik) ve anarşizm yanlılarına göre evrensel bir ahlak yasası olamaz. Çünkü ahlakilik dediğimiz şey kişilere, belli yer ve zamanlara ait şeylerdir.

Evrensel ahlak yasasının olduğunu savunan anlayış yanlıları ise bu yasaları ya **öznel** temelli veya **nesnel** temelli olarak görürler. Birinci anlayış yanlıları arasında J. Bentham (1748-1832), J.St. Mill (1806-1873), H. Bergson (1859-1941) gibi isimleri zikretmek mümkündür. Bunlar; evrensel ahlak yasalarını subjektif özelliklerin belirlediğini savunurlar. Bu yasalar gücünü ve kaynağını insanın iç dünyası ve derunundan alır. Netice itibarıyla bireysel “iyi”lerin toplumsallaşması ve evrenselleşmesiyle bu yasalar oluşur. Bunlar bir çeşit insanın kendi koymuş olduğu yasalardır. Bu nedenle de bunlara uymak insanların özgürlüğüne zarar vermez.

Bazı ahlakçılara göre; ahlâk yasaları mutlak, evrensel ve nesneldir. Sokrates (M.Ö.469-399), Platon (M.Ö.427-347), Farabi (874-950), Spinoza (1632-1677), Kant (1724-1804) vb gibi düşünürler ahlâk yasalarını nesnel ve bizden bağımsız, mutlak ve evrensel sayarlar. Bu yasalar ise kaynağını ve gücünü insandan değil, insan dışı bir temelden alırlar. İyi ile bilgi ve fazileti aynı gören Sokrates, bunların sonucunun mutluluk olduğunu, mutluluğun da doğru eylemi sağladığını belirtir. Mutluluk; insanda en değerli olan şeydir. İnsan bunu kaybetmeye yüz tuttuğunda içinden gelen ses “Daimon” ona nasıl hareket etmesi gerektiğini gösterir (Erdem, 2011:173). Dolayısıyla insanın eylemlerini belirleyen evrensel ahlak yasaları vardır. Bu yasalar herkes için aynı ve değişmezdir; insana dışarıdan kendini kabul ettiren yasalardır. Eğer öyle olmamış olsaydı biz hep aynı davranamaz ve adalet, iffet, şecaat, hikmet, doğruluk vb. gibi faziletlere göre hareket edemezdik.

Yine Platon için de iyi davranış, iyi ideasına uygun davranıştır. İyi ideası da iyi dediğimiz şeyin, yani Tanrı'nın özüdür. Bütün fazilet ve ahlaki yasalar idealara, ideal olana aittir. İdeal olan ise değişmez, gerçek ve evrensel olandır.

Ahlak yasalarının evrenselliğini kabul eden Farabi, her şeyin Tanrı'dan zorunlu olarak sudur ettiğini, aklın da bu sudurun eseri olarak iyiyi belirlediğini, iyinin ise Tanrı katından olan bir değer olarak ahlaki ilkelerin esasını meydana getirdiğini belirtir. Bu nedenle bu yasaya herkes uymak zorundadır ve bu yasa objektif temellidir.

Panteist bir düşüncenin sistemcilerinden biri olan Spinoza, alemdeki uyumlu ve düzenli işleyişi görmeyi ve kavramayı "iyi" olarak nitelendirir. İnsanın amacı da kendisi, bir parçası olduğu doğa düzenini anlamak ve iyiyi görmektir. Ahlakın görevi ise insanı tutkularının esaretinden kurtararak aklın önünü açmaktır. İnsan, akıyla hareket eder ve evrenin düzenini anlar ve ona katılırsa işte o zaman özgürleşir, ahlaki bir varlık haline gelir.

Ahlak yasalarının evrenselliğini ve nesnelliğini savunan Kant da, ahlak yasasının evrensel ve zorunlu olduğundan söz eder. Ona göre, akıl; ahlak yasası olan vazifenin kaynağıdır. Bu pratik akıl; vazifenin ne olduğunu koşulsuz bir emir (Categorique imperatif) halinde bize bildirir ve bizi duyular dünyasının üstüne yükselterek özgür bir biçimde vazifenin sesini duymamızı sağlar; bizi iyiyi istemeye yönlendirir. İyiyi istemek ise bir ilkedir ve vazifeye uygun hareket etmek ise bir yükümlülüktür. Vazife a priori'dir; bu nedenle her zaman vazifede aklın sesi duyulur. İşte bu ses ahlak yasasıdır. Bu nedenle ahlak yasası insan için her zaman ve her yerde yürürlükte'dir. Bu sesi duyan insan; "Doğruyu söyle!"; "Yardım sever ol!" buyrukları karşısında her halükârda doğruyu söylemek, her durum ve şart altında yardım sever olmayı bir vazife olarak gerçekleştirmek durumundadır. Bu durumu ise Kant o ünlü üç ahlak ilkesinde dillendirir. Bunlardan biri ve en ünlüsü de: "Öyle hareket et ki, hareketinin ilkesi, başkalarının da hareketinin ilkesi olsun". Diğer ikisi ise; "Öyle hareket et ki, davranışlarında insanı bir araç olarak değil, bir amaç olarak göresin". "Öyle hareket et ki, insan iradesi kendisini bir yasa koyucu gibi hissetsin" (Erdem, 2007:47-49).

Kant, evrensel ahlak yasasını insanın dışında kabul etmediği için insan özgürlüğüne de bir sınırlama getirmemiştir. Çünkü burada yasa koyan insanın bizzat kendisi aklıdır. Akıl da bu özelliğini yaratılıştan getirir ve her insanın zihin/akıl yapısı aynıdır ve a priori'dir. Dolayısıyla akıldan doğan bu ahlak yasaları da herkeste aynı ve evrenseldir.

Bu dünyadaki farklı davranışlar ise bilgisizlikten kaynaklanmaktadır. Eğer insanlar yeterince bilgilenmiş olsalardı, ahlak yasalarının mutlak, evrensel, nesnel ve değişmez olduğunu görecektirdi. Bu nedenle bilgisiz ve gerçeği tanımayanlar, ahlak

yasalarının değişken ve öznel olduğunu, duruma, zamana, mekâna göre değiştiğini zannederler.

Ahlâk felsefecilerinin bazıları, ahlâk yasalarının insanlar arası bir uzlaşma sonucu elde edildiğini kabul ederler. Bunlara göre, ahlâk yasaları zaman ve mekâna, hal ve duruma göre değişir; uzlaşmaya tabi olan şeyler de evrensel, genel-geçer ve mutlak olamaz. Sofistler, materyalistler, pozitivistler ve natüralistler de aynı görüşü paylaşırlar; çünkü onlara göre her şeyin ölçüsü insan, doğa ve maddedir. Halbuki bazı İslâm ahlakçıları; “Her şeyin ölçüsü insandır” diyen Protagoras’ın iddiasının aksine, “*Tanrı, her şeyin ölçüsüdür*” diyen Platon’un ve Sokrates’in görüşüne katılarak “*ahlâk yasasının, ilâhî bir kanun; ilâhî bir ihsan, ilâhî bir vergi*” olduğu görüşünü benimserler. Bu ahlakçılara göre, ahlak yasasının koyucusu bizzat Allah’tır. “*En yüksek ve en gerçek ahlâk yasası’ da İslâm Dinin kendisidir.*” (A. Kemal, 1330:96). Bu yasaları biz Museviliğin kutsal kitabı Tevrat’ta “**On Emir**” olarak görüyoruz (Kitabı Mukaddes, Çıkış 20:3-17; Tensiye 5:6-21); aynı şeyler İncil’de de tekrarlanmaktadır (Kitabı Mukaddes, Matta 19:17-27; Markos 10:18-19; Luka 18:19-21); Kuran’da da (Kuran, İsrâ 17:23-39,10; Enam 6:151-153). Dolayısıyla İbrahîmî dinlerde insanın nasıl davranacağına dair ahlak ilkesinin kaynağı bizzat Tanrı’dır. Çünkü Tanrı, her şeyin yaratıcısı ve var edicisidir. O iyinin ve kötünün ne olduğunu en iyi bilendir. Yine Tanrı, insanların uyacakları ahlak yasalarını vahiy yoluyla bildirmiştir. Bu kurrallar Tanrı buyruğudur, kesin ve değişmezdirler.

3- İbrahîmî Dinlerde Ahlak İlkeleri;

Yahudilikteki ON EMİR’in Hıristiyanlık ve Müslümanlık Açısından Mukayesesi

Hıristiyanlık ve Müslümanlıktaki gibi Yahudilikte de Tanrı ahlâk ilkesidir; Yahudilerin Tanrı’sı da, diğer ilâhî dinlerdeki gibi, insanın ve kâinatın tek yaratıcısı ve otoritesidir. Yalnız kendisine boyun eğilmesini ister. Kendisini sevenleri, emirlerini dinleyenleri mükâfatlandıracağını vaat eder. Babaların günahını dört kuşak boyunca oğullarından çıkaracağını belirterek (Kitabı Mukaddes, Çıkış, 20:2 vd; Tensiye 5:7-16), Yahudilerden şu on ahlâk ilkesinin gereğini yerine getirilmesini ister:

“1. Karşımda başka ilâhların olmayacaktır. Kendin için put oyma ... Süret hiç yapmayacaksın.

2. Onlara hiç eğilmeyeceksin ve onlara ibadet etmeyeceksin.

3. Tanrı’n, Rabbin adını boş yere ağzına almayacaksın.

4. Sept (Cumartesi) gününü (istirahat gününü) hatrında tut.

5. Babana ve anana saygı göster, ta ki Tanrı’n Yahova’nın sana verdiği top-

rakta ömrün uzun olsun.

6. Adam öldürmeyeceksin,

7. Zina etmeyeceksin,

8. Çalmayacaksın,

9. Hemcinsine karşı yalancı şahitlik etmeyeceksin.

10. Hemcinsinin evine tamah gözüyle bakmayacaksın. Komşunun karısına, kölesine, cariyesine, öküzüne, eşeğine ve onun malı olan hiçbir şeye göz dikmeyeceksin.” (Kitabı Mukaddes, Çıkış 20:3-17; Tensiye 5:6-21).

Bu ON EMİR adeta İsrail Oğulları ile Tanrı Yahova arasında akdedilen bir **ahitname**, bir sözleşmedir. Bu metne Tevrat'ta yazılı daha birçok benzer hükümleri ilâve etmek mümkündür.

Bazı iddialara göre, söz konusu On Emir'in Hz. Musa'ya ait olmadığı ileri sürülmektedir. Ancak Hz. Musa'nın İsrail Oğullarına getirmiş olduğu On Emir'deki bazı kurallara Kuran'da da temas edilmektedir. Biz şimdi Tevrat'ta yer alan On Emir ile Kuran'da bahsedilen bazı emirleri mukayese ederek, nelerin aynen yer aldığını tespit etmeye çalışalım.

Kuran'da bu emirlerle ilgili şöyle buyrulmaktadır:

“Geliniz, size Rabbiniz neleri haram etmiştir, okuyalım:

- *Ona hiçbir şeyi ortak koşmayın,*

- *Anaya, babaya iyilik edin,*

- *Fakirlik yüzünden çocuklarınızı öldürmeyin...*”

- *“Zina gibi kötülüklerin açığına da, gizlisine de yanaşmayın.*

- *Allah'ın muhterem kıldığı nefsi (canı) haksız yere öldürmeyin...*”

- *“Yetimin malına, buluş çağına varıncaya kadar, onun malını en güzel bir şekilde koruyup çoğaltmak dışında, yaklaşmayın.*

- *Ölçeği ve tartıyı tam ve denk getirin...*

- *Söz sahibi olduğunuz zaman, davacı ve davalı hısım ve akrabanız bile olsa, hep adaleti gözetin.*

- *Allah'a karşı verdiğiniz sözleri, yemin ve adaklarınızı yerine getirin.”*

- *“Şu emrettiğim yol, benim dosdoğru yolumdur; hep ona uyun.*

- *Başka yollara ve dinlere uyup gitmeyin ki, sizi, Onun yolundan saptırıp par-*

çalamasınlar.

İste Allah, kötülüklerden sakınasınız diye size bunları emretti.” (Kuran, Enam 6:151-152).

Yukarıda vermeye çalıştığımız “Kitab-ı Mukaddes”deki On Emir ile bu ayetlerdeki emirler tam olarak birbirini tutmasa da sadece beş emirde farklı konulardan bahsedilmektedir.

Kuran’da yine: “Biz Musa’ya dokuz alamet verdik...” (Kuran, İsra 17:101) şeklinde bir ayet yer almaktadır. Gerçi bu ayette söz konusu edilmek istenen dokuz husus zikredilmemiştir; ama bunlar, Tirmizî, İbni Hanbel, Neseî vb. gibi güvenilir hadis kaynaklarının zikrettiğine göre, bu *dokuz husus*, *Sept Günü* hariç yukarıda söz konusu ettiğimiz On Emir’de (Kuran, Enam 6:151-152) zikredilen hususlar olabilir.

Yine Kur’an-ı Kerim’de, Allah’ın bütün insanlarla ilgili kesin emirleri vardır. İsra Süresindeki bu emirler sayı olarak on ikiyi bulmaktır (Kuran, İsra 17:23-39). Bunların her biri insanlık için evrensel birer ahlak ilkesi olarak ortaya çıkmaktadır.

Netice itibariyle, Yahudiliğin, ahlâk ilkesi ve sosyal hayatı düzenleyen prensipler olarak benimsediği On Emir, bir takım değişikliklere de uğramış görülmektedir. Herhalde On Emrin değişikliğe uğradığı dönemde saygı gösterilmesi istenen bazı hususlar ilâve edilmiş, bu duruma karşı kesin tavır alınmadığı için de, öylece kalmış olabilir.

Yahudilik ve Müslümanlıktaki gibi, emirler şeklinde ifade edilen On Emir’den beşini ve Tanrı’nın gerçek iyi ve iyiliğin kaynağı olduğunu ifade eden ayeti Hıristiyanlıkta/İncil’de da görmekteyiz.

İncil’de; Biri İsa’ya sordu:

“İyi Muallim, ebedi hayatı miras almak için ne yapayım?”

İsa da ona dedi: Niçin bana iyi diyorsun, Birden başka kimse iyi değildir, o da Allah’tır. Onun emirlerini bilirsin:

Katletmeyeceksin;

Zina etmeyeceksin;

Çalmayacaksın;

Yalan şahitlik etmeyeceksin;

Gadretmeyeceksin/zulmetmeyeceksin;

Babana ve anana hürmet et.” (Kıbabı Mukaddes, Markos 10:18-19; Luka

18:19-21).

Ayrıca diğer dört emri de İncil'in değişik baplarında görmek mümkündür. Her ne kadar bazı farklılıklar olsa da, üç ilahî kaynaklı dindeki ahlâk ilkeleri hemen hemen birbirini tutmaktadır.

Diğer İbrahimî dinlerde olduğu gibi Müslümanlıkta da Allah ahlâk ilkesidir (Kuran, Bakara 2:251). Çünkü Allah: "... Âlemlerin yaratıcısı, besleyip kemale erdircisi" (Kuran, Fatiha 1:12) dir. Hz. Muhammed (S.) de Allah'ın ahlâk ilkesi olduğunu: "Allah'ın ahlakıyla ahlaklanınız" (Cürcani, 1318:113) hadisleriyle göstermek istemiştir. İslâm ahlâkının ahlak ilkesi olan Allah da otoriterdir. O da, başka ilahlara tapınılmasını, Kendisinden başkasının ilâh edinilmesini kesinlikle istemez (Kuran, Bakara 2:163,165,255; Al-i İmran 3:26,18; Nisa 4:48,116).

Bu ilke, ilâhî dinlerin değişmez bir ilkesi olarak ortaya çıkmaktadır. *İlahî kaynaklı olan bu kanunlar, mutlak bir değer taşırlar ve bunlar her akıl varlığı için mutlak olarak geçerli bir emirdir.* Bu yasaların mecburiyeti ahlâkî yöndendir; böyle bir mecburiyete muhalefet edilebilir; fakat edilmemelidir ve daima dinî, sosyal ve şahsî kuvvetlerle güçlendirilmelidir (A. Kemal, 1330:60-61,89-92).

Ahlakçılara göre, ahlâk yasası çeşitli özelliklere sahiptir. Bunlar: **mecburilik**, **mutlaklık**, **küllilik**, **umumilik**, **lüzumluluk**, **bilinirlik** ve **sabitlik** (A. Şeref, 1316:50), tir. Bu özelliklere sahip olan ahlâk yasası bizim irademiz dışında, müstakil ve bize hâkimdir. Ahlâkî yasada intizam ve düzen fikrinden başka, bir de otorite fikri vardır. Bu otorite de, her türlü manevî kudretin, üzerimizde yaptığı baskı olarak kendisini göstermektedir ki, bu da karşımıza vazife olarak çıkar. Biz her açıdan ahlâken vazifelerle kuşatılmış bir vaziyetteyiz. Eğer bu vazifeler bizim dışımızdaki insanlara karşı vazifelerimiz şeklinde kendini gösterirse o zaman toplumsal bir ahlaktan, yok eğer bütün insanlık, doğa ve doğadaki varlıklara karşı vazifelerimiz şeklinde ortaya çıkarsa o zaman evrensel, küresel bir vazifeden, ahlaktan söz ediyoruz demektir.

Bu nedenle küresel sorunların ortaya çıkmasında hiçbir etkimiz olmamış olsa bile bu sorunlara duyarsız kalmamız, onları ortadan kaldırmada sorumluluğumuzun bulunmadığı anlamına gelmez. Nasıl fiilen neden olduğumuz kötülüklerden sorumlu isek, aynı şekilde önleyebileceğimiz ya da önlenmesine katkı verebileceğimiz kötülüklerden de ahlâken sorumlu olduğumuzu unutmamız gerekir.

4- Küresel Ahlak ve Ahlak İlkeleri

Bu gün dünya barışı tehlikededir, ekonomik dengesizlikler ve sosyal düzensizlikler ise hat safhadadır (Declaration Toward A Global Ethic, 1993:2). Bu sorunların hepsinin temelinde ise ahlâk problemi vardır. Ne hukuk, ne de siyaset bu

problemleri çözememiştir. Bu da şunu göstermektedir ki: *Bir dünya ahlâkı olmadan yeni bir dünya düzeni olamayacaktır* (Declaration Toward A Global Ethic, 1993:5). Bu yenedünya düzeni *yeni bir dünya ahlakını gerekli kılmaktadır. Bu ahlak da ortak ilkelerden müteşekkil olmalıdır. Gereken ortak ilkeler de büyük ölçüde dinlerde ve dinî geleneklerde mevcuttur* (Declaration Toward A Global Ethic, 1993:3).

Bu gün birçok ahlâkçı özellikle din-ahlâk ilişkisine vurgu yapar ve evrensel etiğin kaynağının da İbrahîmî (ilahi) dinler olduğunu belirtirler. Bunlardan biri olan Hans Kung'e göre, insan, din olmadan ahlâkî bir hayat süremez. Bu ahlâkî süreçte dinin en büyük başarısı ise evrensellik ve koşulsuzluktur. Dünya kültürleri ve dinlerinin ahlâkî perspektifleri küresel bir etik için vazgeçilmez önemdedir (Hartinger, *Kein Überben onhe Weltethos*:10).

İnsanlar arası ahlâkın altın kuralı olarak kabul edilen ilke: **“Başkalarının size yapmasını istemediğiniz şeyi, siz de başkalarına yapmayın.”** (Declaration Toward A Global Ethic, 1993:3 ve Chandra, 2006:5 Mayıs). Yahut ta: “Başkalarının size yapmasını istediğiniz şeyi, siz de başkalarına yapın.” Hz. Muhammed'in (S) ifadesiyle: “Siz kendiniz için istediğiniz şeyi mü'min kardeşiniz için de istemedikçe gerçek mü'min olamazsınız.” (Buhari, İman:7). “Kendin için yapılmasını istediğin şeyi, diğer insanlar için de iste.” (Tirmizi, Zühd:2; İbni Mâce, Zühd:24 ; Ahmed b. Hanbel, Müsned:II/3) “Kendine nasıl davranılmasını istiyorsan, insanlara da öyle davran.” Kuran'da Allah başkalarına buyrukta bulunup da kendilerini unutanlara: “Siz herkese iyiliği emreder de kendinizi unuttur musunuz? Üstelik kitabı da okuyorsunuz. Sizde hiç akıl yok mu?” (Kuran, Bakara 2:44) hitabıyla onları ikaz etmekte ve “Ey mü'minler! Yapmayacağınız şeyi niçin söylersiniz?” (Kuran, Saf 61:2) buyruğu ile de söylediği ile yaptığı birbirini tutmayanların da dikkatini çekmektedir.

Bunlar, hayatın, insanlığın, mutluluğun, insanca yaşamının evrensel altın kuralıdır. Bu kural bazı farklı söylemlerle hemen hemen bütün dinlerde mevcuttur (Chandra, 2006:5 Mayıs). Mevlana da bu altın kuralı Mesnevî'sinde tekrarlar (Mevlana, 1991:126). Bu kural o kadar büyük bir öneme haizdir ki, ünlü Alman düşünürü Hans Kung bu kurala, evrensel etiği sorgularken hak ettiği vurguyu yapmıştır.

Dinler; bu altın kuralın uygulanabilirliğini hem kolaylaştırır, hem de teşvik ederler. Bunun tarihte birçok örnekleri vardır. Mesela büyük imparator Asoka, Budizmi seçtiği Kalinga savaşıdan sonra çok farklı bir insan, insan sever ve âdil bir yönetici olmuştur. Mekke ve Medineli Araplar ise, Müslüman olduktan sonra Allah ve daha büyük sevaplara ulaşmak için kendi çıkarlarını feda etmeye istekli, güçlü ahlâkî ilkeleri olan insanlara dönüşmüşlerdir.

Bu gün, bütün insanlık sorunları için bir çözüm umuduyla hazırlanan *Küresel*

Ahlâk Beyannamesi ve onun insanlık için getirmeye çalıştıkları; inanan, dinî motivasyona sahip insanların ürünü olmakla birlikte, inanan-inanmayan herkese hitap etme amacını taşımaktadır. Bilhassa dinler açısından küresel ahlâka bakıldığında, ilk olarak bu hareketin dindar insanlar eliyle hazırlandığını ifade etmek yerinde olacaktır. Bu evrenselliği en belirgin şekilde temsil eden dinlerden birisi İslam Dinidir. İslam Dininin bütün insanlığı kuşatan bir amaçla geliş nedeni bu evrenselliğin sadece bir boyutunu ortaya koyar. Birçok emirlerinde bütün insanlara hitap etmesi ise bu evrenselliğin bir başka boyutunu oluşturur. Bir de İslam'dan sonra Allah'ın bir başka din ve Hz. Muhammed'den (S) sonra başka bir peygamberin gönderilmeyeceğinin bildirilmesi ise bu evrenselliğin adeta zirve noktasına işaret etmektedir. Bu bakış açısına göre dinler, küresel dünyada çok mühim bir rol oynamakta ve buna paralel olarak dindarların küresel problemler karşısındaki sorumluluğu da artmaktadır (Kung, 1997:160 vd.).

Daha önce On Emir'de ve diğer kutsal kitaplarda yer alan; Öldürme! Hırsızlık yapma! Yalan Söyleme! Cinsel ahlâksızlık yapma! gibi dört emir; *Küresel Ahlâk Beyannamesi*'nde yer alan sorunlar ve çözüm önerileri, aynı zamanda, bu dört temelden türetilmiş olan dört temel taahhüt olarak sıralanmıştır. Bu dört temel taahhütten, “Şiddete karşı bir kültürü ve hayata saygıyı taahhüt etmek” şeklindeki birinci ilke, “öldürme!” emrinin bir ifadesidir. “Dayanışma kültürünü ve âdil bir ekonomik düzeni taahhüt etmek” ilkesi “hırsızlık yapma!” emrinden, “hoşgörü kültürü ve dürüst bir hayatı taahhüt etmek ilkesi “yalan söyleme!” emrinden, “eşit haklar kültürü ve kadın-erkeğin ortaklığını taahhüt etmek” ilkesi de “cinsel ahlâksızlık yapma!” emrinden türetilmiştir. Bu dört temel taahhüt, bir anlamda küresel ahlâkın pratiğe yönelik önerilerinin özetini ifade etmektedir (Karagözoğlu,2012:157-158). Bu yaklaşım, bir anlamda dinî kaynaklı ahlak çözümlerini dünya gündemine taşıma çabaları olarak da görülebilir. Çünkü bu evrensel çözüm denemesinin temelinde dini kaynaklı ahlak anlayışlarının ön gördüğü insan modeli sunulmaya çalışılmakta ve ahlak da insana “insanlık mesleğini” öğreten, ortaya koyan bir çaba olarak sunulmaktadır. Küresel ahlâkın insanlık ilkesinde de “insanca” olanı belirleme durumu söz konusudur. Ancak “insanca” olan neye göre belirlenecektir? Sorusuna; küresel ahlâkın esas ilkesi olan “insanlık” ilkesine göre belirlenecektir cevabı verilmektedir. Kung buna, “Genel Ahlâkî Kriter” (General Ethical Criterion) adını vermektedir (Kung, 1990:240vd.). “Genel Ahlâkî Kriter”e göre bir din, insan varlığını ve onun saygınlığını koruduğu, insanın saygın şekilde varlığını sürdürmesine yardımcı olduğu oranda “hak din”dir.

Küresel ahlâk sadece farklı din mensupları arasında değil, inanan ve inanmayanlar arasında da dayanışmayı sağlayarak ahlâk üzerinde bir mutabakat hedefle-

mektedir (Declaration Toward A Global Ethic, 1993:3).

Küresel ahlâk düşüncesinin temelinde, dinin yalnız ahlâk problemlerine çözüm üretmede değil, başlı başına küresel dünyada çok büyük rol oynayacağı fikri bulunmaktadır. Küresel ahlâk, küresel problemlerin çözümünün dinlerin mevcut ahlâkî ilkelerinde bulunduğunu kabul etmekte ve temel kaynağını dinlerin öğretileri olarak belirlemektedir. Çünkü küreselleşme sürecinin sonunda, ancak evrensel olan veya evrensel hâle gelebilen değerler ayakta kalabilmektedir (Onat, 2003:31).

Böyle bir dünyada din, belli normlar sunmak ve yaptırım sağlamakla kalmaz, aynı zamanda insanın nereden gelip nereye gideceği sorularına cevaplar vererek insanlığın hayatına bir anlam kazandırır. İnsan hayatına bir derinlik ve anlamlılık kazandırmanın yanında ruhsal bir bilinç de sağlar; kendine has bir dünya görüşü oluşturur. Halbuki bir ahlak evrensel de olsa bunları yapamaz. Bu nedenle, Kung'e göre dinle ahlâk ilişkilidir; fakat asla ahlâk dinin yerine geçemez (Kung, 1997:142-143). Çünkü din daha geniş ve kuşatıcı, ahlak ise sınırlı ve belirli dinin önerdiği bir eylem dünyasıdır. İnsan hayatı ise sadece eylemlerden ibaret değildir. Bunun bir duygusal, entelektüel ve bir de inanç boyutu vardır.

Sonuç

Her ne kadar ahlaki değer iyi ve kötünün değişkenliğinden söz edenler olsa da, esas itibarıyla iyi ve kötü değerinin değişmediği görülüyor. Çünkü iyi hep istenen, arzu edilen; kötü de istenmeyen, hoş karşılanmayan olarak algılanmaktadır. Sadece iyi ve kötüye giydirilen içeriklerin değiştiklerinden söz edilebilir. İyi ile hayır, dini ahlakta aynı değer olarak kabul edilmekte, hayrın bizzat kendisi de mutlak iyilik olarak nitelendirilmektedir. Mutlak iyi, mutlak hayır da kendi kendisiyle aynı kalan evrensel bir değerdir. Böylesi evrensel değerler de zaman, mekan ve duruma göre değişmezler.

Ahlak ilkelerine gelince, yine bazı evrensel ahlak ilkelerinin olduğunu görmekteyiz. Bu ahlak ilkeleri; kozmik, antropolojik ve dini temellere dayanırlar. Ancak her durumda bunlar bir evrenselliği ifade ederler. Çünkü ya öznel kabule ya da nesnel kabule dayanırlar. Özellikle bu yasalar içinde dine dayalı olanların kuşatıcılığı çok daha geniştir. Bunun en tipik örneğini de topluca Tevrat'taki On Emirde görmek mümkündür. Benzer ilkeleri İncil'de ve Kuran'da da görmekteyiz. Bu nedenle İbrahimi dinlerin ortaya koyduğu kurallar, bir altın kural olacak kadar hem bir genelliğe, hem de evrenselliğe sahiptir. **“Başkalarının size yapmasını istemediğiniz şeyi, siz de başkalarına yapmayın.”** ilkesi; hemen hemen her dinde benzer söylemlerle yer almaktadır.

Ahlak ilkelerinin evrenselliği, Küresel veya Global ahlak yanlılarının işlerini kolaylaştırdığı söylenebilir. Küresel Ahlak geliştirme çabası içinde olan Hans Kung de İbrahimi dinlerin ahlak ilkelerinden yararlanmayı düşünmektedir. Çünkü böylesi herkesçe kabul görmüş ilkeleri ancak dinlerde görmek mümkündür. Altı buçuk milyar insanın, 4,6 milyarı bir dine inanan insandır. Dolayısıyla bu ilkelere büyük bir çoğunluk daha baştan sıcak bakmaktadır. Yeryüzünde insanlığın sorunlarını da ancak böylesi herkesçe kabul gören ilkelere uymak, onlara göre hareket etmek çözüm ve çare olabilir.

BİBLİOGRAFYA

Kur'an,

Kitabı Mukaddes.

Abdurrahman Seref (1316), *İlm-i Ahlâk*, İstanbul.

Ahmed b. Hanbel (Tarihsiz), *Müsned*, Beyrut.

Ahmet Nebil - Baha Tevfik, (II. Baskı), *Yeni Ahlâk*, İstanbul

Ahmet Rifat (1309), *Tasvir-i Ahlâk*, İstanbul.

Ahmet Rifat (1315), *Bergüzar-ı Ahlak*, İstanbul.

Ali Kemâl, (1330), *İlm-i Ahlak*, İstanbul.

Ali Seyyidi (1329), *Ahlâk-ı Dinî*, İstanbul.

Ali Seyidi (1334), *Terbiye-i Ahlâkiye*, İstanbul.

Ali Rıza (1328), *Ahlâk ve Ma'lûmât-i Medeniye*, İstanbul.

Buharî, Ebu Abdullah b. İsmail (1315 H), *el- Camiu's- Sahib*, İstanbul.

Challeye, Felicien (1994), *Dinler Tarihi*, Çv. Samih Tiryakioğlu, III. Baskı,

Chandra, Muzaffar (2006), "Uluslararası Siyasette Altın Kural" Zaman Gazetesi, 05 Mayıs. http://209.85.135.104/search?q=cache:uAs49CNmDBWJ:www.haksozhaber.net/author_article_detail.php%3Fid%3D611+uluslararası%C4%B1+siyaset+ahlak%C4%B1&hl=tr&ct=clnk&cd=55&gl=tr;

http://209.85.135.104/search?q=cache:uAs49CNmDBWJ:www.haksozhaber.net/author_article_detail.php%3Fid%3D611+uluslararası%C4%B1+siyaset+ahlak%C4%B1&hl=tr&ct=clnk&cd=55&gl=tr (8.10. 2007);

Cürcani, Seyit Şerif (1318), *Târîfat*, Dersaadet,

"*Declaration Toward A Global Ethic*" (1993), Parliament of the World's Religions, 4 September 1993, Chicago, USA.

Erdem, Hüsamettin (2007), *Ahlak Felsefesi*, HÜ-ER, Konya,

Erdem, Hüsamettin (2011), *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Konya, HÜ-ER.

Erdem, Hüsamettin (1996), *Sondevir Osmanlı Düşüncesinde Ahlak*, Konya.

Ferid (Kam),(1339-1341), *Mebadi-i Felsefeden İlm-i Ahlâk*, İstanbul.

Harteringer, Georg, (*Kein Überben onbe Weltethos*; 'çevirimiçi' www.land.salz-

burg.at/schule/faecher/ethik/Kein_Uberleben_ohne_Weltethos_Georg_Hartinger.rtf

Hüseyin Remzi (1307), *Hoca Hanım*, İstanbul.

Hüseyin Remzi (1310), *Ahlak-ı Hamidi*, İstanbul.

İbni Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el- Kazvini (1975), *Sünen*, Mısır.

Karagözoğlu, Hümeýra (2012), *Modern Çağda Bir Ahlak Hareketi Olarak "Küresel Ahlak" (Global Ethic)*, Modern Çağda Ahlak Sempozyumu: 7-8 Mayıs, 2010 Konya.

Küng, Hans (1997), *A Global Ethic for Global Politics and Economics*, Trd. J.Bowden, London: SCM pres.

Küng, Hans (1990), *Theology For The Third Millennium: An Ecumenical View*, Trd. Peter Heinegg, New York: Anchor Books,

Mevlana,(1991), *Mesnevi*, çv. Veled İzbudak, İstanbul.

Mustafa Zihni,(1315), *Mikyasu'l- Ahlak*, İstanbul.

Muslihittin Adil,(1331), *Ma'lumat-ı Ahlakiye ve Askeriye*, İstanbul.

Mustafa Rahmi, (1339), *Ahlak*, İstanbul.

Onat, Hasan (2003), *"Küreselleşme ve İslâm'ı Yeniden Düşünmek"*, **Dinî Araştırmalar**, Ankara,

Ömer Nasuhî,(1347), *Nazarî ve Amelî Ahlak-ı İslâmiyye Dersleri*, s.31.

Ömer Nasuhî,(1964) *Yüksek İslâm Ahlakı*, İstanbul.

Rifat, (1321), *Ahlak-ı Nazari ve Teracim-i Ahval-i Hükema*, İstanbul.

Shah, Pravin K., *Esence of Word Religions*, 'çevirimiçi' <http://209.85.135.104/search?g=cache:pwM8fpVJFCsj:www.ibiblio.org/jainism/database/WORDDR/voldr.doc-tessencetoftworldtraligns&hl=tr&et=clnk&ed=3&gl> (8.10.2007)

Tirmizi, Muhammed b. İsa (1382 H), *Sünen*, Kahire.

Ülken, Hilmi Ziya (1966), *Türkiyede Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul.

PERSONALİZM, DEĞERLER VE KİŞİLİK

Prof. Dr. Veli URHAN

Abstract

There is such an undeniable truth which must be supported by values although does not give support to values that it is the personality of God. In this case, it is very obvious that unable to make a distinction between “Value” and “Supreme Absolute” means to rule out the full harmony between the essence and conscience in God. Natural properties always exist in the structure of the values. According to Nédoncelle, values are impersonal spaces among Nature and God in which humans can develop their faculties of personality within the process of personalization in such a way that against process of individualization by themselves. Values providing unlimited capacity of change for human-self does not make it a static and unchanging thing; and hence, it can be said that dynamism of human-self comes from values. It is possible to see the idea that esthetic, moral and scientific values have performed a exalting function which by purifying their inner words helps development of human beings in the direction from Nature, individuality, ugliness, lacking of virtue, ignorance to God, personality, beauty, virtue and knowledge in the works of all personalist philosophers.

The paper which is about the problem of relationship between values and personality has been written with reference to the thoughts of leading French personalist philosophers

Giriş

Fransız personalizminin yirminci yüzyılın başlarında yaşamış iki önemli ismi

olan Emanuel Mounier ve Maurice Nédoncelle kişiliğın doğasının incelenmesinde iki yolun izlenebileceğini söyler; birincisi Descartes'ın *cogito* yolu, ikincisi *bilinçlerin karşılıklılığı* yoludur¹.

Nédoncelle için, *benin* varlığı Tanrı'dan ya da bir başka *benler* topluluğundan gelir, ama kesinlikle doğadan gelmez; Descartes için de her *cogito* görünen evrenin ötesinde ve ondan bağımsız olarak, *benin* kendisinde başlar².

Aristoteles'in *Nikomakosa Etik*'inde yer alan "insanın özü tinsel yaşantıdır"³ önermesiyle kendini gösteren geleneksel spiritüalizmden hareketle, Descartes'ın öne sürdüğü *insanın özü tinsellik*dir, *tinselliğın dışı vuruluşu bilinç*dir şeklindeki iki temel düşünce personalizmin köklerinin Grek felsefesine kadar uzandığını gösterir.

Kişilik eğer bilinçler arası bir ilişki ise, o zaman öznenin bir kişilik sürecinin içinde yer alabilmesi için başka bir bilinçle ilişkiye girmesi gerekecek, yani hiçbir bilinç kendi yalnızlığı içinde kendini gerçekleştiremeyecektir; çünkü *bilinç* bilen öznenin kendisinin dışında başka bir özne ya da nesne hakkında sahip olduğu zihinsel bir işlevdir⁴.

Ben ile *sen* arasında başkalık ilişkisi vardır diyen Nédoncelle'e göre, *ben* ve *sen* birbirlerine göre başkalıkları ölçüsünde kendiliklerinin bilincine varırlar; bu da onlardan her birinin kişiliğın kendisi olduğu anlamına gelir⁵.

Her bir özne bir *ben*, her bir *ben* de bir bilinçtir; *benin* ya da öznenin kişiliğı özne olarak *başkanın*, yani bir *senin* varlığını gerektirir.

Burada söz konusu edilen *benler* arası karşılıklı ilişki, Nédoncelle tarafından, kişiliğı ifade etmek üzere *kollejiyal bilinç* (conscience collégiale) olarak adlandırılır⁶.

Ben olmak kişi olmanın ilk temel koşuludur; bu yargı hem *insan* hem de *Tanrı* için geçerlidir. Tanrı ile insan arasında sürekli bir ilişkinin varlığından, dolayısıyla insan için bir dinî ve ahlakî hayattan söz edebilmek onların her ikisinin de *ben* yani *k(K)işi* olmasına bağlıdır.

İster Tanrı isterse insan için olsun, kişilik özünde bazı ayırt edici yetileri bulundurmak zorundadır ki, bu yetilerin *bilinç*, *aşk*, *özgürlük* ve *değer* olduğu konusunda

1 M.Nédoncell, *Personne Humaine et Nature (PHN)*, Aubier, Paris 1963, s.27-28; E.Mounier, *Œuvres III*, s.433.

2 M.Nédoncelle, *PHN*, s.37.

3 Aristoteles, *Ethique à Nicomaque*, X, VIII, 9.

4 E.Mounier, *Œuvres III*, s.209.

5 M.Nédoncelle, *La Réciprocité des consciences*, Aubier, Paris 1942, s.44.

6 M.Nédoncelle, *RC*, s.58.

personalist filozofların hemfikir oldukları söylenebilir.

Özneyi kişi yapan bu yetilerden *bilinç* Mounier ve Nédoncelle'de ön sırada yer alırken, J.Maritain'de *aşk*, Ivan Gobry'de *değer*, N.Berdiaeff'da *özgürlük* daha ağır basar.

İyiliğin ve güzelliğin en üst derecesinin *aşk* olduğu gerçeğinin, nesnelere ve fikirlerden daha çok kişilerin değerlerle özdeşlik içerisinde bulunduğu sonucuna varılması için yeterli olduğu inancını taşıyan Nédoncelle'e göre, değerlerin anlamı bilinçler arası ilişki sürecinde *aşk*ı keşfetmektir¹; çünkü kişiliğin özü demek olan *bilinçler arası karşılıklı ilişki* (réciprocité des consciences) özünde *aşk*tır.

Ahlaksal değerler Tanrı'yı anlamak için tanrısal düzeye yükselmemizi, insanı anlamak için de insan olmamızı bizden talep ederken, bazı değerler öteki değerlere göre daha uzun ömürlü olduklarından, onların tarihsel varlığından da söz edilebilir.

Her insanlık çağı sonraki çağlar için yeni bir değerler alanını keşfetmek ya da icat etmek eğilimine sahipmiş gibi, gelişmesi sırasında değerler insanlığın bilincine doğar; tarih değerleri genelin içinde sergilemekle birlikte, onların asıl yeri kişinin yaşayan kalbidir, değerleri olmadan özne kişi olarak var olamaz².

Değerler tarihin akışı içerisinde otomatik olarak kendini gerçekleştiren bir dünyayı oluşturmadıkları gibi, gerçekliğe vazedilmiş ilkeler olarak da uygulanmazlar; aksine kendilerini eylemle birlikte geliştirip olgunlaştırdıkları için özgürlüğün derinliklerinde açılıp gün yüzüne çıkarlar³.

Kişisel dünya ile ahlâksal dünya arasında bir ayrımın bulunmadığını düşünen Mounier, bu iki dünya arasındaki ilişkiyi bir özgürlük ve değer ilişkisi olarak görür⁴.

İnsanın kişiliğe ya da özgürlüğe angaje olabilmesi için, bireyleşme sürecinin yeri olan doğadan kendini uzaklaştırması gerektiğini düşünen Nédoncelle, doğayı Tanrı ile insan arasına çekilmiş kalın bir perde olarak görür ve insanda Tanrı sevgisi arttığı ölçüde bu perdenin inceleyeceğini, ama bütünüyle ortadan kaldırılamayacağını öne sürer⁵.

Hiçbir insan kelimenin tam anlamıyla kişi olduğunu söyleyemez, çünkü kişilik aksiyolojik bir kategori, bir değer kategorisidir⁶; dolayısıyla insan kendini doğadan

1 M.Nédoncelle, *RC*, s.223.

2 E.Mounier, *Œuvres III*, s.488.

3 E.Mounier, *Œuvres III*, s.488.

4 E.Mounier, *Œuvres III*, s.493.

5 M.Nédoncelle, *RC*, s.118.

6 N.Berdiaeff, *De l'Esclavage et de la Liberté de l'Homme* (Trad. du Russe: S.Jankelevitch), Aubi-

uzaklaştırarak değerler dünyasına ne ölçüde yaklaştırırsa o ölçüde özünde tinsel olan kişiliğe, yani Tanrısal dünyaya yüceltmış olur.

İnsanın değerlerle olan ilişkisinin derecesi kişilik bakımından, onun başka insanlarla ve Tanrı'yla ilişki kurabilecek bir düzeye erişmesine olanak veren en önemli yollardan biridir.

Eğer hem insan hem de Tanrı, birincisi sonlu ikincisi sonsuz düzeyde birer *k(K)* *işi* ve kişiliğin kendisi de aksiyolojik bir kategori ise, o zaman bu sonlu *kişi* ile sonsuz *Kişi* arasında var olan değerler alanının *sonlu kişiyi sonsuz Kişiyi* doğru yücelten bir ilişkinin gerçekleşmesi olanağını vereceği düşünülebilir.

Burada üzerinde durulması gereken önemli bir nokta dikkati çekiyor. “Kişilik aksiyolojik bir kategoridir” yargısı eğer doğru bir yargı ise, o zaman bu yargının hem kişiliği sonlu ve sınırlı olan *insan* için, hem de kişiliği sonsuz ve sınırsız olan *Tanrı* için geçerli olduğunun kabul edilmesi gerekir.

Tanrı değer ifade etmeyen deskriptif bir terimden ibaret olsaydı, insan ahlaksal ve dinsel bir yaşantının konusu olamazdı; çünkü Tanrı'nın kendisine inanılan ve ibadet edilen bir varlık olarak göz önüne alınmasının temelde bir değer anlayışına dayanması gerekir¹.

Değerlerin, kendisine destek vermedikleri ama kendisinden destek almak zorunda buldukları inkârı mümkün olmayan bir hakikat vardır ki, o da Tanrı'nın kişiliği, yani *Zât-ı İlahî*'dir.

Tanrı ile tanrısal olanı birbirinden ayıran ve Tanrı'yı tanrısal olanın üstünde gören Nédoncelle için, değerler Tanrı'yı değil tanrısal olanı temsil ederler; bu nedenle değerler Tanrı ile doğa arasında bulunan ve insanın kendileri sayesinde, *bireyleşme sürecinin* aksine *kişileşme sürecinde* kişilik yetilerini geliştirebildiği gayrı-şahsi bir alandır².

Bene sınırsız bir gelişme yetisi kazandıran değerler, onu kendi içinde durgun bir halde bırakmadıkları için *benin* kendi dinamizmini değerlerden aldığı söylenebilir.

Estetik, ahlâksal ve bilimsel nitelikteki değerlerin, insanın iç dünyasını arıtmak suretiyle, onu doğadan Tanrı'ya, birey olmaktan kişi olmaya, çirkinlikten güzelliğe, erdemsizlikten erdemliliğe, bilgisizlikten bilgeliğe doğru yüceltici bir işlevi yerine getirdikleri fikrini hemen bütün personalist filozofların eserlerinde

er, Paris 1963, s.22.

1 M.S.Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1991, s.159

2 M.Nédoncelle, *RC*, s.119.

görmek mümkündür.

Kişilik bilinci değer olarak *ben* bilincidir, o bakımdan ne *beni* değerden ne de değeri *benden* ayırmak olanaklıdır; değer olmadan *benin*, kişi olan *ben* olmadan da değer varlığından söz edilemez.

Bu yargı da, M.İkbal'in terimleriyle biri *sonlu ben* diğeri *Mutlak Ben* olan, hem insan hem de Tanrı için geçerlidir.

Doğaüstü olan ve varlığını da Tanrı'dan alan, bundan dolayı aşkın ve tanrısal bir mahiyet taşıyan değerlerin aşkın olmayan, doğaya içkin bir varlıkta işlevsel hale gelmesi, özne var olmadan değer var olamayacağı anlamına gelir.

Buraya kadarki söylemimizde, kişilik ile değerler arasındaki ilişkiyi sadece teist personalistlerin düşünceleri bağlamında ele aldık; oysa bir de Tanrı'nın varlığına inanmayan, insanı dünyaya atılmış bir varlık olarak gören, Jean Paul Sartre, Albert Camu, Martin Heidegger gibi ateist personalistler var.

Değerler ile kişilik arasındaki ilişkiyi bir de bu ateist personalistlerin düşünceleri bağlamında ele almak gerekir.

Teist personalistlere göre, benler arası ilişkinin özü *aşk* (amour) olarak kabul edilirken, egzistansiyalizmin ateist kanadında yer alan bu personalistlere göre söz konusu ilişki özünde bir *çatışma* (conflit) ilişkisidir¹.

Kant'ın sisteminin temelini teşkil eden *numen-fenomen* ayrımı, Husserl'in *Mutlak Ben-empirik ben* ayrımı, kökleri felsefe tarihinin çok gerilerine giden *öz-varoluş* ayrımının çağdaş düşüncedeki uzantısıdır.

Sartre ve onun temsil ettiği ateist egzistansiyalizme göre, Kant'ın yanılışı sisteminde fenomenler dünyasının ötesinde bir numen alanına, yani bir metafizik alana yer vermiş olmasıydı.

Oysa Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik* adlı eserinin temel konusu olan fenomenolojik ontolojide fenomenler dünyasının dışında hiçbir şeye yer yoktur; *kendinde-varlık* olarak kabul ettiği fiziksel dünya varoluşta bir başlangıcı bulunmayan asıl varlığın kendisidir.

Sartre'ın dünyaya atılmışlık olarak düşündüğü *kendisi-için-varlık* ya da *benlik* bir öz değil bir varoluştur; dolayısıyla *ben* önce kendiliğinden bir şekilde var olur, sonra bilinç varlığı olarak kendi özünü kendisi belirler.

1 J.P.Sartre, *L'Etre et le Néant*, N.R.F., Paris 1943, s.502.

Sartre “insan kendi kendini nasıl yaptıysa öyledir; başka türlü değil”¹ cümlesiyle benin aşkın dünya ile olan tüm ilişkilerini keser; bunu da onun özgürlüğü adına yapar.

Sartre’ın bu düşünceleri *değerler* açısından ele alınırsa, onun kişiliğin özünü oluşturan değerlerin, teistlerin söylediği gibi, tanrısal bir dünyadan değil, tam anlamıyla *benin* kendinden geldiğini öne sürdüğü görülecektir.

Özünde *benlik*, dolayısıyla *kişilik* sahibi olduğunda kuşku bulunmayan insanın, elbette kendi özünü oluşturacak olan değerleri bizzat kendisinin üretebileceğini düşünmek de hiç akla aykırı değildir.

Gelinen bu noktada şunu söyleyerek sözlerimi tamamlamak istiyorum.

Teist personalistlerin öne sürdükleri kişilik anlayışının öngördüğü değerlerin oluşturduğu kişilik ile ateist personalistlerin öngördüğü değerlerin oluşturduğu kişilik elbette birbirinden önemli ölçüde farklı olacaktır.

Birincilerin aşkın değer anlayışı insanın kişiliğini *tanrısal* bir dünyaya yöneltirken, ikincilerin içkin değer anlayışı insanın kişiliğini *seküler* bir dünya ile sınırlayacaktır.

Beni sabırla dinlediğiniz için teşekkür ediyorum, sevgi ve saygılarımı sunuyorum.

KAYNAKLAR

Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik* (çev.Saffet Babür), Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara 1988.

Aydın, S.M., *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1991.

Berdiaeff, N., *De l’Esclavage et de la Liberté de l’Homme* (Trad. du Russe: S.Jankelevitch), Aubier, Paris 1963.

Mounier, N., *Œuvres III*, Seuil, Paris, 1962.

Nédoncelle, M., *La Réciprocité des consciences*, Aubier, Paris 1942.

Nédoncell, M., *Personne Humaine et Nature (PHN)*, Aubier, Paris 1963.

Sartre, J.P., *L’Etre et le Néant*, N.R.F., Paris 1943.

1 J.P.Sartre, *Varoluşçuluk, Materyalizm ve Devrim* (çev.Emin Türk Eliçin), Ataç Kitabevi, İstanbul 1967, s.7.

DEĞER VE KİŞİLİK

Prof. Dr. Celal TÜRER

Özet

Değer ve Kişilik

Varlık, bilgi ve değerın tezahür edebileceği zemin olarak şahsiyet, için dışa yansıdığı yeri temsil eder. Şahsiyetin teşekkülü hususu ise irade sahibi bir varlık olan insanın değere yönelmesi, ahlaki bir tavır takınması ile doğrudan ilgilidir. Nitekim değerler dünyası, insanın kişiliğini gerçekleştirmesi için mevcuttur. Kişiliği inşa sürecinde önce kişinin kendini bilmesi, sonra diğer insanlarla saygı ekseninde bir hayat sürmesi ve nihayetinde, Aşkın'ın huzurunda onaylanacak bir hayatı inşa etmesi gerekir. Kişiliğin inşasını meydana çıkaran belli ruhi dönüşümler vardır. Bu dönüşümlerden kişiliğin bilgisel inşası, olguları manalarıyla idrak etmeye ve bunlar hakkında hüküm verecek zihniyetin oluşmasını işaret eder. Kişiliğin eylemsel inşası ise, değerlerin yaşam alanında belirip görünür hale gelmesiyle olur. Değerler süjeler arasındaki ilişkilerde ortaya çıktığı için süjeler arası ilişkide bulunmak da kişiliği inşa etmede önemli bir unsurdur. Değerlere sahip bireyler arasındaki ilişkiler olmaksızın ahlaki özne olmak mümkün değildir. Zira kişilik, yaşam boyunca başka benlerle girdiğimiz ilişkilerde oluşan bir yapıdır. Kişiliğin dördüncü aşaması sorumlu olma, sorumluluk alabilme kapasitesiyle alakalıdır. Bilme, eyleme ve ilişkide bulunma aşamaları ancak sorumluluk fikriyle tamamlanır. Ahlaki bir kişilik için gerekli bu esaslar, hakikat karşısında takındığımız tavırları temsil ederler.

Abstract

Value and Personality

Personality, as a basis upon which being, knowledge and value could be appear, represents the space in which interior reflects on exterior. The issue of formation of personality is directly related to gravitation to value and adoption a moral stance of human being as a entity having free will. Indeed, the world of values exists in order that human beings realize their personality. In the process of formation of personality, firstly it is required for self to become aware of himself/herself, secondly to live with respect for other people and, ultimately, to build a life that could be acknowledged in the presence of Transcendent Being. There are some certain spiritual conversions which reveal the formation of personality. One of these conversions is the epistemic formation of personality and it indicates to comprehend the facts with their meanings and to formation of mentality which can judge these facts. The other is the actual formation of personality which occurs when the values appears and becomes visible in the life space. As values arise in the relations between subjects, this relation also is one of the important element in the formation of personality. It is not possible to be a moral agent without the relations between individuals who have values. For personality is a structure formed in the relationships with other selfs throughout the life. Fourth stage of formation of personality is related to being responsible and capacity of undertaking responsibility. The stages of knowledge, action and being in a relationship with others are completed with the idea of responsibility. These principles which are necessary for the development of moral personality represent our attitude in the face of truth.

DEĞER VE KİŞİLİK

Değerleri araştıran/inceleleyen biri, işine kişi olma/şahıs olma veya kişilik/şahsiyet kavramlarını çalışmakla başlamalı ve yine onunla bitirmelidir. Zira kişilik/şahsiyet, değerlerin kendisini gösterdiği hatta tebellür ettiği bir vasatı/zemini temsil eder. Nitekim “şahsiyet” kelimesinin etimolojisi bu gerçeği bize beyan eder. Şahsiyet kavramı, insanda somutlaşan hususu, varoluş karşısında kendine has tavrı; duyuş, düşünüş ve davranışta kendisi olarak tezahür edişi beyan eder. Kavramın batı dillerindeki karşılığı olan “person” kelimesi de “maske arkasından tınlayan ses” anlamında bu gerçeği destekler. İster insanda somutlaşan isterse maske arkasından tınlayan ses olsun, tezahür eden Aristoteles’in de işaret ettiği gibi ruhsallıktır.¹ Ruhsallık en basit anlamda kendisini bilinç yoluyla ilişkilerde ortaya koyuş, yani *ben* oluştur. Bu

1 Aristoteles, Nicomechean Ethics, D. Ross and L. Brown, Oxford Press, 2009, s. 9;11-13;15.

belirlemeler şahsiyeti, için dışa yansımaları; içeriğin biçim ile örtüşmesi olarak niteler. Değer/ler/i belirgin kılmak anlamına gelen şahsiyetin felsefi anlamı, varlık-bilgi-değer'in aynı düzlemde kemal bulmasını, ontolojik bir bütün haline gelmesini ifade eder. Çünkü yaşadığımız hayatta varlık, bilgi ve değerlerin inşa edilebileceği, tezahür edeceği yegâne zemin şahsiyettir. Şahsiyet olmaksızın varoluşun, bilginin ve değerlerin gerçekleşmesi mümkün olmaz. Bu sebeptendir ki her daim hayatta tüm sorunların temelinde insan sorunu; insan sorunu ise "ahlaki bir kişiliği nasıl oluşturacağımız" ya da "her durumda kendisini ne ise ortaya koyan şahıs/lar/ı nasıl yetiştireceğimiz" meselesi olarak karşımızda durur.

Şahsiyet/kişilik (personality) kavramı ilk bakışta psikolojik çağrışımlara sahip olsa da insanın bilen, yapıp eden, değerleri duyan, tavır takınan, önceden gören, önceden belirleyen, isteyen, özgür olan, tarihsel olan, ideleştiren, kendisini bir şeye veren, çalışan, eğiten ve eğitilebilen, devlet kuran, inanan, sanat yapan, konuşan vb. edimlerde bulunan bir varlık olarak tezahür etmesine, varlık alanına çıkmasına işaret eder. Bu yüzden kişiliği inceleyen ahlak felsefeleri, insanı bütün özellik ve sıfatlarıyla birlikte ele almaya yönelir. Bununla beraber şahsiyeti oluşturan tüm bu özellik ya da edimleri, değer ve kişilik arasındaki ilişkileri açıklamak açısından çeşitli şekillerde sınıflamak pekala mümkündür. Böyle bir sınıflamanın da elbette öznel kıstaslar zemininde oluştuğu, başka türlü olabileceği erbabınca malumdur.

Kişiliği inşa eden değerleri, insanın başka insanlar ve nesnelere ile bağlantısında ortaya çıkan, bu yüzden de kendisini gerçekleştirmeye çalıştığımız ilkeler; yapıp etmelerimizi yönlendiren kurallar; hayatımıza yön veren pusulalar olarak tarif etmek mümkündür. Onlar kendisine muhtaç olduğumuz, kendisini aradığımız, bizi tamamlayan unsurlar olarak hissedilirler. Bu hissediş en ilkelinden en yüksek derecesine kadar bütün değerleri içine alabilir. Bu noktada bütün değerleri tespit edebileceğimiz iki alan vardır; Bunlardan ilki tecrübi alan, yani tasavvur ve akıl yürütmelerle elde edebileceğimiz bilgi alanı. İkincisi ise, yüce ve manevi değerleri irade hayatımız ile tespit edebildiğimiz inanç alanıdır. Bu noktadan hareketle değerler alanının duyular âleminden duyulur-olmayan âleme; gerçekten ideale yönelen bir tavır, bir eylem içinde gelişip ilerlediğini ifade edebiliriz.

Değerlerin bir tavır, bir eylem olarak yalnızca insan dünyasında ortaya çıkması, insanların irade sahibi varlıklar olmasıyla ilişkilidir. Başka bir ifadeyle değerlerin var olmasının yegâne sebebi insanda iradenin mevcut oluşudur. Bu gerçek değerler dünyası ile iradeler dünyasının mantıken birbirlerinden ayrılmaz yapıda oluşuna işaret eder.¹ Öyle ki değerler dünyasının irade dünyasına bağlılığı, değerlendirdi-

1 Teist personalistler kişiliğin kaynağının Tanrı'da bulunduğunu düşündüklerinden dolayı,

ğimiz ya da umursadığımız (care) şeyle kendimizi tanımlama, belirleme meselesi olur. Bu belirlemede umursadığımız şeyler, ne tür bir insan olduğumuzu; seçtiğimiz şeyler ise neye yöneldiğimizi ortaya koyar. Başka türlü söyleyecek olursak değerler, tutumlarımızın, ideolojilerimizin, ahlaki yargılar ile çeşitli davranışlarımızın önemli belirleyicileri olarak tezahür eder. Bu durumda belli bir durumu bir diğerine tercih etme eğilimi olarak ortaya çıkan değerler, davranışlara kaynaklık eden ve onları yarılamaaya yarayan anlayışlar olurlar. Bu anlayışları Mutlak'ın kendisi olarak değil; Aşkın'a giden yollara açılan kapılar olarak görmek gerekir.

İnsanın değerlendirmede bulunan bir varlık olması, onu ahlakın öznesi yapar. Zira ahlak, bir bütün olarak varoluşa nasıl yöneleceğimizi ya da ne tür değerlere bağlanacağımızı belirleyen bir alan olarak tezahür eder. Ahlak ve değerler arasında pek çok örtüşen yönler bulunsa da, şüphesiz aralarında bir özdeşlikten söz edilemez. Ahlak, insanlar arasındaki ilişkilerde bir takım davranış kurallarına işaret etmekten çok, belki bu temel alanın farkındalığı ile ahlaki şahsiyetin inşasına vurgu yapar. Kültürümüzde ahlak, yaratılışın esasında var olan metafizik ilke ile insan kişiliğinin temel cevheri konumundaki gönül arasında ahenge, dıştan kendini kabul ettirmeye çalışan yönlendirici buyruklardan çok gönlün safiyetinden kaynaklanan "ihlâslı" yönelişlere delalet eder. Bu yüzden ahlak, insanın en kutsal seviyede hayata, kendine ve Aşkın'a verdiği anlamlara açılır. Başka bir ifadeyle ahlak, insanın kendisinden hareketle Mutlak'a doğru kendisini açma hareketine, kendisinin ilahi huzurda oluşunu fark edişine işaret eder. Kendi içimizde başlayan yolculuk, sınırlarımızı görüp, bir tür kendisini içten kavrayarak geri dönüş ve ilahiye yönelişe evrilir. Bu süreçte kişi iki alanla karşılaşır. İlk aşkın öge, yani sorumluluğunu yaşadığı ödevler, değerler, normlar şeklinde tezahür eden alanla karşılaşır. İçkin öge ise kişinin kendisidir. Kişi, kendisini içten kavrayarak, yani neyi, niçin yaptığını bilen haline dönüşerek kendisini gerçekleştirir. Bu iki aşamada kişi, hem aynıının hem de başkasının yeri; edilgenliğin ve etkenliğin yeridir. O, hem Bir'in hem de çok'un yeridir. Başka bir açıdan kişiliğin gerçek vatanı hem tanrı hem de insan olur. Kişi kendine kapalı kalmaksızın insanlar arası ilişkilerle; değerlerle bütünleşmek istediği oranda şahsiyet kazanır. Bu bütünleşmede yöneliş ve mesafe ortadan kalkar; özdeşlik kazanılır. Bu duruma kültürümüzün ifadesiyle vuslat denir. Vuslatta ahlaki fail daima yöneliş halindedir ve bu yönelişin kendisi çok değerlidir.

Açıktır ki ahlak, ahlaki bir tavır takınan, değere yönelen bir insan olduğu müd-

kişiliğin ancak Tanrı'yla (değerler vasıtasıyla) sürekli ilişki içerisinde olmasıyla gerçekleşeceğini ileri sürerler. Bkz. Veli Urhan, *İnsanın ve Tanrı'nın Kişiliği*, Ankara Okulu, 2002, s. 9; Bu hususu başka bir açıdan kavramak için bkz. Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlâki Kavramlar*, çev. S. Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul, 1991, s. 36-37.

detçe gerçekliğini devam ettirir. Bu gerçek ahlak kişisi yoksa ahlaki hayatın olamayacağı; ahlaklılığın tümüyle kişilik/şahsiyet meselesi olduğuna işaret eder. Başka bir ifadeyle ahlakta nihai hedef kişiliğin teşekkülü meselesidir. Kant, iyi bir kişiliğin teşekkülüne dönük ilk adımların ihtiras ve tutkuları bir kenara bırakmakla başladığını; insanın kendisine yasaklanan -ondan esirgenen- hususlarla yaşamının yolunu öğrenmek zorunda olduğunu söyler. Ona göre şahsiyet bu tahammüle insanın kendisini alıştırmamasından geçer. Vazgeçme ya da terk etme cesarete, cesaret ise belli bir ruh yatkınlığına dayanır. Kant, bir şeyi başarma azmine ve ardından onu fiilen gerçekleştirmeye yöneliyorsa şahsiyetin oluşacağını ifade eder. Sözelimi bir insan söz verirse ve sözünü tutarsa kendisine sadık olur. Ama sözünü yerine getirmede zaaf gösterirse kendisine güveni kalmaz, ruhi olgunluğu gerçekleşmez.¹ Bu yüzden ruhi tekâmül ve terakkiyi gerçekleştiremeyenler, devamlı bir değişim içerisinde sayısız farklı güçler tarafından sürekli aşınmaya, dönüşmeye, kırılmalığa ve parçalanmaya mahkûm olurlar. Oysa kendi olabilen, parçalanmayan kişiler resmin tamamını görebilir, erdemli insanlara dönüşebilirler.

Ahlaki hayatı, yaşam boyunca devam eden tutarlı ve bütün olma hali olarak kabul edersek, kişiliği de hayat boyu devam eden bir bütünlük arayışı olarak nitelenebiliriz. Zira bireysel bir form altında bulunan ve asla tekrar edilemeyen bir evren olarak kişilik, sürekli oluşan, içten yaşanan, içimizdeki iyiliği sürdürdüğümüz, her zaman iyi niyet sahibi olduğumuz, farklı nitelikleri bütünleştirdiğimiz bir hayata işaret eder. Böyle bir hayat bireyi, önce bilinçlerin karşılıklı ilişkilerine daha sonra da sonsuza açarak tedrici olarak şahsiyetini inşa etmesini sağlar. Ancak bir insan hiçbir zaman kelimenin tam anlamıyla kişi olduğunu söyleyemez. Zira kişilik aksiyolojik bir kategori, bir değer kategorisidir. Zira değerler ortaya koyulması bir Ben'i, bir kişiliği gerektirir. Bu noktada değer ve kişilik bir eylemin iki cephesidir. Yaratıcı eylem bir yandan değerler alanını, diğer yandan kişilik alanını genişletir. Sürekli bir yaratma ile yetkinliğini gerçekleştirme yoluna koyulmuş özne, sürecin başlangıcında olduğu gibi sürecin sonunda da bir kişi olmak zorundadır. Bu noktada kişilik parçalarının bir bileşiği ya da toplamını değil; orijinal bir tamlığı temsil eder.²

Şahsiyetin teşekkülü önce kişinin kendini bilmesini, yani *kendilik bilincine* sahip olmasını sonra diğer insanlarla saygı ekseninde bir hayat sürmesini ya da *kollektif bilinci* tezahür ettirmesini ve nihayetinde Aşkın'a bu hayatı tasdik ettirecek ya da huzurunda onaylanacak bir hayatı inşa etmesini gerektirir. Bu inşa sürecinde kişi, yaşantılarında kendi bencilliğinden çıkarak ya da kendisini aşarak içindeki sonsuzla karşılaşır. Bu karşılaşma, Yunus Emre'nin "bir ben vardır bende, benden içeri" deyi-

1 Immanuel Kant, *Eğitim Üzerine*, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, 2009, s.113-114.

2 Veli Urhan, *İnsanın ve Tanrı'nın Kişiliği*, Ankara Okulu, 2002, s. 33.

şinde olduğu gibi içimizdeki, en derinimizdeki “ben”i fark edişe işaret eder. Bu “ben” ile kişi hem kendisine hem de diğer varlıklara saygı duyar ve aynı zamanda tüm varolanlar karşısında sorumlu olduğunu hisseder. Elbette bu hissediş, varlık karşısında kendisinin esiri olmadan davranmaya, insana ve hayata saygılı olmaya yol alır.

Kişilik, temelde kendi olmağın sürekli bir kabulü veya reddidir. Bu vazgeçilmez ahenk, kişinin bütün eylemlerinde bulunur. Böylelikle kişi, varoluşun merkezini oluşturur. Birey tabiatçı bir kategori içinde, toplumun bir parçası olarak yaşarken, kişilik metafizik bir alandan gelir ve kişilik asla toplumun bir parçası olmaz. Toplumun, yani *bizin* gerçekliği *ben*'in, yani kendi olmağın gerçekliğinden önce değildir. Bu yüzden varoluşun merkezi daima bütün ilişkileri kendinde toplayan *ben*'dedir. Ben, Tanrısal dünyaya ait olan kişiliğini doğal dünyanın içinde bir insan kişiliği haline getirebilmek için aklını değerlere bağlaması, yani onlara katılması (participation) ve onları kendine katmak (assimilation) suretiyle kişileştirmesi, yani varolması gerekir.¹ Bu noktada aklın değerlere katılması, düşünce gücünü yitirerek tam anlamıyla pasif bir duruma gelmeyi değil; saf akıl olmaktan çıkıp, pratik akıl haline gelmeyi, yani değerleri kişiliğinde tecessüm ettirerek *ontolojik özne* olmayı temsil eder.

Ben'in değerlere katılması aslında kendisinin ezeli anlamını keşfetmeye yönelmesine işaret eder. Ben, değerlere katılarak varoluştaki tüm ilişkilerin niteliksel çekiciliğinden sıyrılır ve mevcut ilişkileri oluşturanın özüne dikkat kesilir. Bu yoğunlaşma kişiliğin homojen bütüne ilave edilmesi ya da ondan çıkarılması faaliyeti haline gelir. Bu faaliyette ben, kişiliğin özünü, sürekliliğini oluşturan İdeal Ben'i, yani *empirik benin* altındaki *yüce seni* ve *bütün senleri* kendinde barındıran metafizik yeri keşfeder. Bu yerin keşfedilmesi artık tüm karşılıklı ilişki ve iletişimlerin İdeal ben'imiz aracılığıyla gerçekleştirilmesini gerekli kılar. Bu nokta ben'in değerden, değer de benden ayrılmayacağı anlamına gelir. Bu hususu özne/kişi olmadan değer olmayaacağı/kendisini gerçekleştiremeyeceğini; insanın da ancak değerlere göre anlamının tespit edilebileceği şeklinde söyleyebiliriz. O halde kişilik, varoluşumuzun nedeni ve ilkesine göre eylemde bulunmak; benimsediğimiz değerlerin aksine eylemde bulunmamaktır.

Kişiliğin inşası ne doğuşumuzdan gelen değişmez bir güç ne de toplumun bir hediyesidir. Onu meydana çıkaran belli ruhi dönüşümler vardır. Bu dönüşümleri çeşitli süreçler altında ortaya koymak mümkündür. Biz bu dönüşümleri a)bilme, b) eyleme, c)süjeler arası ilişkide bulunma ve d)sorumluluk sahibi olma süreçleri altında ortaya koyacağız. Bu sıralamanın bir tercih olduğu; felsefi ekollere ve filozoflara

1 Veli Urhan, *İnsanın ve Tanrı'nın Kişiliği*, Ankara Okulu, 2002, s. 62-65.

göre değişebileceği erbabınca malumdur.

Kişiliğin bilgisel inşası, olguları manalarıyla idrak etmeye ve bunlar hakkında hüküm verecek zihniyetin oluşmasını işaret eder. Kişi zihniyet sayesinde varoluşu idrak edebilmek için bir perspektif, bir çerçeve kazanabilir. Çünkü sınırsız sayıdaki olgu ve olayları sınırlı imkânlarla kuşatmak ya da kavramak ancak onlara bir çerçeve, bir perspektif içinden bakmakla mümkün olabilir. Böylelikle olgu ve olaylar bütünlüklü ve anlamlı hale gelirler. Kişi hazır bulduğu ya da oluşturduğu zihniyet ile yöneldiği olgu ve olayları anlamlandırır ve onlara karşı davranışlarını, tepkilerini oluşturur. Bununla beraber zihniyet, bir takım inançların, kavramların ve temsillerin benimsenmesi ya da takip edilmesi olarak anlaşılmalıdır. O, her dem yenilenen bir süreç olmalıdır. Bu husus, düşüncenin eskiyi koruması ile yeniyi üretmesi arasındaki diyalektiği gündeme getirir. Eğer fikri yeteneğimiz kavramları yeni durumlara göre anlamlandırabiliyor ve üretebiliyorsa, bu takdirde zihniyet geçmişi gelecek ile irtibatlandırılabilir. Hâsılı kişiliğin bilgisel inşası, duygu, zihin ve iradenin birlik ve bütünlük arz eden bir yapı haline gelmesidir.

Kişiliğin eylemsel inşası, değerlerin yaşama pratiğinde tezahür etmesidir. Değer daima bir eylem, bir yaşama durumudur. Eylem başka varlıklarda, yani maddede, bitkide, hayvanda yoktur; sadece insanda vardır. Bilgi sorununda olduğu gibi eylem probleminde de süje-obje ikililiği kendini gösterir. Bu ikilik hem zıt, hem de tamamlayıcıdır. Onlar zıttır; çünkü süje olan şey obje, obje olan ise süje olmaz. Aynı zamanda tamamlayıcıdır; çünkü süje olmazsa obje, obje olmazsa süje olmaz. Bu çift özelliğinden dolayı onların aynı zamanda kavranması imkânsızdır. Nitekim her eylemde hem arzu, hem arzu edilen; hem ihtiyaç, hem ihtiyaç duyulan; hem hüküm, hem hükmolunan şey vardır. Her eylemde bu çift karakter ve onların aynı zamanda kavranma imkânsızlığı dikkatimizi onlardan ya biri ya öteki üzerine çevirerek onu meydana çıkarmağa bizi zorlar. Eylemle, değeri şimdi ve varolana dönüştürürüz. Bunun anlamı, insani ruhun yaratıcı etkisinin zamanda gösterilmesidir. Elbette bu etki, an'da, yani şimdide geçmiş ile geleceğin birleştirilmesidir.¹ Birleştirme, elbette irade tarafından yapılır. Başlama ve bitirme arasındaki devam etme eylemi, iradenin istek tarafını, bitirme onun fiili tarafını meydana getirir. Böylelikle değerler eylemle yaşama alanına çıkar, belirir ve görünür hale gelir. Bundan dolayı değerler “şu” eylem diye gösterilir. Değerlerin tanımlanabilir değil; gösterilebilir oluşu da bu yüzdendir.² Eylem vasıtasıyla hem değer alanı hem de kişilik alanı genişler. Bu çerçevede en geniş değerler en büyük kişiliklere karşılıktır.

1 Hilmi Ziya Ülken, *Bilgi ve Değer*, Aytemiz Yayınları, Ankara, tarihsiz, s. 239-240

2 Hakan Poyraz, “Ahlak Dili Üzerine Felsefe”, *Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlak*, ed. R. Kaymakcan-M. Uyanık, DEM Yayınları, İstanbul, 2007, s. 16.

Değerler süjeler arasındaki ilişkilerde ortaya çıkar. Zira değer, yalnızca iradi mücadele içinde ötekinin (*other*) tanınmasıyla başlamaz; ama aynı zamanda ahlaki bir özne olarak konumuyla uyumlu bir şekilde onun düşünceleri, planları ve amaçları olduğu gerçeğini tanıma veya tasdik ve buna saygı duymayla başlar. Ötekinin tanınması, ahlakın ilk ilkesi olarak esasen ‘dünyadaki herhangi bir değer’in başka herhangi bir değer kadar gerçek olduğunu tanıma anlamına gelir. Başka değerlere saygı duyma değerlerini bırakmayı değil, ama değerlerini kendi iradelelerinden çok, toplumsal kurumlara bağlı olan bir dönüşüm yoluyla uyumlulaştırmaya çabalama anlamına gelmelidir. Tarafsızlık (*impartiality*), bir başkasının değerlerine samimiyetsizlik veya ilgisizlik hâli (*distant*) değildir; bilakis saygı yoluyla bağlantı kurmaktır. “Değerler dünyasının hakikati” bu dünyada bir değerlendirmenin yer aldığı durumda, bunun senin mi yoksa benim mi olduğunun temel olarak fark etmediği anlayışıyla başlar. Değerler dünyasını, “ilk önce, kim yaparsa yapsın bütün değerleri ‘tahammülkâr’ bir şekilde, tüm insanlar tarafından kendi zaman ve mekânları içinde bir olgu ve sade bir değer olgusu olarak ele alınması gereken “kendinde şeyler” olarak görmeye çalışmaktır. İkinci olarak, hayatı uyumlulaştırmaya çalışan değerleri ve fiilleri daha önemli kabul etmektir. Bu noktada *makul olmak*, değerleri seninkilerle çelişen bir başka insanla kavga etmek yerine, savlar kullanmak, ahlaki bakımdan ikna etmeye girişmektir. Bu yüzden makullük, bizim çelişkiyi uyumlulaştırma becerimize esas olan pratik uygulamadan ayrılmaz.

Açıktır ki değerlere sahip bireyler arasındaki ilişkiler olmaksızın ahlaki özne (*moral agent*) olmak mümkün değildir. Zira kişiliğin asıl anlamı, kendisini zaman içerisinde, geçmiş ve geleceğe doğru, bireysel değil; toplumsal olarak yayabilmesindedir. “Yalıtılmış ben (*isolated self*) anlamsızdır, çünkü toplumsal bağlamı dışındaki bir ben’in hiç bir anlamı yoktur. Sadece başkalarıyla ilişki kurduğumuz için ben’e sahibiz; dahası, kendimizi ancak tarihsel ve sosyal bir bağlamda tanımaya başlarız. Birey olarak özerk olsak da, benlerimiz, parçası oldukları topluluklarca şekillendirilir. Birey, “kim” ve “ne” olduğunu, ancak ilişkiler ağında ortaya koyar. Bu nedenle kişiliğimiz ya da kim olduğumuz, eylem ve niyetlerimizde ortaya çıkan ve başka benlerle ilişkide olduğumuzda gerçekleşen ahlâki bir ilkedir. Daha açıkçası kişiliğimiz yaşam boyunca başka benlerle girdiğimiz ilişkilerde oluşan bir yapıdır. Bu, sabit ve tamamlanmış değil; aksine daima oluşum sürecinde olan bir yapıdır. Bu yapı değerlendirmelerimiz sonucu gerçekleştiği için, tüm değerlendirmelerimiz değerlendirdiğimiz şeylerden çok kendimizin ne olduğunu ortaya koyar. Bu yüzden umursadığımız ya da değer verdiğimiz şey, ne tür bir insan olduğumuzu gösterir; tüm seçimlerimiz ve değerlendirmelerimiz de bizi biz yapan şey olur.

Kişiliğin dördüncü aşaması sorumlu olma, sorumluluk alabilme kapasitesiyle

alakalıdır. Sorumluluk, esasen yaşamın anlamı ile derinden alakalıdır ve tüm bilgi ve inanç düzenlerinden önce gelir. Bu yüzden ahlaki fail olmanın en genel ve en kesin şartı, sorumluluk fikridir. Ahlaki fail olabilmenin süreçleri olan bilme, eyleme ve ilişkide bulunma ancak sorumluluk fikriyle tamamlanır. Zira bir amacın gerçekleştirilmesi ya da olumsuzluğun giderilmesi sorumlulukla gerçekleşir. Bu yüzden ahlaki fail olabilmenin temelinde sorumluluk mefhumu vardır.

Sorumluluk, tam tamına özgür seçmeye dayanan bir istem olarak tarif edilir. Bu istem, elbette bir bilinç işidir. Bilinci sayesinde sorumlu kişi yükümlülüğünü yük olarak taşımaz onu bir gereklilik olarak görür. Zira o, insanın içinden gelen bir itme kuvveti, harekete geçirici kuvvet ve sonsuzluğa atılmak isteyen aktif bir irade olarak düşünmeyi doğurur ve insan düşündükçe yapacağı hareket karşısında kendisini daha fazla sorumlu hisseder. Bu çerçevede tam bir sorumluluk kişinin hem kendisine hem de başkalarına karşı eylemlerindeki sorumluluğunu kapsar ve tek kişilik bir zeminde gerçekleşse de bütün insanlığa açıdır.

Ahlaki fail olmanın en temel şartı sorumluluk, bir bilinç işi olduğu kadar bir gönül işidir. Her sorumlu sorumluluğunu sevinç içersinde gerçekleştirir. Zira hiçbir sorumluluk kaba bir akılcılıkla sonuna kadar götürülemez. Her sorumluluk, geleceğe açılan bir yönelim olmakla bir umudun ışığında heyecanlarla kendini gerçekleştirir. Bu yüzden sorumlu olmak umutlu olmak; umutlu olmak da sorumlu olmaktır. Sorumlu olmak gündelik bir eğilim değil; aksine yaşam boyu süren birbirleriyle örgütlenmiş amaçlarında gerçekleşen; amaçlar değişse de yükümlülüğün sürdüğü bir etkinliktir.¹

Hâsılı insanoğlu bir canlı olarak fizik dünyada, fakat bir insan olarak metafizik dünyada yaşar. İnsanın içinde yaşadığı bu metafizik dünya değerler dünyasıdır. Değerler dünyası, a priori bir nizamı yansıtmak için değil, bilakis insanın hayatta yaşaması, kişiliğini gerçekleştirilmesi için mevcuttur. Bu yüzden insanoğlu, haki ki bir bilinç kazanmadan evvel, ahlaki bir kişilik için gereken esasları edinmelidir. Bunlar, bilmek, eylemek, ilişkide ve sorumlu olmak diyebileceğimiz ideallerdir: Bu idealler, hakikat karşısında takındığımız tavırları temsil ederler. Bu noktada her birimizi diğerinden üstün ve kıymetli kılan şey fikirlerimiz değil; o fikri savunurken şahsiyetimizi ne kadar ortaya koyabildiğimizdir, çünkü dünyanın en yüksek fikri bile çarpık bir şahsiyet üzerinde güzel durmamaktadır.

1 Afşar Timuçin, "Sorumluluk Nedir?", *Felsefe Dünyası*, Sayı 23, 1997, s. 20

AHLÂKÎ BİLİNEMEZCİLİK DOGMATİZM VE DEĞERLERİN GELECEĞİ

Prof. Dr. Mehmet EVKURAN¹

Özet

Nietzsche günümüzden 1800'lü yılların sonlarına doğru Batı Uygarlığının akıbetinin nihilizm olduğu öngörüsünde bulunmuştu. Yaşadığı tarihsel dönem, Aydınlanma'nın coşkusuyla geçmiş kültürlerin, eski inançların ve yerleşik değerlerin reddedildiği bir dünyaya tanıklık etmişti. Düşünürümüz bu yadsımanın aslında bir tür keyfilik ve amaçtan yoksun yıkıcılık olduğunu, anlamlı bir hedef ve değer taşımadığını olduğunu dile getiriyordu. Tanrı'nın ölümünü ilan etmek, ona göre bedeli ödenmesi gereken soylu ve ciddi bir çabaydı. Ancak Batı'da bu yükü ve sorumluluğu taşıyabilecek bir ruh henüz oluşmamıştı.

Modern zamanlar başlangıçta nihilizmden çok dogmatizm ve şiddetin egemen olduğu bir dünya yaşattı insanlığa. XX. Yüzyılın sonlarına doğru bilimlerde ve düşüncede postmodern izlenimler belirginlik kazanmaya başladı. Küreselleşme üzerine yapılan değerlendirmelerde yaşanan sürecin, Batı'nın dünya üzerindeki egemenliğinin yeni bir versiyonu olduğu vurgulanmaktadır. Ancak teoriler bir yana bırakılırsa dünya, öngörülmeleyen bir hızla ve kestirilemeyen doğrultuda ilerliyor. Küreselleşme yerellikleri yok etmek yerine onları tahrik ediyor. Modernizmin kısa sayılacak egemenliğinin yakında sona ereceğine dair görüşler öne sürülmekte, eski inançlar, mitolojiler, heterodoksilerle harmanlanmış bir karnavallar dünyasına hazır

1 Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

olmamız gerektiği söylenmektedir.

Bildiride modernizmin Ortaçağdan aldığı miras ele alınacak, küreselleşmenin ortaya çıkardığı problemler, bunların inanç ve değerler dünyası ile ilişkileri incelenecektir. Popüler kültür tarafından desteklenen akımların ahlâkî paradigması ve özellikle İslam dünyasında ortaya çıkması muhtemel anlayışlarla ilgili eleştirel bir değerlendirme yapılacaktır. Gündelik hayat, dinî düşünce, kamusal ve sivil ilişkiler, toplumsal alanı etkileyen güncel etik değerlerin bireyleri ne yönde ve nasıl etkiledikleri ortaya konulacaktır. Çokkültürlülük, birarada yaşama, dogmatizm, nihilizm kavramları ekseninde beliren sorunlara çözüm önerilerinde bulunulacak ve değerlerin geleceği üzerinde öngörülerde bulunulacaktır. Ayrıca bu tartışmaların bir sonucu olarak özgürlükçü, çoğulcu ve rasyonel toplumsallaşma modelinin temellerine dair düşünceler ortaya konulacaktır.

Anahtar Kavramlar:

Toplumsal değişim, değerler, etik, bilgi, gri renk ahlâkî, çokkültürlülük, dogmatizm.

ETHICAL AGNOSTICISM DOGMATISM AND FUTURE OF VALUES

Abstract

In the late of 1800 Nietzsche has provided that the future of Western culture and civilization is nihilism. His age has witnessed to world that refused the ancient beliefs, religious faith and values in it. The rhapsody of Enlightenment was predominated. He was keynoting that the underlying reason of these refusals was arbitrariness and overpermissiveness and there was not any significant and respectable aim. To him insertion of the dead of God was required to pay the penalty for effort. But there was no mentality and soul in the West like this.

Modernism gave the human a very hard time (dogmatism, violence, war in modern ages have ravaged unprecedentedly) unexpectedly and disappointing. Towards the end of 19th century postmodernism has risen in social sciences and thought. It asserted that the globalization is the new version of its domination to other world. The world is proceeding to unanticipated aspect, so it's noncontrollable. Ancient beliefs, old-timer mythologies and localities are coming to the forefront and stiffening as the day goes on. It seems that the irrationality and carnival days are waiting for us.

In this paper, I'll deal on the heritage which passed to modernism from Middle

Age, problems that globalization caused and its relations with world of the values and beliefs. I'll discuss in detail on ethical permission of popular culture; daily life, religious thought and power relations. Civil society, public sphere, multiculturalism, living together, ethics, dogmatism and nihilism problems will be handled and suggest the solution offers for these problems for the open, rational and righteous society.

Key Words:

Social change, values, ethics, knowledge, conformist ethics, multiculturalism, dogmatism.

Giriş

İnsanlığın düşünce tarihi Antik Yunan'dan modern Çağ'a uzanan süreç boyunca izlendiğinde büyük insanlık sorularının bir şekilde daima gündemde olduğu görülür. Tanrı, hakikat, hayatın anlamı, ölüm, insanın değeri ve sorumluluğu ve bunlar arasındaki ilişkiler tarih boyunca insan düşüncesini meşgul etmiştir. Büyük düşünce sistemleri de bu sorunlara dair açıklamalar geliştirmişlerdir. Günümüzde de bu konular revaçtadır. Büyük dünya dinleri kendi geleneklerinden hareketle anlam sorununa çözümler ararken, egemen inanç sistemlerinin dışında kalan inanç yapıları da öne çıkmaktadır. Kısacası insanlık bir yandan teknolojinin kendine sunduğu tüm imkânları kullanmaya devam ederken, diğer yandan da iyi-kötü, doğru-yanlış, hayatın anlamı, Tanrı, ölüm ve gelecek gibi temel konular hakkındaki arayışını da sürdürmektedir.

“Hayatın Anlamı Nedir?” Bir Sahte Soru Mudur?

Filozofların sorulara cevap vermek yerine onları çözümlenmek gibi sinir bozucu bir huyları olduğu söylenir. Hayatın anlamı nedir? sorusu karşısında takındıkları tutum da aşağı yukarı bundan ibarettir. Öyle ki bazıları bu soruyu felsefi açıdan bir soru olarak bile kabul etmezler. Onlara göre bu bir *sahte soru*'dur.

Kimi düşünürler anlam sorusu, nesnelere ilgili değil dil ile ilgilidir. Nesnelere bize bir şey ifade etmeli midir? Onlar kendilerinin dışında ya da ötesinde bir şeyin ya da durumun bir simgesi midirler? Artık felsefe Heidegger'in tespitiyle düşünmemizin asıl ve temel konusu olan/olması gereken varlık sorununu bir kenara bırakmıştır. Düşünce anlam peşinde koşmaktan çok tek tek şeylerin üzerinde durmaktadır. Bu yaklaşıma göre nesnelere anlam taşıyan simgeler ve gösterenler değildir artık. O nedenle de şeyler için yapılacak tek bir çalışma tarzı kalıyor geriye. O da onların doğalarını araştırmaktır...

Hayatın Anlamı Nedir? sorusunu temelde dil ile ilgili bir sorun olarak gören

düşünürler göre bu soruyu oluşturan tüm kelimeler problemlidir. Hayat, anlam ve ne sözcükleri üzerinde ayrı ayrı durmak, geçerli bir cevap bulmaya alışmak yerine bizzat soru'nun kendisini sorunsallaştırmak, XX. Yüzyıl felsefesinin yapısökümcü yöneliminin derinden etkilediği bir yaklaşımdır. Hakikat ve anlam tartışmalarını dil oyunları içinde yürüten bir araştırma geleneği oluşmuş bulunmaktadır.

İngilizce'de *Meaning* sözcüğünün *Mind* ile olan bağlantısı, anlam kavramının insanın zihniyle ilgili bir problem olduğunu gösteriyor. Anlam problemini bu şekilde zihinsel bir sorunsala dönüştürmek onu tözcü inanç sistemlerine özgü evrensel ve genel geçer anlamından alıp sıyırmakta ve yerel, bağlamsal, sınırlı, pratik ve tikel bir çerçeveye yerleştirmektedir. Bu durumda anlam insanın düşüncesi, niyeti, amacı, tasarımı ile var olmakta, nesnelere bizzat taşıdığı ya da ifade ettiği nesnel bir değer olmaktan çıkmaktadır. Anlamın buharlaşması da işte anlam kavramının gelip gittiği bu aşırı göreceli ve sübjektif yorumdan kaynaklanmaktadır.

Batı düşüncesi oldukça uzun bir süredir metafizik temellerinden arındırılmış bir ahlâk sistemini yerleştirmeye çalışmaktadır. Kilise tarafından temsil edilen dine karşı gelişen ve Aydınlanma'nın temellerini oluşturan sorgulamanın zamanla metafizikle karşı karşıya gelmesi kaçınılmazdı. Teolojinin itibarının zayıflaması, sadece Kilise'nin insafsızlıkları ve deliliklerinin ayyuka çıkmasıyla değil yükselen sekülerizmin de etkisiyle hızlandı. Pozitivist sosyoloji ve davranışçı psikoloji entelektüel kesimin ihanetini tamamladı.¹

Kilisenin siyasî otoritesinin sınırlandırılmasına karşı verilen mücadele kendisinden daha kapsamlı ve derin büyük bir savaşın başlangıcıydı. Dinin sosyal ve siyasal yapılanmasına karşı gelişen hareket dinin metafiziğini de içine alacak şekilde genişledi. Böyle olması da gerekiyordu. Aksi halde bu hareket, sorunun özüne inemeyecek ve yüzeyde kalacaktı.

Hukuk ve ahlâk, din ile yakından ilişkili iki alandır. Modern öncesi dönemde hukuk ve ahlâk meşruiyetini, anlamını, içeriğini ve ilkelerini doğrudan ya da otoritenin yorumu üzerinden dinden alıyordu. Aydınlanma ile birlikte bu iki alan, teolojiden ayrılmaya ve bağımsız birer yapı olarak ele alınmaya başladı.

Hukuk açısından bu süreç daha kolay işlemiştir. Çünkü pratikle doğrudan ilgili ve toplum için acil bir kurumun, uzun spekülasyonların elinde işlevsizleşmesi, ne kadar dindar ya da felsefî eğilimli olursa olsun hiç bir toplum için kabul edilebilir değildir.

Ancak ahlâk için durum daha farklıdır. Ahlâkın doğasından kaynaklanan bir

1 Eagleton, *Hayatın Anlamı*, 42

zorluk ve kolay karar verilemezlik vardır. Tüm bir sosyoloji literatürünün ahlâka toplumsal bir kurum olarak yaklaştığı bilinmektedir. Ancak bu indirgemedir. Ahlâkın bireysel ve toplumsal uzanımlarını ve yansımalarını incelemek, bu alanlarla ilgili bilimsel disiplinlerin işidir. Ve elbette bir insan ve toplum sorunu olarak ahlâkın bu yönlerden incelenmesi de gerekir. Ancak ahlâkın varoluşsal yönünü ihmal ederek onu psikoloji ve sosyolojiye indirgemek, uzmanlaşma yanılısamasının gerisinde ahlâkın indirgenmesi anlamına gelir. Değerlerin insanın kişisel hayatında ve toplumda nasıl yorumlandığı, uygulandığı, kurumsallaştığı ile insan-değer ilişkisini insan varoluşu açısından ele almak birbirinden farklı şeylerdir.

Batı düşüncesi, metafiziği kapı dışarı etmek adın varlık bilimden yüz çevirmeye başladığı dönemden bu yana başta ahlâk olmak üzere temel insanlık problemlerini toplumsal bir bakış içinde ele almaya yöneldi. Bu yönelimin gerisinde yatan güdü oldukça pratik ve pragmatiktir: Toplumsal hayatı ve kamu düzenini ve refahı güvence altına alma ihtiyacı. Bu kaygı, Batı'da sosyal bilim çalışmalarına ve entelektüel piyasaya da güçlü bir şekilde yön vermiştir. Gittikçe sekülerleşen paradigma, ahlâkın temel içgüdüünün yüce ve evrensel ilkeler olduğu konusunda kuşkular uyandırdı. Özellikle insan varoşlunu tanımada büyük bir imkân olan psikanalizin açtığı çığır, egemen pozitivist/seküler paradigma tarafından yanlış yorumlandı/yönlendirildi.

Biyolojizm, sosyolojizm, psikolojizm tarzı indirgemeci yaklaşımlar ortaya çıktı. Bu akımların salt bilimsel ve entelektüel üst düzeyde kaldığını düşünmek yanıltıcıdır. Aydınlanma'dan itibaren düşünürler düşüncelerini toplumla paylaşma amacıyla çeşitli popüler kültür araçlarıyla vulgarize etme geleneği oluşturmuşlardır. O nedenle söz konusu fikirler toplumsal karşılığını bulmuştur. Diğer yandan ideolojik akımların bu popüler düşünceleri kendilerine uygun formlarda kullanmaları da süreci hızlandırmıştır. Sonuçta örneğimiz ahlâk konusunda olduğu gibi çeşitli ve tuhaf görüşler kolaylıkla taraftar bulabilmiştir. Öyle ki bugün Batı'da çoğu insan ahlâkın insan türünün devamını sağlamak ve sağlığını korumak için doğa tarafından işlenmiş çok ince ve rafine bir sistem olduğuna inanma eğilimindedir.

Bu perspektif ışığında yeniden yapılanan ahlâk algısına göre, ahlâk temelde ve tümüyle kişinin kendine karşı olan yükümlülüklerini tanımlar. Tanrı, öteki ya da kurumlara karşı sorumluluk değil kişinin kendi arzuları, başarısı, tatmin arayışı öne çıkmıştır. Buna göre ahlâk kişinin kendine karşı dürüst olması ve en şeytani arzularını bile saygıyla karşılamasıdır. Batı'nın kendi içindeki düşmanla baş edememesi, ötekine karşı sergilediği bencilce ve sadistçe tavır, sömürüyü kolaylıkla meşrulaştırması gibi problemler temelde bir ahlâk krizinin yaşandığının en güçlü kanıtlarıdır.

Tanrı Teorisi Ahlâk ve Değerler

Önce Tanrı kavramından bağımsız bir ahlâk düşüncesi üzerinde duruldu. Bunun felsefî alt yapısı hazırlandı. Ancak sorun sadece Tanrı kavramının kilise tarafından sahiplenilen dogmatik anlamının tasfiye edilmesiyle sınırlı değildi. Sanat, edebiyat, kültür, felsefe vs. oldukça geniş bir alan bu kavramın etkisiyle şekillendiği için söküp atma girişimleri de kolay olmamıştır. Sert, hırçın ve derinlikli çabaları gerektirmiştir.

Tanrı kavramının insan ve toplum hayatına kök salması nedeniyle bu kavramın yumuşatılması, insan ile ilişkisinin gevşetilmesi adına, bir inanç sorunu olmaktan çıkarılıp düşünce sorunu haline getirilmesi gerekiyordu. Zira ancak bu şekilde felsefî sorgulamanın konusu haline getirilebilirdi. İmanı salt bir bilgi olarak temellendiren ve onun bireydeki sübjektif varoluşsal derinliğini (tasdik) önemsemeyen teolojik yaklaşımların bu genel çerçevede işlev gördüğü düşünülebilir. Tanrı kavramı ortadan kaldırılsa bile onun felsefî işlevi ve varoluşsal karşılığı yok edilemez. Yerinin doldurulması gerekir.

Batı düşüncesinde birbirini tamamlayan iki tartışmanın ahlâk anlayışının dönüşümünde etkili olduğu görülmektedir. İlk olarak ahlâkın din içindeki temellendirilmesi ile ilgilidir ve “bir şey niçin iyidir?” sorusuna verilen teolojik açıklamaya bağlıdır. İslam kelam geleneğinde hüsn-kubuh problemi ile şaşılacak derecede benzerlik arz eden bu tartışma Tanrı ile ahlâkî hükümler arasındaki ilişki üzerinde durur. Billington, ahlâk düşüncesine dair yazdığı çalışmada bu konuyu ele alır. Ona göre Tektanrıcılık ile etik arasındaki mantıksal bağlantı güçlü değildir. Batı geleneğinde ahlâkın etiğe dönüşmesi süreci olarak da incelenebilecek bu düşünsel sıçrama, Tanrı'nın ahlâk ile olan ayrımını keskinleştirmiştir. Bir bakıma etik kavramının kendisi bile Tanrı'nın ahlâktan uzaklaştırılmasını ifade eder.

Sorun şu şekilde ortaya koyulmuştur: Tartışmada iki önerme üzerinde durulur: Bunlar; “*X doğrudur, çünkü Tanrı böyle buyurmuştur.*” Ve “*Tanrı x'i buyurur, çünkü x doğrudur.*” önermeleridir.

İlk önerme, doğrunun ve yanlışın bilgisinin kaynağının Tanrı olduğunu, insanın O'nun iradesine eksiksiz biçimde uyması halinde yanlışla düşmeyeceğini savunur. Tanrı ahlâk kurallarının yaratıcısıdır. Bir şeyin iyi ya da kötü olmasını belirleyen şey O'nun iradesidir. İslam kelamında Eşarî okulunun görüşü de böyledir

Bu yaklaşımın içerdiği problemleri dört başlıkta incelemek mümkündür. Birinci olarak, bu temellendirme Tanrı'yı tümüyle keyfi bir varlık olarak resmeder. Bunun özellikle ahlâkla ilgili sonuçları son derece sorunludur. Bir davranış kendi özünde taşıdığı nitelikten dolayı değil de Tanrı öyle buyurduğu için iyi ya da kötü ise, bunun

tersi de doğrudur. Yani O, iyi olarak bildiğimiz bir şeye kötü demiş olsaydı ahlâkî hüküm ve davranış yüzde yüz aksi doğrultuda değişirdi. Günah kavramı aynı kolaylıkla yer değiştirir, bizim erdem saydıklarımız bir anda kötülük haline gelebilirdi. Buradaki ihtimaliyet ve olasılık düşüncesi, ahlâkın nesnel temelini yıkmakta ve onu tümüyle öznel bir zemine kaydırmaktadır.

Diğer bir eleştiri insanı ahlâkî özne olmaktan tamamen uzaklaştırmakta ve adeta bir köleye, iradesini kullanmaktan menedilmiş bir emir erine dönüştürmektedir. Sürekli olarak kendisine söylenen buyrukları yerine getiren bir insan, ahlâkî idealler geliştirmesi beklenemez. O, ahlâkî davranışların ve ilkelerin gerisinde yatan nedenleri ve anlamları keşfedemez. Aslında bu haliyle insan ne kadar ilahî emirleri yerine getirirse de gerçek anlamda ahlakî bir özne olamaz ve ahlakî açıdan kendini geliştiremez. Kendi özgür iradesiyle ahlakî eylemler gerçekleştirmediği için övgüyü de yergiyi de hak etmeyen bir hizmetçidir.

Üçüncü eleştiri; Ahlâkî davranışı dine ve Tanrı'nın iradesine bağlayan yaklaşım, ahlâkî, sadece dine inananların ve onun kurallarına uygun bir yaşam sürenlerin inhisarına terk etmekte, bunun dışında kalanları örneğin ateistleri ise ahlâkî değerleri ikinci elden öğrenen ve bu durumlarıyla Araf'ta yaşayan insanlar olarak betimler. Oysa pratik hayat ve bazı tarihsel örnekle bunun böyle olmadığını dine inananların ahlâksızca davranışları büyük bir vicdan huzuruyla ve kolaylıkla yerine getirirken, ateistlerin de ahlâklı bir hayat üretebildiklerini göstermiştir.

Dördüncü eleştiri ise Tanrı'ya atfedilen ahlâkî kuralların belirsizliği sorunudur. İçimizden biri yaşadığımız ülkedeki yasaları ihlal ettiğimizde cezalandırılacağımızı biliriz. Yasa koyucu açık biçimde hangi tür davranışların suç sayıldığını ve bunlara ne gibi cezaların verileceğini ortaya koymuştur. Ancak Tanrı'nın iradesi olarak ortaya konulan kuralların ve hükümlerin zaman zaman farklılaştığı ve hatta birbirine aksi davranışların yüceltildiği görülmektedir. Bu sorunu tartışan Billington, Hıristiyan geleneğinde ve kutsal kitap yorumlarından verdiği şarap hakkındaki ifadeleri örnek verir. Bir yerde şarap içmek övülürken başka yerde ise kınanmaktadır. Bu noktada yapılan eleştirilerin üzerinde yoğunlaştığı nokta bu yorumların aslında yorum olduğunun unutulması ve Tanrı'nın kesin hükmü olarak anlaşılması ve uygulanmasıdır. Ortada aynı konuda farklı dinî ve teolojik yorumlar bulunmaktadır. Bu durumda hangisinin Tanrı'nın iradesini kesin olarak yansıttığını bilmek imkânsızlaşır ve bu bir belirsizlik doğurur. Son kararı söyleyecek olanın insanların bireysel vicdanı olduğunu söylemek de problemi çözememektedir. Çünkü dinî ve teolojik alandaki bu belirsizlik vicdanlara da yansımakta ve vicdan kendini bu karışıklıktan uzak tuta-

mamaktadır.¹

İkinci önerme olan “Tanrı x’i buyurur, çünkü o doğrudur.” düşüncesine yönelik felsefi eleştiri, ahlâkî kuralların nesnellliğini, akla uygunluğunu ve rasyonel oluşunu savunur. Tanrı iyi ve kötü ilkelerin yaratıcısı ya da belirleyicisi değildir. O, sadece insana doğru yolu ve güzel şeyleri gösteren bir “akıl hocası”dır. Bizler de akılıysak O’nun öğütlerine kulak veririz ve uyarılarına dikkat ederiz. Onun otoritesinden ve bilgisinden yararlanırız.

Dikkatle incelendiğinde bir ara yol oluşturmaya çalışan bu yaklaşımın da bazı içsel çelişkiler taşıdığını fark ederiz. *Tanrı x’i buyurur*, demek hükümler Tanrı’nın iradesinden bağımsızdır, anlamına gelir. Tanrı öyle buyursa da buyurmasa da o şey iyidir ya da kötüdür. İnsan aklıyla ve deneyimiyle bunu keşfedebilir. Bu durumda Tanrı, ahlâk açısından gereksiz hâle gelmektedir. Diğer yandan Tanrı’nın insana vicdanı aracılığıyla yol gösterdiği savunulacak olursa, ortaya kişinin kendi deneyimini Tanrı’nın iradesiyle eşitlemesi sorunu çıkar.

Ahlâkî çoğunlukla bir bilgi sorunu olarak ele alan yaklaşımlar, ahlâkın irade ile ilgili boyutunu göz ardı etme riskini taşımaktadır. Oysa ahlâkî doğruları bilmek kadar onları yerine getirmek için gereken iradeyi sergilemek de bir ahlâk sorunudur. Bunu sağlayan şey yani ahlâkî davranışları yerine getirme kararlılığını oluşturan en önemli güç, hiç kuşkusuz ki dindir. Din manevî yaptırımlarla ahlâkî davranış geliştirmeye büyük katkı sağlar. Bu durumda din ile ahlâk arasında kurulacak olan ilişki, bilginin elde edilmesi problemi olmaktan çıkmakta ve yaptırım kazandırma işlevi üzerinde odaklanmaktadır. Din, ahlâkî kuralların bilinmesinden çok onların yerine getirilmesine dair bir bilinç, istek ve irade oluşturması bakımından başkası tarafından yerine getirilmesi imkânsız bir görev olarak görülmektedir.

Eylemlerimizi sonuçlarına göre değerlendiren yaklaşımlar, eylemi onu gerçekleştiren faile sağladıkları açısından ele alırlar. Haz ilkesini temel alan hedonizm ya da yarar ilkesini ölçü sayan yararcılık, eylemlerimizin bizatihi değerlerinden değil, bize sağladıkları açısından örneğin mutluluk, barış, haz, itibar, iç huzuru vs. göz önünde bulundurularak tespit edilen başka özelliklerinden söz ederler. Eylemler mutluluk, yarar, haz getiriyorsa doğrudur, getirmiyorsa yanlıştır. Bu görüş az önce Tanrı’nın ve ahlâk ilişkisi konusunda yapılan hemen hemen her eleştiriye fazlasıyla hak eder. Çünkü belirsizlik, bir üst ilkeye dayanarak keyfîlik oluşturma, vicdan (burada haz, mutluluk ve yarar vs.) adı altında öznel ve tikel olanı mutlaklaştırma gibi problemlerin elinden burada da kurtulmuş olmayız.

1 Ray Billington, *Felsefeyi Yaşamak*, 263-266.

Bilgi mi? İrade mi?

İslam dünyasında sorunlar konuşulduğunda genellikle bir yanılğı içine düşü-
lür. Bu yanılğı geleneksel olarak yapılanmış ve kurumsallaşmış anlayışın yapısından
kaynaklanır. Zihniyet sorunlarımız vardır, hatta çoğunlukla sorunlarımız zihniyet
sorunlarıdır. Zihniyet sorunlarını karşılamak, bunları tanımlamak için zihinsel ve
düşünsel özgüvene sahip olmak zorunludur. Oysa Müslüman geleneğinde bu, he-
nüz erken denebilecek dönemde engellenmiştir. Buna paralel olarak düşünce açık,
anlaşılır ve akılcı bir gelişim çizgisi izlemek yerine kendi kendini haklı çıkarmaya
yönelen tevilci bir yapıya bürünmüştür.

Sorunlara düşünsel ve felsefi yöntemlerle yaklaşarak akılcı çözümler aramak ye-
rine de ahlâkçı ve dindarane bir tarz gelişmiş, yaşanan sorunlar dinden ve ahlâktan
uzaklaşma nedenine indirgenmiştir. Sorunlar arttıkça ve sıkıntıların her alınışında
daha çok dindarlık ve sadakat çağruları yükselmiştir. Elbette bu tarz bir yaklaşım
Müslüman geleneğinde sahici bir yüzleşmeyi sürekli olarak geciktirmiştir. Zihniyet
sorunlarının yaşandığı bir dünyada duyguları ve hamaseti tahrik eden yaklaşımlar-
la çözüm sağlanamaz. Aksine bu benlikteki yarılmayı daha da derinleştirir. Sıkıntı
çeken benlik, gözünü kapayıp kendi içine katlandıkça bunalımı daha da artar, ya-
bancılaşma yaygınlaşır.

Nasreddin Hoca'nın tutumuna benzer bir durum vardır burada. Hoca komşu-
larıyla birlikte sokak lambasının altında anahtarını arar. Boş yere hem kendine hem
de insanlara zahmet çektirir. Ancak kaybettiği yer orası değil, bodrumdur. Ancak
korktuğu için aydınlıkta komşularıyla birlikte aramayı tercih etmiştir. Evet, zihniyet
sorunlarını farklı bir alana taşıyarak çözmek de böyledir. Zihniyet sorunlarını kendi
bağlamında ele almak cesaret ister. Çünkü yüzleşme, mevcut kanaatleri sarsabilir,
umulmadık ve istenmedik sonuçlara yol açabilir. Kimliği rahatsız eden gelişmeler
yaşanabilir. Oysa daha aydınlatılmış ve kalabalık yerlerde oyalanmak keyiflidir, gü-
venlidir. Düşünmek, sorgulamak karanlık yerlere tek başına girmeyi göze almaktır.
Yalnız bırakılmayı göğüslemektir. Bu ise hem istenmeyen bir şeydir, hem de çok az
taliplisi çıkmıştır.

Ahlâksızlık yaygın olarak kötü ahlâk olarak anlaşılır. Bu açıdan ahlâksızlık ile
ahlâkçılık kavramlarının zıt pratikleri tanımladığı sanılabilir. Ancak bilgi teorisi açı-
sından bakıldığında bu ikisi arasında bir ilişki vardır. Şöyle ki; ahlâkî dinamizmi
yitirmek ve olgu-değer bağlantısını kaybetmek, ortaya çıkan uyuşmazlığı ahlâkçılık
olarak adlandırdığım ahlâkî dogmatizm ile telafi etmeye çalışmayı doğurur. Ahlâkî
yaşantı yoğun ve canlı ahlâkî özden kaynaklanmayınca insanların eylemlerine baş-
ka sıradan faktörler yön vermeye başlar. Bu durumda ahlâkî bir tutarlılıktan söz
edilemez, eylemler ve ahlâkî yaşantı tesadüflerde bağlı olarak ortaya çıkar. Sonuçta

ahlâksızlık ile ahlâkçılık özde bir ve aynı durumun iki farklı görüntüsü olur. Şu halde ahlâkçılık bir ahlâksızlık versiyonudur.

Olgu-değer ilişkisinin yitirilmesi iki boyutludur. İlk olarak olgunun yani realitenin tanınamayışıdır. Diğeri ise değerlerin dinamik doğasının fark edilememesi ve dogmatik bir kavrayışla onları yaşatmaya çalışmaktır. Realitenin yapısına ve özelliklerine aldırmmak değerlerin uygulanması sorununu bir krize dönüştürür. Benlik değer ile olgu arasında bölünür. Çözülmesi çok zor bir kıskaç içine girer. Değerlere uyduğunda realiteden kopacaktır, realiteyle özdeşlik kursa değerlerine ihanet etme suçunu duyacaktır. Bir yandan kimliğinin bir parçası olarak gördüğü değerlerden uzaklaşmanın diğeri yandan da içinde yaşadığı dünyadan kopmamanın kaygısını yaşamaktadır. Esasen ahlâk adını verdiğimiz canlı olgu, realitenin değerlendirmeyi ve bu doğrultuda eylemlerde bulunmayı içerir. Değerler realiteyi anlamaya yardımcı olamıyorsa ve sorun yanlış olarak realiteye yükleniyorsa, çözüm yanlış yerde aranacaktır.

Gerçeklik-Düşünce İlişkisi ve İktidar

Düşüncenin toplumsal ve tarihsel gerçeklikle yüzleşmesi kaçınılmazdır. Bu yüzleşmede gerçekliğin düşünceye yansımaları doğaldır. Düşünce belirli bir toplumsal yapıya temas etmek ve onun sorunlarını çözmek durumundadır. O nedenle yöneldiği gerçekliğin izlerini taşır. Sorun, düşüncenin tümüyle gerçekliğe boyun eğmesidir.

Düşünce her zaman yaşanan gerçekliği aşan bir ilkenin temsilcisi gibi çalışmalıdır. Bir toplumsal gerçekliğe temas ettiğinde dayandığı ilke ile bağıntısını kesmeden hükümler ve değerlendirmeler üretir. Ve gerçek anlamda düşünmek de, ilke ile gerçeklik arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğunu, bu mekanizmanın nasıl çalıştığını fark etmektir. Bir tikel durum için çözümler üretirken bile bu durumu aşan bir referansın yüklediği sorumluluğu omuzlarında hissetmektir. Bu ilişki kaybolduğunda düşünme eylemi anlamını yitirir. İlkeye ya da hakikate değil tikel bir tecrübeye hizmet eder. Esasen dogma denen şey de düşüncenin ilkesel köklerden koparak tarihin bir kesitinde donması sonucu ortaya çıkar.

Düşünürün gerçeklikle kuracağı temas salt onaylama olamaz. Düşüncenin tikeye yönelmesinin tek mümkün formu onu haklılaştırmak değildir. Aksine beklenen tutum, mevcut durumun eleştirel değerlendirmesini yapmaktır.

İlk halifeler döneminde iktidar-halk arasındaki ilişkisi bir emanet ilişkisi olarak görülmekteydi. Gerek yönetim makamına geçenlerin tutumları gerekse halkın onlara bakışları bu doğrular. Ancak zamanla siyasetin yapısal olarak dönüşmesine paralel olarak iktidar algısı da kökten değişti. İktidara atanma yoluyla geçen, bunun için bir çaba harcamayan, iktidar makamını kendileri için doğal bir hak olarak

gören yöneticiler, siyasetin doğasını farklılaşması için çalıştılar. Bu süreç sonunda yönetme yetkisi bir kutsal hak olarak görüldü. Buna karşılık yönetime itaat da aksi düşünülemez tarzda bir kutsal görev olarak tanımlandı. Siyaset, yönetenlerin toplumun emanetini omuzlarında taşıdıkları, bunun sorumluluğunun farkında oldukları ve halka hesap verdikleri bir ilişki biçimi olmaktan çıktı. Aksine kutsal ile kutsal olmayan arasındaki varlıksal bir hiyerarşi olarak temellendirildi. Yöneticiler, siyaseti bir mülk ve halkı da köle olarak görmeye başladılar.

Bu anlayışın oluşmasında fıkıhçıların ve hadisçilerin büyük sorumluluğu vardır. İktidar sahipleri keyfi ve başına buyruk tutumlar sergilerken ve hatta açıkça şeriatın sınırlarını ihlal ederken onların davranışlarını onaylayan ilim adamları çıkmıştır. İslam dininin esasları ve İslam'ın ilk dönemlerindeki uygulamalar ile bağdaşmayan bu gelişmeleri onaylamayan âlimler ise eserlerinin çeşitli yerlerinde bu konudaki görüşlerini dile getirmişlerdir. Örneğin ünlü Hanefî fakihî Serahsî, yöneticilere boyun eğmeyi hukukî bir gereklilik olarak görür ve bu durumu bir kölelik olarak ni-teleyenlerin görüşlerini reddeder. Ona göre hükümdarın hükmüne ve yönetimine boyun eğenler, devlet otoritesine itaat etmektedirler. Bu nedenle hükümdarın kölesi sayılmazlar.¹

Önde gelen Hanefî fıkıhçılarından Serahsî'nin halkın sultanların kölesi olmadığı görüşünü savunma gereği duymuş olması dikkat çekicidir. Serahsî ya da başkaları neden bu görüşü savunmak gereği duydular? Bu görüşün aksini ileri süren ve halkı hükümdarın kölesi gibi görenler mi vardı? Bu konuyu araştırmak için sadece iktidarın izin verdiği mezhep kaynakların incelenmesi yeterli değildir. Bunlar elbette hâkim siyasal kültürü tanımamızda yardımcı referanslardır. Ancak siyasal kültür siyasal teknikten farklı olarak toplumsal ve kültürel bir fenomendir. Onu tanımak için kültürün dehlizlerinde ve sapa yollarında dolaşmak gerekir. Sadece resmî kültür kaynaklarını değil hatta bunlardan daha fazla olarak gündelik dili, şarkıları, deyimleri, marjinaler unsurları incelemek gerekir. Bu yöntemin İslam kültüründeki uygulamalı karşılığı, yasaklanmış düşünürleri, engellenmiş akımları ve hareketleri, sapıkları ele almaktır. Çünkü egemen kültürün biçimlendirdiği bireylerin dile getiremediği gerçekleri mühlid ve zındıklar (ya da bize böyle gösterilenler) daha açık ve doğrudan anlatırlar.

İslam dünyasında iktidarların kendilerini hukukun üzerinde görmeleri sorunu bir ölçüde kendilerini nasıl algıladıklarıyla ilgili ontolojik bir problemdir. İktidar ile halk arasında kurulan eşitsiz ilişki, emretme ve boyun eğme esasına dayanır. Otoritenin bulunduğu her yerde bu ilişki şu ya da bu düzeyde kurulur. İşlerin yürütülmesi

1 Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr*, I, 2060.

ve sorunların çözülmesi için otoriteye hükmetme ve uygulama hakkının tanınması aklın ve tecrübenin de gereği olan anlaşılabilir bir durumdur. Ancak sorun bu ilişkinin yozlaştırılarak akıl dışı bir çerçeveye kaydırılmasında yatar. İnsanların işlerini adalet ve dürüstlük ilkelerine göre yürütmek üzere seçilen ve bu görevini yerine getirmek için gerektiğinde zor kullanma yetkisi verilen iktidar, bu yetkiyi kendini aşkınlaştırmak için kullandığında sorun ortaya çıkar.

Müslüman dünyasında iktidarlar, istişare ve rıza olarak değil önce güç kullanarak bu eşitsizliği sağlamıştır. Monarşik düzen kurulduktan sonra, iktidar halktan kendini soyutlamıştır. Hukukun gelişimi de bundan etkilenmiş, iktidar kendini hukukun yapıcısı, sahibi gibi görmüştür. Kendini ontolojik olarak hukukun da (hatta bazı uygulamalara bakıldığında dinin/şeriatın ve ahlâkın da) üzerinde bir yere yerleştiren iktidar, kendini sınırlandıracak bir başka otoriteye ihtiyaç duymaz. İlke ve değerlerden bağımsız bir iktidar algısı, her türlü keyfiliğin de kaynağını oluşturur. Bu durumda hukukun da ahlâkın da hatta teolojinin de güven veren ve değer üreten temel referanslar olarak gelişmesi mümkün olamaz. Zira öncelikle bu alanların kendileri güvende değildir.

Sonuçta ortaya İslam ile kan dökmek arasında hiçbir çelişki görmeyen sultanlar, emirler, hükümdarlar çıkmıştır.¹ Bu sultanların zihniyet yapısını anlamak için çok uzaklara gitmeye gerek yoktur. Bu yöneticiler İslam öncesi siyaset algısını kendi toplumsal ve tarihsel bilinçaltılarında taşıyarak gelmiş olabilirler.

Hakikat ve Anlam

Hakikat kavramı ile ilgili üç görüşten (tözcü, uzlaşımşalcı, göreceli) son ikisinin öne çıktığı görülmektedir. Esasında hakikatin uzlaşımşal olduğunu savunun görüş de el altından rölativizme yatırım yapmaktadır. Çünkü eğer hakikat uzlaşım sonucu ortaya çıkan bir şey ise şu soruların cevaplanması gerekir. Kimler uzlaştı? Uzlaşma nasıl sağlandı? Uzlaşma benim için de aynı şeyi ifade eder midir? Uzlaşma evrensel geçerlilik taşır mı?

Aslında bu hepsinin de cevabı aşağı yukarı belli olan ve topu rölativizme atan bu sorular, tözcülükten kaçışın ve ona karşı duyulan kuşkunun izlerini taşır.

Günümüzde hakikat ve anlam sorunu Batılı entelektüel çevrelerde edebiyat metinleriyle ilgili bir dil problemi olarak ele alınmaktadır. Eskiden dilin hakikati taşıyan ve ifade eden basit bir araç olduğu düşünülürken modern felsefede dil,

1 İslam'ın ilk dönemlerin Emevî ve Abbasi yöneticilerinden bu tür örneklere rastlanır. Sonraki dönemlere ait örnekler de azımsanmayacak kadar çoktur. Bir örnek inceleme açısından bkz. Justin Marozzi, *Timurlenk-İslam'ın Kılıcı*, 116 vd.

hakikatin üretildiği, dönüştürüldüğü temel bir inşâ aracı olarak görüldü. İnsanın gerçeklik üzerinde egemenlik kurma çabası olarak dil, hakikatin de önüne geçti. Yapısökümcüler, yapısalcılar dilin insan zihni ve dünyası için nasıl temel kurucu-bozucu bir güce sahip olduğunu göstermeye çalıştılar. Foucault ise dil ve hakikat ilişkisine dair tartışmalara yeni bir boyut kattı ve söylem (*discours*) kuramını ortaya attı. Artık ortada insan bile yoktu. Öznenin ölümünü ilan eden Foucault söylemin ve onun ürettiği *episteme*'nin her şey olduğunu göstermeye çalıştı.¹ Kendimizi, dünyayı, değerleri algıladığımız (daha doğrusu kurduğumuz) dil aynı zamanda yaptığı şeyi bozabilir de. Ona göre dünya söylemsel olarak kurulmuştur ve söylemsek saldırlara daima açıktır.

Başta Foucault olmak üzere Batı düşüncesinin son dönemlerinde etkili olan düşünürler, Hegel ve Heidegger gibi varlık sorununu daima önde tutan filozoflardan kaçma çabası içinde oldular. Heidegger'in eserlerinde 'geri dönme', 'kökenlere dönme' metaforu oldukça belirgindir. O sürekli olarak tekrara eve dönmekten, asli olana, daha sahici ve daha dolaylımsız olana dönmekten söz eder.² Oysa Batı düşüncesi bu yönde ilerlemek yerine tam da Heidegger'in sözünü ettiği sahte ve aldatıcı soru/n/larla uğraşmaya başladı. Metinlerin arkasındaki anlamı ve yaşanan dönemin anlamını kuran hakikati keşfetmeye çalışmak yerine, onun varlığından haz almayı, keyif elde etmeyi ve tadını çıkarmayı tercih eden bir bakış açısı revaç buldu.

Aynı durum bir bütün olarak hayat için de geçerlidir. Hayat anlamsızdır. Var olduğu düşünülen anlamlar da aldatıcıdır. Yavan ve içi bomboş olan bu hayatı kurmak, şekillendirmek insanın işidir.

Felsefi bir düşünüş olarak nihilizm düşünceye zenginlik ve yol açtığı tartışmalar sayesinde bir entelektüel devinim kazandırabilir. Ancak bir yaşam tarzı olarak yukarıdan aşağıya doğru yapılanan nihilizm sosyal hayatı ve kamu hayatını riske sokmaya başlar. Aralarında anlamlı ve sürekli bağlar kuramayan bireylerden oluşan bir toplumda sadece ahlâk değil hukuk, siyaset, kültür de dağılma tehlikesi ile karşı karşıyadır. Felsefi düşünce tekrar bu soruna el atarak bir dengeleme ve düzenleme süreci başlatmak durumundadır.

Bu bağlamda, Batı düşüncesinde gittikçe artan, yoğunlaşan ve toplumsallaşan nihilist damarı ve anlamsızlık dalgasını dengelemek amacıyla bazı dikkat çekici girişimler göze çarpmaktadır. Hıristiyan imanının gittikçe geri çekilmesi karşısında düşüncede oluşan teolojik boşluk Yahudi-Hıristiyan gelenek içindeki diğer önemli bir unsur olan Yahudi teolojisinin yeniden ele alınmasıyla giderilmeye çalışıldığı

1 McGill, *Aşırılığın Peygamberleri*, 351 vd.

2 McGill, *age*, 188

görülmektedir. Levinas ve Buber bu çalışmalarda dikkat çeken düşünürlerdir.

Batı düşüncesinde oluşan gedik Heidegger tarafından çok köklü bir biçimde yerinde tespit edilmişti. Bu gedik varlık sorununun Batı felsefesinde unutulmaya başlanmasıydı. İşte tam da bu noktada, adı geçen teolog-filozoflar, yokluk sancısı çeken felsefeye varlık aşısı yapmaya giriştiler. Varlık, zaman, insan özgürlüğü, sorumluluk, Tanrı-insan ilişkisi gibi temel ve büyük problemlere bir geri dönüş izlenmektedir. Yapılan tartışmalar ve önerilen çözümlere bakıldığında referansın temelde Yahudi teolojisinin köklü bir gözden geçirilmesi ve yorumlanması olduğu fark edilebilir. Zira Hıristiyan teolojisi Tanrı algısı, İsa'nın ontolojik konumu, vahiy tanımı gibi içeriklerinden dolayı varlık konusuna dinamik bir şekilde müdahil olmayı zorlaştırmaktadır.

Yine de asıl soru hâlâ gündemdedir: Mühür bir kez kırılmıştır ve “Dünyanın büyüğü bozulmuştur”... Acaba zamanı geriye döndürmek mümkün müdür? Batı dünyası tekrar varlık kaygısını hissedebilecek bir duyarlılığı kazanabilecek mi? Tüm insanları kapsayan bir farkındalıkla sonuçlanacak varoluşsal bir toparlama gerçekleştirebilecek mi? Bunların cevabını vermek zor.

Batı'nın kendi dışındaki dünya ile ve öteki kültürlerle ilişki kurmadaki başarısızlığının kökenleri Antik Yunan'a kadar geri gider. Platon'un cumhuriyet tanımı ve site için öngördüğü yönetim biçimi daha baştan dışlayıcıydı. Kadınları, köleleri ve barbarları yok sayan bir dünya algısının Batı'nın düşünce sistemini ve algılama tarzını derinden etkilediği tarihsel olarak yeterli kanıtı sahiptir. Dindar iken de Aydınlanmış iken de Batı, öteki ile ilişkisinde sorunludur. Erdem, iyilik, yarar, estetik değerleri kendisi için şeyler olarak gören bir düşünüş biçiminin, tüm insanlar için geçerli değerler üretmesi beklenmemelidir.

Nihilizm-Dogmatizm Çatışması ve İslamofobi

Bazı düşünürler Batı ile diğerleri arasındaki gerilimi nihilizm ile dogmatizm arasındaki çatışma olarak değerlendirirler. Özellikle Batı ile İslam dünyası arasında yaşanan durumu bu açıdan ele almak neredeyse moda oldu. Paralel bir gelişme de İslamofobi'dir. Bizim de müdahil olduğumuz/olmak zorunda kaldığımız politik ve felsefi tartışmaların gerisinde yaşanan bu sürecin, Batı'nın kendi kimliğini yeniden inşa etme stratejisinin bir parçası olduğunu da fark etmek zorundayız. Bizim nasıl olduğumuzdan ya da ne gibi görüldüğümüzden bağımsız biçimde işleyen bir süreç vardır.

Kültür endüstrisi bugün sürekli olarak sembolik alanları taciz ediyor. Hayata anlam katmak için medyanın görsel gücünü de kullanarak kültür, cinsellik ve spor hayatın tam ortasına taşıyor. Bugün pek çok erkek için şu saçma sapan dünyada

hayat biraz olsun anlam ve tat katan bir şey varsa o da spordur. Hadi daha özel söylersek futboldur. İnsanların hayatlarını uğruna feda etmeye hazır oldukları dinî inanç, etnik aidiyet ve kişisel onur gibi değerlerin yerini bugün futbol almıştır. İnsanlar yitirdikleri derin aidiyet duygusu, bedensel gerçekleştirme, rekabet, duygudaşlık, kahramanlık, sembolik ritüeller ve estetik gösteri gibi şeyleri bu alanda bulmaktadır.

Özünde hayata anlam ve hedef kazandıran en başat sembolik alanlardan biri olan din de görselleştirilmekte, 'seyredilen ve izlenen' bir şeye dönüşmektedir. Metalaşma tehlikesi ile karşı karşıya kalan din, kendi özgün anlamını vermek yerine, zaten popüler kültür endüstrisi tarafından hazırlanan anlam paketlerini mistik bir üslupla kitlelere sunmaya zorlanmaktadır.

Batı'nın *öteki* üretme alışkanlığına dikkat çeken düşünürler, son icadın bir hayalet olduğunu ve bunun muazzam, canlı, ürpertici, yakın, akıllı vs. bir canavar imajının sürekli canlı tutulduğunu belirtiyorlar. Bu açıdan bakıldığında İslamofobi problemi bir *hauntology*¹ (hayalet bilimi)dir.

Modern Batı insanını kutsal karşısındaki aymaz, küstah ve hedonist tutumunu temel bir sorun görenler için İslamofobi, Tanrı'nın kendini hissettirmesi, dahası intikamı olarak değerlendirilmektedir. Başka bir açıdan da ortada kutsalı ve dinleri doğrudan ilgilendiren bir durum yoktur. Sorun temelde bir güç, çıkar ve kimlik sorunudur. Bir zamanlar Batı'dan Doğu'ya doğru akan güç tersine dönmüş ve Batı'ya doğru akmaya başlamıştır. Ortaya çıkan siyasal, ekonomik ve kültürel eşitsizliklerin yol açtığı çatışmaların ve doğurduğu sıkıntıların bir sonucu ve özgül bir ifade tarzı olarak İslamofobi, içinde yaşadığımız dünyanın doğal bir parçasıdır.

Buruma ve Margalit 2004 yılında yayınladıkları *Occidentalism* (Garbiyatçılık) başlığını taşıyan kitapta düşmanlarının gözünde Batı imgesini ele almışlardır.² Kitapta ilgi çeken yaklaşım Batı düşmanlığı kavramının öncelikle Batı dünyasının içindeki temellerini ortaya koymaya çalışmasıdır. Yahudi düşmanlığı ya da teknoloji ve kapitalizm karşıtlığı şeklinde kendini dışa vuran anlayışların çözümlenmesi, sorunun öncelikle Batı içinde ve Batı dünyasının içsel dinamiklerinde aranması gerektiğine işaret ediyor.

Modern Batı şehrinin şeytani özellikleri üzerine yorumlar yapılmıştır. Özellikle Aydınlanma karşıtı olduğu bilinen Foucault, Nietzsche gibi filozofları bir kenarda

1 Bu benzetmeyi kullanan Sayyid'tir. O, İslam'ın uyanışını, yeni milenyum başlarında Batı Uygarlığını yoklayan bir hayalete benzetir ve hayaletler ile Müslümanları kolayca birleştiren bir *hauntology*'den söz eder. S. Sayyid, *Fundamentalizm Korkusu-Avrupa Merkezçilik ve İslamcılığın Doğuşu*, 15

2 Ian Buruma, Avishai Margalit, *Garbiyatçılık-Düşmanlarının Gözünde Batı*, İstanbul 2008

tutacak olursak Hitler, Mussolini, Mao hatta Stalin gibi kitleleri yönlendiren politik liderlerin Batı toplumuna düşmanlıklarından beslenen bir damar vardır. Sözelimi Hitler'in gözünde Berlin tam bir günah şehridir. Yahudiler tarafından kirletilmiştir. Alman ırkını bozmak üzere her türlü yozlaşmaya gömülmüş bir günah şehridir. Onun *günah*tan arındırılması gerekiyordu. Berlin'i ele geçirirken Yahudilere karşı tasfiye hareketini gerçekleştirirken ya da Paris'i bombalarken aslında Hitler'in aynı motivasyonla hareket ettiğine tanık olmak mümkündür. Batı karşıtlığı aslında Batı'nın kendi içerisinde bizzat kendi temellerinden yükselen düşman bir damarın ifadesi olarak zaman zaman depreşmektedir.

Batı'nın bilinçaltında günahkârlığına, zalimliğine ve henüz hesabı görülmemiş/ yüzleşilmemiş katliamlara dair hissettiği derin suçluluk duygusunun İslamofobi'nin irrasyonel kaynaklarından biridir. Batı suçlarının maddileşmiş ifadesi olarak bir düşman-hayalet yaratmıştır ve bu amansız düşmanla savaşarak arınacağını ummaktadır.

Ortaçağ'da teolojik bir görünüme ve söyleme sahip olan İslam karşıtlığı modernizm ile birlikte revize edilmiş görülüyor. Kısa ve basit bir semantik revizyonla Hıristiyanlık ve modernizm sözcükleri değiş tokuş edilmiştir. Batı'nın düşünce ve algılama sistematığına dikkat edildiğinde maniheist ve düalist yaklaşımlara fazlasıyla rastlanır. İslamofobi ise Batı'nın kendi dışındaki dünyayı, özellikle bir türlü tam asimile edemediği İslam dünyasını algılarken başvurduğu kendince *ekonomik* değerlendirme biçimlerinden biridir. Olanca çeşitliliği ve zenginliği içinde büyük Müslüman coğrafyasını tanımaya ve anlamaya çalışmak yerine, yargılamaya ve indirgemeye dayalı bir basitleştirmeye başvurulmaktadır. *"Bunların ılımlısı da fanatiği de bir ve aynıdır. Ortada anlayacak bir şey yoktur. İslam her haliyle modern Batı için düşmandır."* söylemi Batı toplumlarında yaygınlaştırılmaktadır. Kimi gözlemcilere ve yorumculara göre Avrupa'da oluşmaya başlayan yeni hümanizm, meşruiyetini büyük oranda İslamofobiden almaktadır.¹

İslamofobi söylemi, bu çerçevede Batı'nın kendisi gibi olmayı yeniden tanımlayıp ötekileştirdiği propagandadır. Batı-merkezcilik paradigması Batı dışındaki dünyayı barbar, az gelişmiş, otoriter olarak görmüş ve göstermiştir. Buna karşılık asıl konuşulması gereken konuların başında gelen Batı sömürgeciliğinin dünyanın geri kalanı üzerinde yarattığı sorunların üzeri örtülmektedir. Batı sosyabilim çalışmaları, bu arada tüm kötülük, şiddet, fanatizm, gerilik gibi unsurları ötekinin onto-lojisine bağlamaktadır.

11 Eylül saldırılarının yarattığı dehşet İslamofobiye toplumsal derinlik ve yay-

1 Vincent Geisser, *İslamofobi*, 26

günlük kazandırmış ise de aslında Batı'da bu konuyla ilgili önceki yıllara ait kanıtlar bulmak hiç de zor değildir. Bu konuda atlanamayacak önemdeki tarihi belgelerden biri Runnymede Raporudur. 1997'de İngiltere'de Gordon Conway başkanlığında çeşitli dinlerden üyelerin oluşturduğu ve Runnymede Trust kuruluşu tarafından desteklenen grup bir rapor hazırladı. Rapor "*İslamofobia: A Challenge For All Us*" (İslamofobi: Hepimize Karşı bir Meydan Okuma) başlığını taşıyordu. Rapora göre; İslam monolitik yapıda bir dindir ve değişime kapalıdır. İslam, diğer kültürlerle ortak değerleri olmayan tam bir 'öteki'dir. İslam Batılı değerlerle uyuşmayan, irrasyonel, cinsiyet ayrımcısı bir dindir. İslam şiddet ve terörizm içeren çatışmacı bir dindir. İslam dinî inançları siyasal ve askerî amaçlar için kullanan manipülatif bir dindir. Müslümanların Batı eleştirisi, geçerliliği olmayan bir mantık yapısına sahiptir. İslam'da ana akım Sünniliktir. Diğer yorumlar sapkın ilan edilir. Tüm bu nedenlerden dolayı Batı'daki İslamofobi, doğal ve normal bir durumdur.¹

Fuller, Avrupa'nın Müslümanlar hakkında duydukları kaygıların abartılı olduğunu ve biraz da kasıtlı olarak gündemde tutulduğu görüşündedir. Müslümanları anlamaya çalışan biri görecektir ki, kültürlerinin dayanıklılık gücü, taşıdıkları tarih bilinci ve toplumsal gururları nedeniyle Müslümanlar hazmedilmesi en zor kesimlerin başında gelmektedir.² Ancak bu tespit asimilasyon odaklı bir okumanın ürünüdür ve daha baştan tehlikelidir. Fransa'da Müslüman kız öğrencilerin okullara başörtüsü ile gitme talepleri konusunda başlayan tartışma, kısa zamanda bir hak ve özgürlük talebi olmaktan çıkarılarak Fransa'nın ve Cumhuriyet değerlerinin korunması ya da bunlardan vazgeçilmesi şeklinde keskin, kışkırtıcı ve yasağcı tutuma mahkûm edilmiştir.³ Aralarında solcuların da bulunduğu entelektüel kesim başörtüsünü, kadının sergilediği 'gönüllü kulluk' olarak nitelemekte kızların, başörtüsünü aile baskısıyla değil kendi istekleriyle takmalarını daha fanatik ve tehlikeli bulmaktadırlar. Fransa kendine özgü *Huntingtonizmi*ni üretmede başarılıdır ve diğer Avrupa ülkelerine örnek olmaktadır.

İslamofobinin beslendiği ve yeniden üretildiği verimli ortam medyadır. Batı medyasının bir kısmı korku üretme ve derinleştirme konusunda olanca gücüyle ça-

1 www.runnymedetrust.org sitesine bakılabilir.

2 Graham E. Fuller, *İslamsız Dünya*, s. 210

3 Konuyla ilgili yüzlerce örnekten biri *Le Nouvel Observateur* editörü Jean Daniel'in yazdığı şu cümlelerdir: "*Bu başörtüsü meselesi sunî mi? Sakın yanılmayın! Semboller açısından önemli. Dünyes çıkartmayan Fransız Müslümanlar, bugün bunun Cumhuriyetin imtihanı olduğunu söylüyorlar. Cumhuriyet direnecek veya pes edecek ve yerini başka bir şeye bırakmak zorunda kalacak. Kısacası mutlak surette, başörtüsünün okullarda ve kamu görevlerinde yasaklanmasından yanayım.*" 15-21 Mayıs 2003. Vincent Geisser, *İslamofobi*, s. 37

lıyor. Medya gerçekleri göstermek ya da zan atında tutulan insanların kedilerini ifade etmelerine dürüstçe imkân tanımak yerine bir *homo İslamicus mediaticus* oluşturmayı tercih etmektedir. İslam uzmanı kesilen otoriteler TV ekranlarına çıkarak insanların bilmedikleri ve farkında olmadıkları korkunç gerçekleri ve büyük tehlikeyi anlatmaktadır.

Fuller, İslamsız bir dünyada bile çatışma için yeterince fazla nedenin bulunduğuna dikkat çeker.¹ Şu halde İslamofobi üzerinden Batı'nın kendini yeniden üretme, tanımlama ve dünyayı kendi çıkarları doğrultusunda operasyonel kılma girişimleri, dürüst her entelektüel tarafından sorgulanması gereken bir sorundur. Bu yaklaşımın bilim çevrelerinde de karşılığı vardır ve *bilimsel oryantalizm* örneği olan bu çalışmalar eleştirel bakışla değerlendirilmelidir. Kendini bir tür yeni hümanizma olarak sunan ve aslında Huntingoncu tezlere alttan alta destek sunan medyatik söylem, akademik çalışmalara dayandığı izlenimi vermekte ve İslamofobik duygulara malzeme sağlamaktadır.

Batı ile İslam'ın bu son karşılaşmasını inanç kıtlığı ile aşırı inancın savaşı olarak gören düşünürler, felsefi olarak silahsızlandırılmış Batı'nın yoğun bir metafizik saldırı karşısında bulunduğunu ileri sürüyorlar. Burada asıl sorun inanç yokluğu değildir. Aksine piyasada çok sayıda inanç vardır. Ancak artık iman yoktur.² İslamofobi'yi besleyen asıl etken de işte Batı'da yaygın olan bu iman yokluğudur. Batı kendinde yitik olan şeyi abartarak ötekine atfetmekte ve bu projeksiyon sayesinde kendi nihilizmini telafi etmeye çalışmaktadır.

İlahiyatçının Entelektüel Sorunları

İslam, postmodernizm, oryantalizm ve küreselleşme ilişkilerini inceleyen metinlerde '*mekânın geri çekilmesi*'nden söz edilir.³ Mekanın geri çekilmesi, sonuçları algısal düzeyde görülen ve kültürel mekanlara bağlı olarak üretilen değer yarguların görecelileşmesiyle ivme kazanan bir sorundur. Kentleşme ya da megapolleşmeyle sınırlı kalan mimarî, fiziksel ve görünümle ilgili bir sorun değil, aksine köklü bir algısal sorundur. Nesnelere, dünya ve tüm bir evren, birey merkezli bir okumayla algılanmaktadır. Ancak bu birey Aydınlanmanın tanımlandığı bireyden farklı olarak, özenle imal edilmiş, belirlenmiş, manipüle edilmiş birey modelidir.

Eski Yunan mitsel kahramanı Prometheus'tan ilham alan ve Tanrı'ya karşı çıktığı oranda özgürleşen bir birey imgesi... Burada yeni ve radikal olan şey, bireyin öne çıkışının ardında özneyi kuran gizli kültürel ve ideolojik gücün kendini maskeleye-

1 Fuller, *İslamsız Dünya*, s. 156 vd.

2 Terry Eagleton, *Hayatın Anlamı*, 29

3 Ahmet Çiğdem, "Globalizasyonun Nomos'u", 141

sidir. İdeolojiler ve mega-söylemler sonrası bir dönemin geldiği egemen söylemin bir stratejisidir. Diğer yandan zaman ve mekâna bağlı temellendirilmiş söylemleri, felsefeleri, ontolojileri ve etik yapıları krize sokan süreç yaşanmaktadır.

Belirli tarihsel ve kültürel duruma göre anlambilimsel olarak kodlanmış teolojik/dinsel söylemlerin, onları ayakta tutan geleneksel kurumların, güçlerin ve ilişkilerin dağılmasıyla birlikte kendilerini kültürel bir hava boşluğunda bulacakları açıktır. Bu yapıları ideolojik ve pratik anlamda üstlenen bireylerin, grupların ve cemaatlerin zaman zaman benliklerini yeni terimlerle temellendirme adına anakronizme düşmeleri de bundandır. Geriye, inanç ve felsefi ilkeler kadar bireylere ve gruplara görece bir güvenlik sunan ortodoksi sorunu kalmaktadır.

Ortodoksilerin bireyleri epistemik anlamda kapattıkları doğrudur. Ancak tüm büyük dinler birer ortodoksi oluşturmuştur. Ortodoksiler, hakikati tanımlayıp bir formül içine hapsedmişlerse de bunun tarihsel, pratik ve pragmatik açılarından bir güven ihtiyacını karşılama amacına hizmet ettikleri bir gerçektir. Dolayısıyla bir ortodoksi kabuğu ve sığınağı oluşturamamış olan yapıların, kültürel nesnellik paradigmalarının zayıf oluşu nedeniyle, güncel meydan okumaların yol açtığı epistemik kriz dalgalarını daha derinden ve kapsamlı biçimde yaşamaları kaçınılmazdır.

Kültürel sınırlar da insanlara bir ölçüde, güvenlik ve evinde olma duygusu sunmaktadır. Çevresi çitlerle ya da duvarla çevrili olan bir arazide kendimizi emin ve rahat hissederiz. Duvar ya da çit, bizim sınırimızdır. Ancak aynı zamanda başkalarının da sınırını ifade eder. Bir kırılma olması bakımından 11 Eylül Batı için güvenlik duvarının parçalanışını anlatmaktadır/anlatmıştır. ABD, 11 Eylül'ün simgesel anlamından kalkarak, tüm bir 'uygar dünya' için güvenliğin tehdit altında olduğu tezini üretmiş ve uyguladığı politikalarla, küresel ve bölgesel güvenlik duvarlarını geçersizleştirmeye yönelmiştir. 11 Eylül ona ebedî bir gerekçe sunmuş olmaktadır. Bundan böyle, dünyada sorun çıkaranlara yönelik operasyonları işgal ya da saldırı değil, önleyici savaş ya da güvenlik operasyonu olarak anılacaktır.

Eylem Olarak İlahiyat

Teoloji/Kelam yapmak, ilahiyatçının kullandığı araçlar bakımından kültürel bir eylemdir. Kelam yapmak doğası gereği, Kelamî argümanların gizlice ya da açıktan göndermede buldukları, belirli bir toplumsallaşma modeline göre şekillenir. Geleneksel Kelamî söyleme bağlı kalarak teoloji yapmak da buna bağlı olarak, geçmişin kollektivist, cemaatçi toplumsallaşma biçimini savunmakla eşdeğerdir. Cemaat evrenine ait olan güç, istikrar ve güven gibi kavramlar bugün oldukça farklı bir anlam kazanmıştır. Örneğin istikrar kavramı, değişim ve ilerleme kavramlarının kazandığı imaj karşısında sönükleşmeye ve belirsizleşmeye başlamıştır. Bu noktada ilahiyatçı-

nın akıl sağlığını bozan bir durum söz konusudur. Mekân ve zaman algısının aşındırıcı bir süreç vardır. İlişkilerde/iletişimde yaşanan olağanüstü hız, nihilizmi beslemektedir. Kitleler, anlam ve anlamlandırma çabalarına bağışıklık kazanmaktadır.¹

Kendini haber veren ve dayatan bu yeni nihilizm/cahiliyye dalgasının, 19. ve 20. yüzyılın felsefi, ideolojik ve estetik nihilizmleriyle benzerliği yoktur. Aydınlanmayla birlikte ortaya çıkan nihilizm akımı, çoğunlukla din karşıtı ve materyalist düşüncelerle aynı cephede görülebiliyordu. Oysa bu yeni nihilizm, kapsam alanı oldukça geniş ve etkisi de daha saydam ve rafinedir. İdealizm kadar materyalizm de bir hipergerçekliğin egemenliği altına girmiştir. Her şeyin simülasyon ve gösteri teknikleri tarafından saydamlaştırıldığı saydam ve hipergerçek bir dünyada '*kendi kullarını tanıyabilen kuramsal ve eleştirel bir Tanrı'nın varlığından söz edilemeyeceği*' yorumları yapılmaktadır.

Mesafe kavramının giderek önemini yitirmesi, kapalı grupların da etkilenmelerine ve bir dönüşümle karşı karşıya kalmalarına yol açmaktadır. Buna bağlı olarak kapalı devre geliştirilen yaşama biçimlerinin, kültürel anlayışların ve dinsel/teolojik söylemlerin de kapsamlı bir meydan okumayla baş etmek zorunda kaldıkları görülmektedir. Bu oluşumlar, küreselleşme söyleminin tahrik ettiği alt kültür ve inançların canlandırılması ilkesinden mutluluk duymaktadırlar. Sahip olmadıklarını düşündükleri özgürlüklere dair beklentileri önemli rol oynamaktadır. Buna karşın örgütlü dinsel grupların dışında yer alan ilahiyatçı akademisyenler açısından durum elbette farklıdır. Onlar, küreselleşme ve onun dolayımında gündeme gelen sorunları daha baştan, bir grup ve cemaat refleksiyle değil, asıl büyük cemaat olan toplum eksenli bir duyarlılıkla ele almak durumundadır. Yine bu nedenle ilahiyatçı sorunun düşünsel, tarihsel, felsefi ve kültürel boyutlarını görme konusunda daha avantajlı sayılır.

Hakikatin çoğulcu deneyimlerini onaylayan ve bir merkezin bulunmadığını ilan eden post-modern teori, bir yandan yerel hakikat formlarına iade-i itibar sunar gibi yaparken, diğer yandan da sanki ideolojilerden, mega-anlatılardan ve ortodokslardan arınmış bir döneme geçtiğimiz görüntüsünü vermektedir. Buna göre, tüm

1 Nihilizm üzerine yazdığı bir metinde Baudrillard '*muazzam anlam kıyımı*' olarak nitelediği radikal sürecin gerçekte ilk olarak post-modernizm tarafından gerçekleştirildiğini düşünmektedir. Ona göre, süreci anlatan gerçek formül şu şekildedir: '*Anlamla saldırı anlamla öldürürler.*' Artık ne diyalektiğin ve ne de eleştirinin bir anlamı kalmıştır. Bir anlam terapisi ya da anlamla desteklenen bir terapi de yoktur. Çünkü terapi bundan böyle genel bir duyarsızlık sürecinin bir parçasına dönüşmüş bulunmaktadır. Jean Baudrillard, *Simülarklar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adamır, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2003, s. 227-228.

ortodoksilerin büyüü bozulmuş, yerlerinden edilmiş, birer hakikat oyununa indirgenmiş ve herkes de kutsalın hizmetindeki savaş baltasını gömmüş oluyordu. Oysa dünya bir anda bir güç mücadelelerinden vazgeçmiş değildir. Nitekim dünyanın kuzeyi gittikçe zenginleşirken, geriye kalanı daha da yoksullaşmaktadır. Zengin ülkeler kendi güvenlikleri konusunda artan bir duyarlılık sergilerken, belirli bölgeler de sistemli bir şekilde istikrarsızlığa itilmektedir. Zengin enerji yataklarının bulunduğu bölgeler, iç çatışmalar ya da bölgesel savaşlar aracılığıyla terörize edilmektedir. Üstelik bu çarpık ve gayri ahlakî görüntü, güçlü Batılı devletlerin stratejilerinde açıkça öngörülmekte ve dile getirilmektedir.

Dünyadaki sistem kontrolden çıkmışlık havasıyla ilerlemektedir ve kendimizi ve ötekini şu ya da bu şekilde tanımlamamıza aldırmaksızın akıp-gitmektedir. Sorun, pek de öyle yerel kimlikleri ve bölgesel duyarlılıkları aşırıp-aşmamakla ilgili değildir. İnançsızlık yaratma ve görelileştirme faaliyetleri, neredeyse hep tahakküm altına alınmış kültürlerin ortodoksilerine yönelmiş bulunmaktadır. Bu bağlamda küreselleşme kendini, sınırları aşma, özgürleşme ve böylece güç elde etme olarak kurmaktadır. Egemen söylemin vurgularından biri yerellikten kurtulmanın zorunluluğudur. Bu, popüler kültürün tüm düzeylerinde hissedilmektedir. Kuvvetli olan söylemin, bastırılmış söyleme karşı inançsızlık yaratma yetisi, onun gücünün fonksiyonlarındanıdır.¹

Özgürlük ideali olarak kendini kuran ancak, entelektüeli baskı altına alan otoriter bir akademik bağlam oluşmaktadır. Esas olarak, bilimsel etkinlikleri ve bilimsel argümanları, özellikle de sosyal bilimlerin etkisi altına alan bilim dışı ve irrasyonel öğeler her zaman bulunmaktaydı. Batı dışı toplumları yeni bir bakışla tekrar nesneleştiren küreselleşmeci egemen söylem, entelektüeli bu doğrultuda davranmaya zorlamaktadır. Bir örnek olması bakımından, şiddet sorununun akademik çevrelerde nasıl alındığını düşünelim: Burada şiddet, küreselleşmeci söylem tarafından *ötekiye* ait temel bir davranış ve hatta daha da kötüsü ötenin özü ve varoluşu olarak sunulur. *Öteki*, özü ve doğası gereği, kendi içinde ve dışarıda şiddeti sürekli olarak üretmektedir. Küreselleşmeci söylem, bu söylemsel düzende ince bir teknikle, kendini şiddet karşıtı olarak kurmaktadır. Entelektüel ve akademisyen, şiddetin *bu dünyadan* çok, *ötekinin arkaik dünyasına* ait bir olgu olduğunu *göstermekle* yükümlü kılınmış bulunmaktadır.

Teolojik dil özü itibarıyla niteleyici ve normatiftir. Doğru-yanlış, hak-batıl,

1 Sayyid, nihilizmi, sömürgeleştirilen ülkelerde yürütülen inançsızlaştırma programının bir sonucu olarak değerlendirir. S. Sayyid, *Fundamentalizm Korkusu Avrupamerkezcilik ve İslamcılığın Doğuşu*, çev. Ebubekir Ceylan, Nuh Yılmaz, Vadi Yay., Ankara 2000, s.161.

sevap-günah, iman-küfür ayrımlarına dayanır. Bu nedenle rölativizmi uzun süre taşıyamaz; taşınması halinde özünü kaybederek bir sosyal bilime dönüşür. Nitekim İlahiyat çevrelerinde, rölativizm ve kuşkuculukta ısrar etmenin, uzun vadede, kendi yönetsel maksadını aşarak, tahakküm altındakilere inançsızlık ve nihilizm aşılama anlamına geleceğine ilişkin bir duyarlılık gelişmiş bulunmaktadır.¹ Bu, bilimsel birikimimizden ya da iyi niyetlerimizden farklı bir konudur. Kuşkuyu, ilahiyat araştırmalarında bir çözümleme yöntemi olarak kullanmak mümkün ve meşrudur. Bu haliyle kuşku, bir araç ve aletten başka bir şey değildir. Ancak kuşku kalıcı bir ahlaki ve düşünsel bir tutum olamaz. İnsanî ve toplumsal varoluş hüküm vermeyi zorlar. Sorunlara dair hükümler askıda kalmaz. İyinin ve doğrunun bilgisini canlı tutmak ve taraf olmak, entelektüel ve ahlakî bir sorumluluktur.

Bilgi sorunu hakkında sahip olduğumuz malumât, yaşam için bilginin kendisi kadar hatta daha çok onun gerisinde yatan, bilme iradesinin, yaşamı algılama tarzımızın ve kavrayış paradigmalarımızın temel etken olduğunu söylemektedir. Bilgi, bilim ve Felsefe üzerinde düşünen filozoflar ve düşünürler, bilgiyi, daha temel gördükleri güç, aşk, haz ve iman gibi çok da rasyonel olmayan bazı eğilimler ekseninde değerlendirmektedirler.

Küresellik ve yerellik, giderek artan bir biçimde karşıt değerlerin, hayata dair beklentilerin ve korkuların mücadelesi temelinde kendine bir global pazar oluşturmaktadır. Korkularımız, hapsedilme, değişimsiz kalma, ötekilerin kolaylıkla gezdikleri, keşfettikleri ve tadını çıkardıkları mekânlara gitmekten yoksun olma ezikliğiyle harmanlanmış olarak tanımlanır.

“...uzaktan o kadar şahane ve yaşanmamış duygular göz kırpar ki, her zaman çekici olan ‘ev’ duygusu bile daha çok acı tatlı bir ‘ev hasreti’ olarak yaşanır. Katı, tuğla ve çimentoda cisimleşmiş ‘ev’ öfke ve isyan duygularını besler. Eğer dışarıya kapalıysa, eğer dışarıya çıkmak uzak bir ihtimalse ya da hiç uygulanabilir bir ihtimal değilse, ev zinda-

1 Düşünce dünyasında ve bilimsel metodolojide kuşkuculuk ve göreceliğin ilk kez ortaya çıkmasını, Modern öncesi eski iktidar biçiminin geçirdiği bunalıma bağlamak mümkündür. Eski iktidarların çözümlenmesine karşı oluşan ilk tepki, kesinliğin zayıflaması ve kuşkuculuğun ortaya çıkmasıydı. Bauman, kuşkuculuğu bir anlamda görecelikle de özdeşleştirerek, onun ilk amacının, içerdiği hakikat ve kesinlik algılarına ilişkin zihinsel değişime dikkat çeker. Bauman şöyle temellendirir: *‘Kuşkuculuk(ya da bugün nitelendirildiği biçimiyle görecelik), hakikatle ya da yüce iyilik ve güzellik değerleriyle ilgili hiçbir görüşün, alternatif görüşlere olan üstünlüğünün inandırıcı biçimde öne sürülebilecek kadar bariz olarak rakip güçlerden üstün bir gücün desteğine sahip olmadığı bir dünyayı yansıtan zihin durumudur. Bugün böyle bir dünyada yaşıyoruz.’* Zygmunt Bauman, *Yasa Koyucular İle Yorumcular*, çev. Kemal Atakay, Metis Yayınları, İstanbul 1996, s.104.

*na dönüşür. Zoraki hareketsizlik, bir yere bağlı kalma hali ve başka yere gitme imkanından yoksun olmak en çekilmez, acımasız ve iğrenç durum olarak görünür gözümüze; bu durumu özellikle kırıcı yapan, fiili olarak hissedilen hareket isteğine ket vurulmasından çok hareketin yasaklanmasıdır. Hareketi yasaklanmış olmak acizliğin, iktidarsızlığın ve elbette acının en güçlü simgesidir.*²¹

Küreselleşmenin söylem olarak yarattığı etki, Batı dışı toplumlardaki etkisi daha derindir. Politik, ekonomik, duygusal ve psikolojik tüm acıların kaynağı yerellikte bulunmaktadır. Buna karşılık, gerçek mutluluk ve refah, yerellikten kurtulmanın sağladığı özgürlükle elde edilecek olan şeydir. Modernleşmenin katkısıyla mekâna bağlı olarak kurulan kimliklerin pek de öyle mutlak olmadıkları, pekala vazgeçilebilir yorumsal yapılar oldukları düşüncesinin temelleri atılmıştı. Kimlik sorunu bu kez çok farklı bir boyutta gündeme gelmektedir. Küreselleşmeci söylem, adeta üçüncü dünyalı aydınlar bir ayna tutmaktadır. Ona bakan da, yaşamak istediği toplumsal modele ilişkin belli belirsiz bir görüntü yakalamaktadır. Buradaki yanılısamaya yenik düşen üçüncü dünyalı aydının duruşu, yerele ait her ne varsa onu bırakıp gitmeye dünden hazır bir gezgininkine benzemektedir.

Hakikat arayışı kişiyi toplumuna ve kendi somut var oluşuna yabancılaştırabilir. Bu, hakikat algısının içeriği ya da hakikate yüklenen şeyle ilgilidir. Tarih-üstü, zaman ve mekân üstü etik ilkelerin ve değerlerin ötesini fark etmek, insanın ayağını yerden keser. Bunun tarihsel, kültürel ve geleneksel aidiyetlerine karşı kişiyi kuşkucu yapması ve kuşkunun aklileştirilerek ebedileştirilmesi ihtimali vardır. Bu, akademik ve felsefi düşünüş yoluyla yabancılaşmadır. Böylesi bir yabancılaşma, önceki ideolojik ve kültürel yabancılaşma deneyimlerinden farklılaşır ve buradaki yabancılaşma, Geertz'in tanımıyla, *deniz kıyısında ya da yabancı ülke sınırında değil, deride* başlar.

Teolojik, etik ve kültürel yapı ve değerlerin tarihsel ve yorumsal olduklarını fark etmek, onları geçersizleştirmez. Bir arada yaşama isteğinden doğmuş tüm yapılar ve değerler gibi, uzak ve yakın geleneğimizden gelen, tarihsel ve toplumsal öğeler de değer taşırlar. Mutlak olmadıkları gibi birer hiç de değillerdir. Mümkün bir evrende, toplumsal ve kültürel anlamda mümkün dinsel ve ahlakî yaşayışın çabasını vermek, Müslüman entelektüelin başlıca görevi gibi görünüyor. Mutlak olanı hissedip, mümkün olana odaklanmak (bazılarının küresel düşünüp yerel davranmak dediği şeydir) bunu formüle ediyor.

Kaynaklar

Ahmet Çiğdem, "Globalizasyonun Nomos'u", *Postmodernizm ve İslam-Küreselleşme ve Oryantalizm* içinde, Derleyenler: Abdullah Topçuoğlu & Yasin Aktay, Vadi Yay., Ankara

1 Zygumt Bauman, *Küreselleşme*, s.136-137.

1996

Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri- Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, çev. Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998

Georges Bataille, *Din Kuramı-İnsanlaşma Sürecinde Din'in Oluşumu*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Göçebe Yayınları, İstanbul 1997

Graham Fuller, *İslamsız Dünya*, çev. Hasan Kaya, Profil Yayıncılık, İstanbul, 2012

Ian Buruma, Avishai Margalit, *Garbiyatçılık-Düşmanlarının Gözünde Batı*, çev. Güven Turan, YKY Yayıncılık, İstanbul 2008

Jean Baudrillard, *Simülarklar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2003

Luc Ferry& Marcel Gauchet, *Dinden Sonra Dinsellik*, çev. Can Utku, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2005

Malik Bin Nebi, *Sömürge Ülkelerde Fikir Savaşı*, çev. İlhan Kutluer, İnsan Yayınları, İstanbul 1984

Mehmet S. Aydın, 'Küreselleşmeye Genel Bir Bakış', *Siyasî, Ekonomik ve Kültürel Boyutlarıyla Küreselleşme* içinde, Ufuk Yayınları, İstanbul 2002

Mehmet Evkuran, *Eylem Teorisi Üzerine*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2011

Sayyid, *Fundamentalizm Korkusu Avrupamerkezcilik ve İslamcılığın Doğuşu*, çev. Ebubekir Ceylan, Nuh Yılmaz, Vadi Yayınları, Ankara 2000

Slavoj Žizek, *Kırılğan Temas*, çev. Tuncay Birkan, Ayrıntı Yayınları, Ankara 2002

Terry Eagleton, *Hayatın Anlamı*, İngilizce'den çev. Kutlu Tunca, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012

Vincent Geisser, *İslamofobi*, Mavi Ufuklar Yayınevi, İstanbul, 2010

Walter Sinnott-Armstrong, *Tanrısız Ahlak?*, İngilizce'den çev. Attila Tuygan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011

Zygmunt Bauman, *Küreselleşme*, çev. Kemal ,Ayrıntı Yayınları, İstanbul

-----, *Yasa Koyucular İle Yorumcular*, çev. Kemal Atakay, Metis Yayınları, İstanbul 1996

DEĞİŞİM KAVRAMI BAĞLAMINDA DEĞERLERİN VARLIĞI VE TARİHSELLİĞİ

The Existence of Values and its Historicity in the Context of Concept of Change

İbrahim ÇETİNTAŞ¹

Özet

Değer kavramı insanlıkla birlikte başlar. Çünkü insanlık tarihi boyunca din, dil ve ırk farkı gözetilmeksizin hemen her insan ve toplumun kendine özgü bir değer algısı ve bunun üzerine inşa ettiği değer veya değerler sistemi var olagelmıştır. Bu bakımdan değer kavramı evrensel ve Kant'ın orijinal ifadesiyle fitrî (a priori) dir.

Buna paralel olarak değişim de ezeli, tabii ve ilâhî bir kuraldır. Evrende, insan ve ürettiği değerler dâhil olmak üzere değişim kanununun dışında kalan her hangi bir varlık mevcut değildir. O halde değer ve değişim kavramlarının her ikisi de ilâhî, tabii ve evrensel birer dinamik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Oluşan ve üretilen değerler zamanla yerlerini yenilerine bırakmak durumundadır. Çünkü yaşanan hayat statik değil, dinamiktir; yani değişmektedir. Tarihî süreçte bütün dinî, kültürel ve tarihî coğrafyalarda ortaya çıkan manevî miras, bir yandan insan doğasındaki değişmez öze paralel olarak yerleşip kökleşerek kadim değerler halini alırken diğer yandan da bunların, zamansal ve tarihsel olanı değişime maruz kalarak güncelliğini yitirmektedir ki, bu değerleri dinamik hale getiren de bu yenilenme olgusudur. Bu nedenle değişim olgusu, değer olgusunun da etkin bir şekilde varlığını sürdürmesinin en temel koşulu mahiyetindedir.

1 Yard. Doç. Dr., KSÜ İlahiyat Fakültesi İslâm Felsefesi Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi.

Abstract

The concept of change begins with humanity. Because during the history of mankind, every man and society, regardless of its differences of religion, language and identity, has a specific perception of value, and the system of value or values which bases on it. That's why, the concept of value is universal and innate (a priori) with the original statement of Kant.

Being an eternal, natural and divine law as parallel with this (value), the change also is the essential factor of being. In universe, there is n't any sort of being which is out of the law of change including man and his values generated by himself. Therefore, both the concepts of value and change are divine, natural and universal power we encounter.

In due time, the values, generated and composed of, have to leave their places to new ones. Because, the life experienced is not static but dynamic, namely changing. In historical period, while the spiritual heritage that comes up in every religious, cultural and historical geographies, one the one hand, becomes the ancient values as taking root in parallel with unchangeable essence in human nature, on the other hand, loses their actualities which are historical and temporal because of change, and that this renewal phenomenon makes values dynamic. That's why, the phenomenon of change is in the position of the most basic condition of the phenomenon of value to maintain its existence effectively.

I. Değerler Üzerine

İnsanoğlu, hem rasyonel hem de duyuşsal özelliklere sahip bir varlıktır. Rasyonel yönüyle eşya ve hadiseler üzerinde düşünme, araştırma ve akıl yürütme çabası içerisine girerken; duyuşsal yönüyle kendisinin de, belirli özelliklerle suje veya obje olarak içinde yer aldığı varlık alanında olay ve olgularla karşı karşıya gelerek, onların mahiyetlerine yönelik olumlu veya olumsuz değerlendirmelerde bulunmaktadır. Daha öz olarak ifade edecek olursak insan, ya bir hakikati araştırmakta, ya da herhangi bir şeyi değerlendirmektedir.¹ Filozofların deyimiyle birinci boyut daha ziyade teorik aklın, ikinci boyut ise pratik aklın faaliyet alanı içerisine girmektedir. Bir bakıma insan düşünsel yönüyle bir bütün olarak, varlığı oluşturan eşyanın hakikatini olduğu gibi anlamaya ve öğrenmeye çalışırken, duyuşsal yönüyle ise bunları kendine göre anlamlandırmaya çalışmakta ve bunlar üzerinde “iyi-kötü”, “güzel-çirkin”, “doğru-yanlış” gibi muhtelif yargılarda bulunmaktadır ki, aklın teorik boyutu daha

1 Ülken, Hilmi Ziya, *Bilgi ve Değer*, Kürsü Yay., Ankara, 210, 322.

ziyade bilgi felsefesinin, pratik boyutu ise değer veya ahlak felsefesinin etkinlik alanı içerisinde değerlendirilmektedir. Çünkü “bilgi fîli, zihni bir süreç olarak objeleşme ve sujeleşme şeklinde nöbetleşe iki kuruluş safhasında geçer. Değerlendirme eylemi ise duygu ve iradeyi kuşatan bütünsel rûhi bir süreçle sujeleşir ve objeleşir.”¹ Dolayısıyla bilgiyi düşünsel, değeri ise duyusal ve sezgisel alan içerisinde değerlendirmek mümkün gözükmemektedir.

Yukarıda yaptığımız mukayeseden ayrı olarak, daha özel tanımlayacak olursak “değer”; belli duyguları, eğilimleri, arzu ve ihtiyaçları olan öznenin olay ve olgulara yüklediği nitelik veya niteliklerdir.² Veya ontolojik olarak ele alacak olursak “değer”; her varlık alanında olduğu gibi, insanın eylem ve hareketlerinin varlık alanını belirleyen prensip veya ölçütlerdir.³ Görüldüğü gibi psikolojik, metafiziksel veya ontolojik bağlamda olsun; değer kavramı, ayırt edici özelliklere sahip olan insanın olay ve olguları değerlendirme biçiminden doğmakta ve yapılan bütün bu değerlendirmeler de belirli bir prensibe veya ölçüye işaret etmektedir.

Bununla birlikte, insanoğlunun ürettiği bu değerleri kendine özgü karakteristikleri veya taşıdığı motifleri bakımından etik, estetik, dinî, sosyal, siyasal ve kültürel değerler gibi pek çok alana ayırmak mümkündür. Bu bağlamda insanın ortaya koyduğu yargılar; iyi-kötü şeklinde bir değerlendirmenin konusu ise “etik”, günah-sevap olarak ele alınıyorsa “dinî”, iyi yönetim-kötü yönetim biçiminde niteleniyorsa “siyasal” veya güzel-çirkin kavramlarını doğuran bir nitelendirme ise “estetik değerler” olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak değer alanlarını da her zaman kesin çizgilerle birbirinden ayırmak mümkün gözükmemektedir. Örneğin siyasî değerleri, etik, dinî, kültürel ve sosyal değerlerden ayrı düşünmek imkân dâhilinde değildir. Çünkü her hangi bir toplumda siyaset yapmak isteyen bir kişi bu saydığımız değerler başta olmak üzere ilgili toplum tarafından benimsenen bütün değerleri dikkate almak durumundadır. Aksi halde başarılı olamaz. Aynı şekilde estetik değerleri, kültürel, dinî, etik, sosyal veya ailevî değerlerin tamamen dışında görmek mümkün değildir. Çünkü bir heykeltıraş eserini ortaya koyarken veya her hangi bir ressam resmini yaparken en azından insanlığın büyük çoğununca paylaşılan ortak etik, sosyal ve ailevi değerleri göz önünde bulundurmamak durumundadır. Aksi halde farklı değer algılarına sahip toplumun katmanları arasında bir çatışma kaçınılmaz hale gelecektir.

Diğer yandan değerlerle ilgili olarak farklı ölçütlere göre farklı sınıflandırmalar

1 Ülken, 322.

2 Cevzici, Ahmet, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul 2000, 75.

3 Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, 2. Baskı, İstanbul 1968, 271.

da yapılmaktadır. Örneğin mutlak-rölatif¹, amaç -araç , dünyevî-dini , yerel-evrensel, kadim değerler-tarihsel değerler gibi mutlaklık, amaçsallık, dinsel, tümellik/tekillik, tarihsellik olmak üzere değişik ölçütlere göre muhtelif sınıflandırmalar yapılagelmiştir. Yapılan bu sınıflandırmalarda dikkat çeken hususları şu şekilde ifade etmek mümkündür; bazı değerler, Pascal'ın; “*Pirenelerin öte yanında (İspanya) doğru olan, bu yanında (Fransa) yanlıştır*” dediği gibi kişi/kişiler veya toplumlara göre değişen öznel değerler; bazıları ise genel geçer özelliklere sahip, herkesi bağlayan nesnel değerlerdir. Yine bazı değerler kaynağı bakımında dünya üzerinde insanoğlu tarafından üretilen seküler değerler, bazıları ise ilâhi veya müteâl bir kaynaktan gelen kutsal değerlerdir. Öte yandan bazı değerler, zamanla eskiyip değişmekte veya tümüyle ortadan kalkmakta iken, bazı değerler ise insanlık kavramının ayrılmaz bir parçası olarak ontolojik zorunluluk kazanmış, zaman ve mekân üstü tümel veya kavramsal değerlerdir.

II. Değerlerin İzâfililiğine Dair Tarihi ve Felsefi Arka Plan

Değerlerin mutlak, nesnel, kadim, tümel veya kavramsal olup olmadığına dair tarihî süreç içerisinde yapılan tartışmalarda iki temel eğilimin ortaya çıktığı görülmektedir. Bunlardan biri; Herakleitos'un, “aynı ırmağa iki kez girilmez”² şeklinde, tabiattaki değişimi vurgulamak için veciz bir şekilde formüle ettiği yaklaşım biçimini, insana ve bu arada değerler alanına uygulayan ve buradan hareketle olay, olgu ve değer yargılarımızın da bu zorunlu değişim yasaının bir parçası olduğunu ileri süren Sofistlerin değişken, güvensiz ve göreceli değer anlayışlarıdır. Örneğin, Sofistlerin en önde gelenlerinden biri olan Protagoras'a göre, bütün olabilirliği içinde barındıran ana madde her an bir akış içerisinde. Bu nedenle bir şeyin “o şey” olduğuna dair kesin bir hüküm veremeyiz. Bir şeyin ne olduğu her daim başka şeylere göre değişebilmektedir. Şeylerin nitelikleri o andaki bir birleri üzerine yaptığı etkiler sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle nesnelere yönelik olarak kesin yargılarla ortaya çıkacak kesin hükümler ortaya koyamayız.³ Aynı şekilde, olay ve olgulara dayalı duyum ve hükümlerimizin doğruluğunun da nesnel bir ölçütü yoktur. Doğrunun ölçütü, insanın içinde bulunduğu o andaki algısına göre değişmektedir. Buna göre, “*her şeyin ölçütü insandır. Var olan şeylerin varlıklarının, var olmayan şeylerin yokluklarının da... Her bir şey bana nasıl görünürse benim için öyledir, sana nasıl görünürse senin için de öyle... Üşüyen için rüzgar soğuk, üşümeyen için soğuk değildir.*”⁴ Görüldüğü

1 Mengüşoğlu, 269.

2 Herakleitos, *Fragmanlar (91)*, çev: Cengiz Çakmak, Kabalıcı Yay., İstanbul 2009, 217.

3 Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1996, 43.

4 Platon, *Diyaloglar, Theaitetos 152a*, çev: Macit Gökberk, Remzi Kitabevi, İstanbul 2010, 463.

Ayrıca bkz.,

gibi tabiatın boyuna akan bir değişim süreci içinde olduğuna dair düşünce, değerler alanına aktarıldığı zaman, bu alanın temelini çürük, oynak ve güvenilir bir yapıya dönüştürmektedir. Buna göre “doğru-yanlış”, “iyi-kötü” veya “haklı-haksız” gibi kavramlar üzerinde kesin, ortak yargılarda bulunma imkânı ortadan kalkmaktadır. Burada doğrunun ölçütü bizatihi “görülen” değil, “görenin algısı”na dönüşmektedir. Böyle bir yaklaşım şekli; doğru ve güvenilir bilginin temelini zayıflatıp, derin bir kuşkuculuğa yol açacağı gibi, değerler alanında da, ortak, bağlayıcı, zorunlu ve genel geçer ilkelerden uzak kaotik bir sosyo-kültürel atmosfer yaratacaktır.

Yeniçağa geldiğimiz zaman felsefenin farklı alanlarında da olsa değer kavramının göreceliliği ile ilgili tartışmaların devam ettiği görülmektedir. Bu bağlamda, örneğin Hobbes’un devlet felsefesinde; hukukî veya ahlâkî bir değer varlığı ancak insanın kendi varlığını korumak için kurmuş olduğu zorunlu bir sözleşmeyle ortaya çıkmakta ve bu doğrultuda bir anlam kazanmaktadır. Buna göre doğal halde bencil ve hırs sahibi insan, diğer insanlara karşı kendi varlığını ayakta tutmak ve yaşamını güvence altına almak için zorunlu olarak belirli bir anlaşma etrafında teşekkül ettirilen devlette doğal halinden sıyrılarak yurttaş haline geçer; “iyi-kötü”, “haklı-haksız” veya “doğru-yanlış” gibi kavramlar bu hukukî yapı içerisinde geçerlilik kazanmaktadır. Yoksa insanın doğal halinde, bencil yapısıyla, varlığını korumaya yarayan her şey veya yol “iyi”; onu engelleyen şeyler ise “kötü” olarak değerlendirilmektedir. “Herkes arzu ettiği şeye ‘iyi’, kaçındığı şeye ise ‘kötü’ der”¹ diyen Hobbes, iyi ve kötünün ölçüsünün insandan insana ve hatta zamandan zamana değiştiğini söyledikten sonra, bu kavramlara içerik kazandıran ölçütleri de insanın koyduğunu şu sözlerle ifade eder; “hepimiz, şimdi veya gelecekte gerçekleştireceğini umduğumuz bir acı veya arzu durumuna göre ‘iyi’ ve ‘kötü’ nün ne olduğuna dair ölçü koyarız.”² Görüldüğü gibi burada da genel bir kavram olarak “iyi-kötü”, “doğru-yanlış” gibi değer veya değerlerin ne olduğuna dair ölçü kişilerin öznel değerlendirmelerine bırakılmaktadır.

Yine Hobbes’in çağdaşı olan Spinoza’nın görüşleri de aşağı yukarı aynı mahiyettedir. Buna göre onun için de, “iyi-kötü” kavramlarının ölçüsü kendimizi koruyup, varlığımızı sürdürme isteği veya duygusuna dönüşmüştür. Buna göre bir şey kendinde iyi veya kötü değildir; kendimizi koruma arzusuna bağlı olarak biz bir şeyi “iyi” veya “kötü” olarak nitelendirdiğimiz için, o şey “iyi” veya “kötü” olmaktadır. Bizim yargılarımızın üstünde, iyi ve kötüye dayalı nesnel ve genel geçer bir değer yoktur. “İyi ve kötü” der Spinoza, “şeyleri birbirleriyle mukayese ettiğimiz için, oluşturduğumuz kavramlar ve düşünme tarzlarımızdır. Onlar (iyi-kötü) kendi başlarına

Walther Kranz, *Antik Felsefe*, çev: Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1984, 194.

1 Hobbes, Thomas, *De Cive*, Print: J.C. for R. Royston, London 1651, 73.

2 Hobbes, 73.

*düşünülürse şeyler üzerinde herhangi olumlu bir şeye işaret etmezler. Bir ve aynı şey, aynı zamanda hem iyi, hem kötü ve hem de nötr durumda olabilir.”*¹ Yine hemen akabinde; *“iyi kavramı ile bize gerçekten faydalı olduğunu bildiğimiz şeyi anlayacağım. Kötü kavramı ile ise, gerçekten bir iyiye sahip olmamızı engelleyen şeylerin bilgisini anlayacağım.”*² diyerek “iyi-kötü” kavramlarını Hobbes’un ayırtışına benzer şekilde öznel ve yararcı bir forma büründürdüğü görülmektedir.

Geldiğimiz noktada, Sofistlerden başlayarak modern çağa kadar uzanan bu çizgide; nesnel ve genel geçer bir doğru bilgi ve bunun üzerine inşâ edilebilecek yine aynı özelliklere sahip tümel ve bağlayıcı bir değer veya değerler alanının mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. Sofistlerle çıkış noktaları aynı olmamasına rağmen Hobbes ve Spinoza gibi bazı modern çağ filozoflarına göre de iyilik, doğruluk veya adalet gibi sosyal, siyasal ve ahlakî değerlerin, yine kişilerin istek ve arzularından bağımsız objektif, kavramsal ve tümel bir karakterinin olmadığı görülmektedir.

Değerlerin öznellik-nesnellik veya kadimlik-tarihsellik niteliklerine dair yapılan tartışmalarda ortaya çıkan ikinci temel eğilim ise; tam da yukarıda bahsettiğimiz anlayışın karşısında konumlandırabileceğimiz yaklaşım tarzıdır. Bu anlayışa göre, her türlü rölativitenin üstünde, genel geçer niteliklere sahip, kavramsal bir değer veya değerler alanı mevcuttur. Bu eğilimin en önde gelenlerinden biri olan Sokrates, Sofistler’in aksine sanının karşısına kesin bilgiyi koyar. Erdem üzerine Protagoras’la kendine özgü yöntemiyle soru-cevap şeklinde yaptıkları uzun tartışmanın sonucunda bilginin erdem olduğunu ifade eder³ ve insanın bilerek kötülük yapamayacağını savunur. Ancak bu kesin bilgiye ulaşmak için çaba sarf etmek gerekmektedir. Kesin bilgi de dışarıda değil, insanın içinde, ruhunda gizlidir ve üzerinde çalışarak bu bilgiler, kendi ifadesiyle “doğurtularak” ortaya çıkarılabilir. Aranılan bilgi, tek tek algılardan çıkan, duyuların ürünü olan tekil bir bilgi türü değil; olay, olgu ve nesnelere soyutlanarak elde edilen kesin, tümel ve kavramsal bilgidir.⁴ Bu nedenle bu yolla elde edilen bilgiye göre, değerler hakkında da kesin, genel geçer yargılarda bulunmak mümkün hale geleceği gibi, *“ahlâkî fâilin keşfedebileceği, bu keşfini müteakip kendisine uygun olarak yaşayabileceği, kendisini mutlu kılacak evrensel ve nesnel bir moral hakikat”*⁵ durumu da ortaya çıkacaktır. Demek ki, doğru bilgi ve buna dayalı oluşturulan değer yargıları ve formları, Sofistlerde kaybettiği çürük ve güvenilmez

1 Spinoza, Benedict, *Ethics Demonstrated in Geometrical Order*, İng. çev: Jonathan Bennett, 2004, 85.

2 Spinoza, 86.

3 Platon, *Diyaloglar; Protagoras 361b-c*, çev: Tanju Gökçül, Remzi Kitabevi, İstanbul 2010, 445.

4 Gökberk, 48-49., ayrıca bkz., Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yay., Ankara 1994, 101.

5 Cevzici, Ahmet, *Sokrates*, Say Yay., İstanbul 2009, 76.

zeminini Sokrates'le birlikte yeniden elde etmektedir.

Yine aynı doğrultuda, Sokrates'in fikirlerini kendi fikirleriyle birleştiren Platon'a göre de değerler alanı felsefenin en fazla önem verdiği konuların başında gelmektedir. O, diyalogların pek çoğunda değer kavramının muhtelif yönlerini işlemektedir. Örneğin, *Symposion*'da aşk ve estetik değerlerden, *Menon*'da erdemden, *Lysis*'de dostluktan, *Lakhes*'de cesarettten bahseder. Ayrıca *Timaios*'da, "âlemin ruhu" görüşünü ortaya koyar ve bütün değerlerin tümel, mânevi bir âlemde birleştiğini ifade eder.¹ Ona göre bu mânevi âlem; varlığın diğer alanları gibi, değerler alanının da, tümel, kavramsal ve değişmez ilkelerinin mevcut olduğu "idealar âlemi"dir. Doğru bir yaşayışın ölçüsü, biricik ereği de, zaten temeli idealar dünyasında mevcut olan ve bütün yeryüzü âlemini kuşatmış olan "iyi" ideasına göre hareket etmektir.²

Platon'a göre ruh ölümsüzdür ve yeryüzü âlemine idealar dünyasından inmiştir. İnsan, pek çok algıları birleştirerek bir kavram halinde toplayan özel bir yetiye sahiptir. Bilgi veya davranış düzeyinde olsun, bu yeti insanın daha önce idealar dünyasında görmüş olduğu şeyleri hatırlamasından başka bir şey değildir.³ Dolayısıyla bütün değerlerin kavramsal ve tümel gerçekliği idealar dünyasında asıl örnek olarak zaten mevcuttur. Yaşanan dünya âleminde bizim yaptığımız şey ise, bunları tekrar aslına göre anımsamaktan ibarettir. "İyi" idesine göre şekillenmesi gereken olay ve olgulara dair yargılarımızla birlikte, buradan hareketle oluşan değer veya değerler alanına dair bilgilerimizi, idealar âlemine ait tümel, kavramsal ve bağlayıcılığı olan genel bilgi çerçevesinde değerlendirmek gerekmektedir.

Bilindiği gibi Sokrates'te erdem, tümel ve kavramsal bilgi idi ve mutluluğa bu sağlam bilgi ile varılabilirdi. Yine Platon'a göre de erdeme götüren bilgi, temeli tümel olarak idealar âleminde bulunan bilgi idi. Doğru yaşayışın ölçütü ise idealar dünyasındaki "iyi" ye göre yaşamaktı. Platon'un öğrencisi olan Aristo'ya göre de, aralarında "iyi" kavramına yükledikleri anlam bakımından bazı farklar olsa bile, her eylem ve tutumun esas amacı "iyi"yi elde etmektir. O, *Nikomakhos'a Etik'e* henüz başlarken; "her sanat ve her araştırmanın, aynı şekilde her eylem ve tercihin bir iyiyi

1 Ülken, 202-203.

2 Platon, *Devlet*, çev: Sebattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2011, 219.

3 Gökberk, 64.

arzuladığı düşünülür."¹ dedikten sonra "iyi"yi de; "*her şeyin arzuladığı şey*"² olarak tanımlamaktadır. Yönü iyiyi aramaya dönük bu eylemlerin varmak istediği son amaç aynıdır³ ki bu da, "eudaimonia" (bahtlılık, mutluluk)'dır. Bu ise; "*ruhun, kendisi amaç olan erdeme uygun etkinliği*"⁴ sonucunda elde edilmektedir.

Şimdi sorulması gereken, "erdem ne olduğu" sorusudur. Aristoteles, erdem kavramını önce; düşünce erdemi ve karakter erdemi olmak üzere ikiye ayırır. Düşünce erdeminin eğitimle oluştuğunu söyledikten sonra, karakter erdeminin, olumlu veya olumsuz davranışların sürekli tekrar ede ede alışkanlıklara dönüştürülerek öğrenildiğini söyler. Erdem kavramını ortaya çıkaran davranışlarımızın nasıl oluştuğunu ise şu sözlerle ifade eder; "*o halde erdem, tercihlere ilişkin bir huy: Akıl tarafından ve akli başında insanın belirleyeceği belirlenen, bizlerle ilgili olarak orta olanda bulunma huyudur. Bu, biri aşırılık, öteki eksiklik olan iki kötülüğün ortasıdır; kötülük etkilenimlerde ve eylemlerde gerekenin aşırısı ya da eksiklidir, erdem ise ortayı bulma ve tercih etmedir. Bunun için varlığı bakımından ve ne olduğunu dile getiren söz bakımından erdem, orta değildir.*"⁵

Aristoteles'e göre erdem kavramının ne olduğu ve nasıl elde edildiğini anladıktan sonra biraz da, tümel bir boyutu olup olmadığını kavramak için bunun niteliği üzerinde durmak yerinde olacaktır. Yani erdem veya erdemler, salt alışkanlıklar yoluyla, tümüyle sonradan ve dış faktörler tarafından mı oluşturulmakta veya bu oluşumda ruhun iç dinamikleri de rol oynamakta mıdır? Bu bağlamda filozofa göre, örneğin ahlaksal erdem, bir duygulanma ya da salt bir yetenek değildir; o bizim içimizin özel bir yeteneğidir, bir hexis'tir. Ahlaklılığın şartı ve temeli belli doğal özelliklerdir. Ahlaksal erdemi elde edebilmek için ruh ve bedenün uygun kapasitede olması gerekmektedir. Çünkü zaten her erdemden önce, içinde belli ölçüde ahlaksal özelliklerin bulunduğu doğal nitelikler, doğal etkiler ve eğilimler mevcuttur.⁶ Bu nedenle erdem kavramı; kendine doğal, a priori (fitri) ve sağlam bir temel bulmaktadır

1 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik (1094a)*, çev: Saffet Babür, Bilgesu Yayıncılık, Ankara 2009, 9. Ayrıca

İngilizce çevirisi için bkz. Aristotle, *The Ethics of Aristotle*, İng. çev: J. A. Smith, The Pennsylvania State

University 2004, 21.

2 Aristoteles, 1094a, 9.

3 Akarsu, Bedia, *Mutluluk Ahlakı*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1983, 121-122.

4 Aristoteles, 1102a5., 27.

5 Aristoteles, 1107a5, 37.

6 Akarsu, 130-131.

ki, tam da bu noktada; ahlâk felsefesi tarihinde, ahlâki yargılarımıza dair evrensel, tümel ve bağlayıcılığı olan güvenilir bir zemin oluşturan Kant ve onun ahlak sistemine girmiş bulunmaktayız.

Kant'ın ahlak sistemi; deneyden gelmeyen, tümel, a priori kanun ve ilkeleri içeren genel geçer yasalara dayanan, nesnel, objektif sağlam bir temele sahiptir. O, evrensel karakterli ahlak yasasının ruhunu şu cümleyle ifade eder; “*sen öyle davran ki, senin irâdenin ilkesi, aynı zamanda, her zaman geçerliliği olan genel bir kanun olarak kalabilsin.*”¹ Peki, zaman ve mekân sınırlarını aşarak genel ve evrensel bir zemine oturan bu kadar iddialı bir ahlak yasasının kendine olan bu sağlam güveni nereden gelmektedir?

Her şeyden önce Kant'a göre ahlâkın fâili olan insanın yaratılışı erekseldir. Bu erekselliğin istikameti ve ulaşacağı son nokta mutluluk olamaz; eğer öyle olsaydı, pekâlâ bu duygu ve itkilerle sağlanabilirdi. Oysa insanda duygu ve içgüdülerden ayrı ve onu diğer canlı varlıklardan temyiz eden bir de akıl yetisi mevcuttur. Bu yeti, bir ilkeler yetisidir. Aklın ilkelerine de numen veya metafizik âlemde bulunan objeler karşılık gelir ki, Kant bunlara “ide” veya “ideler” adını vermektedir. Yani “ide” bir akıl kavramıdır ve yaşanan fenomenler dünyasında idelere rastlayamayız. İşte metafizik karakteri gereği akıl, insanı fenomenler dünyasının üstüne, ötesine çıkarır ve ona bu dünyadan gelen sesi işittirir ki Kant buna, “ahlak yasası” veya “kategorik imperatif” demektedir.

Ahlak yasasının temelini oluşturan bu emirler ise “kategorik emir (categorical imperative)” ve “hipotetik emir (hypothetical imperativ)” olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Hipotetik emirler, koşullu emirler olup, neticesi itibarıyla bir beklenti içermektedir. Kategorik emirler ise herhangi bir koşula bağlı olan emirler değildir.² Örneğin, “insanların takdirine mazhar olmak için dürüst davranmalısın.” Burada bir ahlaki erdem olan dürüst davranmayı, insanlar tarafından takdir edilme koşuluna bağlamaktadır ki bu, tam olarak ahlâki bir davranış değildir. Diğer yandan; “hakkında insanlar ne düşünürse düşünsün, sen dürüst davranmalısın” ifadesi, kategorik bir emri ifade etmektedir. Yukarıda; “genel bir yasa olmasını istediğin ilke veya ka-

1 Kant, Immanuel, *The Critique of Practical Reason*, İng. çev: Thomas Kingsmill Abbott, The Pennsylvania

State University 2010, 30.

2 Kant, Immanuel, *Groundwork for the Metaphysic of Morals*, İng. çev: Allen W. Wood, Yale University

Press, London 2002, 31.

nuna göre davran” mealinde ifade edilen anlayışa uygun emir veya emirler bu türden emirlerdir ki Kant’ın önerdiği; zorunlu, tümel, genel geçer, koşulsuz ve nesnel ahlak sisteminin özünü de bu oluşturmaktadır.

Geldiğimiz noktada değerlerin izâfi olup olmadıklarına dair yapılan tartışmalarda genel olarak; her türlü bilgi ve değer in kişi, toplum ve zamanın anlayışına göre değişebileceğini, bu alanlarda herhangi bir zorunluluk, mutlaklık veya genel geçer bir bağlayıcılığın söz konusu olmayacağını savunan görüş ile tam da bunun karşısında yer alan; değerler alanının tümel, nesnel ve evrensel sağlam bir zemine sahip olduklarını iddia eden yaklaşımın genel hatlarıyla ortaya çıktığını söylemek mümkün gözükmektedir. Konuyla ilgili olarak tarihî süreçte ortaya konulan bütün görüşleri bunlarla sınırlandırmak elbette mümkün değildir. Bu anlamda örneğin; olay, olgu ve nesnelere nitelikleri ile bunlara karşı ihtiyacı olup, beğenen ve elde etmek isteyen sujenin ihtiyaçları arasında var olan ilişkiden doğan, hem nesnellik, hem de öznellik motiflerine sahip, yukarıda ortaya koymaya çalıştığımız iki anlayışın arasında yer alan üçüncü bir yaklaşım şeklinden bahsedebiliriz. Bunu örneklemek gerekirse; sütun içinde var olan kalsiyumun nesnel değeri ile insanın ona olan ihtiyacından kaynaklanan öznel değeri tam da anlatmaya çalıştığımız, değerlerdeki “mutlaklık” ve “izâfilik” anlayışının ortasında duran bir diğer yaklaşım şekli olarak karşımıza çıkmaktadır.¹ Bunun gibi, konunun tarihî ve felsefi arka planında ortaya çıkan daha başka yaklaşım şekillerini de belirleyebiliriz. Ancak biz, değerlerin izâfiliği konusundaki görüşlerimizi, tarihî süreçte ortaya çıkan yukarıda işlediğimiz iki ana eğilime dayalı olarak temellendirmekle iktifa edeceğiz. Bundan sonraki kısımda genel anlamda konunun pratik hali konumunda yer alan değer-değişim ilişkisi üzerinde duracağız.

III. Değer ve Değişim

Yukarıda konunun teorik tarihî perspektifini ele alırken de değindiğimiz gibi değer kavramının tarihi ile insanlık tarihinin kavramı aynıdır. İşte bu tarihî süreç içerisinde yeryüzünde, nerede insanın içinde yer aldığı bir yaşam biçimi varsa orada olay ve olgulara dayalı üretilen bir değer veya değerler alanı var olagelmıştır. Bu yönüyle insanı bir “değer varlığı” ve insanlık tarihini de bir “değerler tarihi” olarak değerlendirmek yanlış olmaz. İnsanoğlu sürekli yeni değerler ürettiğine göre, oluşan veya üretilen bu değerler zaman içerisinde yerini yenilerine bırakmak durumundadır. Ancak daha önce ortaya çıkan değerler tümüyle eskiyip, yok olup gitmeli midir, yoksa bütün olup bitenler köklere bağlı kalınarak bir yenilenme, tazelenme ve değişim sürecine mi sokulmalıdır? Eğer böyle bir durum olacaksa yenilenme veya

1 Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yay., Ankara 1994, 89.

değişim nedir ve nasıl olacaktır? Ve buna kim veya kimler karar verecektir? Yani değişimin gerekliliğini ortaya koyacak otorite kim, kimler veya ne olacaktır?

İfade ettiğimiz gibi değerlerin varlığı insan için nasıl zorunlu bir gereklilik hali ise, yani insan varlığı demek, değer varlığı demekse, değerler için de değişim aynı şekilde kaçınılmaz bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanoğlu tarafından üretilen her türlü kültürel, ahlâkî, siyasal veya toplumsal değer zamanla yerini yeni değerlerle değiştirmektedir. Çünkü evrendeki her şey, değer alanlarını da aşan bir şekilde, Herakleitos'un; "aynı ırmağa iki kez girilmez" dediği gibi değişerek var olmaya devam etmektedir. Bu bakımdan değişim, aynı zamanda ontolojik bir perspektife de sahiptir. Dolayısıyla değerler alanını, varlığın bütününde hükmünü icra eden değişim yasaasının dışında tutmak mümkün görünmemektedir.

İnsanlık tarihî sürecinde daha iyi bir yönetim şekli orta çıkarmak için her dâim yeni ve değişik siyaset modellerinin denenmiş olması, insan hak ve özgürlüğünü daha sağlam temellere oturtmak için hukukî düzenlemelerin sürekli olarak olumlu yönde evrilmesi ve hatta tarihin çeşitli dönemlerinde pek çok din ve peygamber gönderilerek tazelenme ve yenilenme yönünde değerler alanına yapılan metafizik müdahaleler hep değişim kanununun zorunlu, evrensel ve tümel bir ruha sahip olduğunu göstermektedir. Örneğin, Kur'an'da geçen; "*bir topluluk kendini değiştirmedikçe, Allah da onları değiştirmeyecektir*"¹ şeklindeki beyanı da bu doğrultuda okumak yerinde olacaktır. İlgili âyette verilmek istenen mesajın özü; insanların ve milletlerin kendilerini daha iyi ve daha doğru bir istikamette bizzat kendi elleriyle değiştirmeleri gerektiğine dair zarûret halini ifade eder. Bütün bunlar bize, gerek en genel anlamda ontolojik, gerek dinî ve gerekse değerler olmak üzere hayatın her alanında değişimin kaçınılmaz bir olgu olduğunu göstermektedir.

Değişim kanunu sadece olay ve olgular üzerinde değil, aynı zamanda bütün bunları algılayıp, değerlendiren ve bazı değer yargıları üreten suje üzerinde de işlevseldir. Çünkü o da, ontolojinin bir parçasıdır ve bu genel değişim yasaası onu da etkilemektedir. Bu düşünceden hareketle değerlendirecek olursak değer kavramının; insan ve toplumlara göre (tekil-özel) veya zamana göre (güncel-tarihsel) değişik formlar kazandığı görülecektir. Örneğin Pascal'ın; "*Pireneler'in öbür yanında doğru olan bu yanında yanlıştır*" şeklindeki sözü, insanların olay ve olgulara yönelik yaklaşım tarzları ve değer yargılarının göreceli ve subjektif olduğuna işaret etmektedir. Yine Darwin'in, büyüculük yapmaları sebebiyle komşu bir kabileden intikam alamadığı için yakınan ve vicdan azabı çeken ilkel bir Afrikalının davranışına yönelik verdiği örnek aynı içeriği temsil etmektedir. Buna göre, adam öldürmenin büyük

bir günah olduğunu bir misyoner vesilesi ile öğrenen Afrikalı, intikamını alamaz ve görevini (ödev bilinci) yerine getiremediği için derin vicdan azabı çeker; yemeden içmeden kesilip içindeki ıstırap dayanılmaz derecelere ulaştınca, gizlice gider ve başka bir kabileden birini öldürür ve rahatlar.¹ Böylece vicdanının azabını da dindirmiş olur. Şimdi, günümüzde yaşayan bir insanı, vicdan azabına sürükleyen şeyle Afrikalıyı vicdanî sıkıntıya sokan şey aynı olmayacaktır. Afrikalının adamı öldüremediği için duyduğu vicdan azabını, günümüzde yaşayan normal bir insan, bir başkasının ölümüne sebebiyet verdiği için duyacaktır. Bir Eskimo'nun misafire saygısını göstermek için ona hanımını ikram etmesini sağlayan zihniyet ile bunun arkasında yatan zihinsel yapıyı doğuran direkt veya dolaylı nedenlerle mücadele etmek için, bugün de dâhil olmak üzere tarihin akışı içerisinde ucu devletlerarası savaşlara kadar uzanan ve milyonların ölümüne sebep olan zihinsel yapı arasında, aynı fiile karşı ortaya çıkan anlayış ve yaklaşım farklılığı da yine toplumların algılarındaki özneliği göstermektedir. Buna göre, bir değeri taraflardan biri saygı ifadesi olarak değerlendirirken, aynı değer karşı taraf için uğruna rahatlıkla ölümün bile göze alınabileceği yok edilmesi gereken kötü ve çirkin bir davranış olarak karşılık görmektedir. O halde değerler zamana ve toplumlara göre değişebilmekte ve hatta bunlar, taban tabana zıt davranış formları olarak karşımıza çıkabilmektedir.

Bu noktada, değerlerin veya değer algılarının değişimindeki zarûrete yönelik yaptığımız açıklamalar; hakikatin ölçüsünü insanın arzusuna bağlayan Sofistlere ya da aynı şekilde iyi ve kötünün ölçüsünü insanın kendini koruma içgüdüsüne havale eden Spinoza ve Hobbes'a tümüyle haklılık kazandırıyor gibi yanlış bir algılama oluşmamalıdır. Çünkü adına "değişim, değişiklik, değişme, yenilenme", ne dersek diyelim, değer kavramı ölçsüzlükler üzerine inşa edilen bir kavram değildir. Bu bağlamda, bize göre değerlerin bir şekli (form), bir de özü (muhteva) vardır. Şekil, yeni koşullara göre değişik formlar kazanabilir. Bu bakımdan, değerlerin ölçüsünü tekil kanaatine bağlayan anlayış haklılık kazanmaktadır. Ancak olay ve olgular üzerinde ortaya çıkan farklı yaklaşım biçimleri ve değişik yargıların üstünde değişmeyen, çokluk içinde birliğini koruyan kavramsal, tümel ve evrensel özü gözden çıkarmamak gerekmektedir. Buna örnek olarak anne-babaya saygıyı verebiliriz. Aradan yüzyıllar geçse de dünyanın bütün coğrafyalarında insanoğlu, anne ve babasına karşı daima saygı içerisinde olmuş ve bu duyguyu muhafaza etmiştir. Saygıyı gösterme biçimi toplumdan topluma, kültürden kültüre ve hatta zamana göre değişik formlarda gerçekleşebilir; ama öz daima koruna gelmiştir. Yalan ve hırsızlığın kötü bir davranış olduğu, alın terinin kutsallığı, insanlar arasındaki yardımlaşma ve dayanışma gibi değerler hep bu türden evrensel, nesnel, genel geçerliliği olan bağlayıcı,

1 Akarsu, 9-10.

tümel ve kavramsal değerlerdir. Bu değerleri, insanlığın paylaştığı ortak, kadim ve kök değerler olarak değerlendirmek de mümkündür.

Bütün bu anlatılanları dikkate alırsak; değerlerin bir değişen, öznel ve şekli yönü var ki burada, değerlerin doğruluk ve hakikat ölçüsünü insanın subjektif kanaatine indirgeyen Sofisterin temsil ettiği çizgi daha öne çıkmaktadır. Ancak bir de bütün bu değişimlerin ötesinde, her türlü çokluk ve değişime rağmen değişmeden olduğu gibi kalan özsel boyutu var ki bu da, Sokrates (iyi), Platon (En Yüksek İyi), Aristo (bizatihi kendisi için iyi) ve Kant (iyi istenç)'in ortaya koyduğu anlayışla paraleldir. İşte burada ölçü, tekillikten tümelliğe, öznellikten nesnellığe, bireysellikten evrensellığe ve insandan insanlığa dönüşmektedir. Veya aynı hakikat için Pireneler'in iki yüzünde, iki farklı doğru bulan Pascal'ın ifadesi, değerlerin öznel ve tekil boyutuna; ondan yaklaşık yüzyıl sonra Kant'ın ortaya koyduğu; öyle davran ki, bunun ilkesi insanlık için bir ölçüt olsun mealindeki beyanı ise değer kavramının nesnel ve tümel karakterine işaret etmektedir. O halde değerler üzerinde gerçekleşen değişim olgusu sadece tek boyutlu olarak ne tekil, ne de tümeldir; aksine değişen yönüne işaret eden yönüyle tekil ve bütün değişimlere karşın değişmeden kalan boyutuyla da tümeldir.

IV. Değişimi Dışlamanın Yol Açacağı Muhtemel Sorunlar

Değer kavramının insanoğlu için; değişimin de, değerler için zorunlu bir olgu olduğunu ifade etmiştik. Değişimi de şekli ve özsel olarak ikiye ayırdıktan sonra, değişimden kastımızın değerlerdeki şekil (kabuk-form) olduğunu, kabuğun altındaki özün veya çokluğun ortaklaştığı tümel birliğin cevherini koruduğunu belirtmiştik. Şimdi bu noktada aklımıza şu sorular gelmektedir; her şeyden önce değerlerdeki kabuk-öz veya şekil-muhteva ayırımını kim ve nasıl yapacak? Bir başka deyişle hangi değerlerin kadim, kök, evrensel, bağlayıcı ve genel geçer; hangilerinin ise güncel, tarihsel ve öznel değerler olup olmadığına nasıl karar verilecek? Eğer değerlerdeki değişenlerle değişmeyenler birbirine karıştırılırsa tıkanma olmaz mı? Yani günün koşullarına göre, değerler üzerinde yapılması gereken değişim yapılmaz ve geçmişten gelen her şey olduğu gibi muhafaza edilmeye kalkılırsa, doğru ve yanlışlığı meçhul ortaya çıkan yığılma sonucu değerlerdeki dinamizm ve işlevsellik ortadan kalkmaz mı? Değerlerin, değişimine dayalı dinamizmi veya işlevselliğinin ortadan kalkması ile tüümüyle değersizlik arasında bir fark olmayacağına göre, böyle bir durum bireysel, toplumsal, kültürel, siyasal ve hatta dinî sorunlar ortaya çıkarmaz mı? Meseleyi tam olarak ortaya koyabilmek için sanırım bu sorular üzerinde durmamız isabetli olacaktır.

Sondan başlayacak olursak, kanaatimiz odur ki; değerler, tekil olarak ele alındığı zaman, aynı birey gibi, doğar, büyür ve ölür; kalıcı olan ve ölmeden varlığını sürdüren ise yine insan veya insanlık kavramı gibi değerlerin tümel ve evrensel bo-

yutudur. Tekil varlıkların değişmeden hep olduğu gibi kaldığını düşünelim. Örneğin, birey olarak Ahmet, Mehmet veya Ayşe gibi bireysel insanın ölümsüz olduğunu düşünelim. Bu durum eşyanın tabiatına uymayacağı için ontolojik problemler yaratacaktır. Böyle bir durum tıkanmaya neden olacağı için dünyada yaşam muhal hale gelecektir. Ontolojik olarak evren, şeylerdeki ölüm ve doğum gibi, bütün bu değişimler vasıtasıyla nefes alabilmektedir. Konunun en başından bu yana dikkat çekmeye çalıştığımız gibi, ontolojik olarak ortaya çıkan sorun ve çözüm yollarıyla, onun bir parçası olan değerler alanı arasında bir paralellik mevcuttur. Bu bağlamda; şayet değerler, yaşanan hayatın içerisinde canlı, aktif ve dinamik olarak işlevselliğini sürdürmek istiyorsa, eskileriyle yenileri arasındaki değişime dayalı süreç rasyonel bir şekilde işletilmelidir. Eskiye dair olanların hiç yüksünmeden eşyanın tabiatına uygun olarak yerini yenilerine bırakması sağlanmalı ve değerler sistemi kendi amacına uygun olarak çalıştırılmalıdır. Aksi halde birey ve toplum üzerinde çok yönlü problemler ortaya çıkacağı kaçınılmaz hale gelecektir. Böyle bir durumun ortaya çıkaracağı muhtemel bazı problemlere daha yakından bakalım.

Değerler alanında tatbik edilen ölçüler, ortaya çıkan yeni durumlar için yetmez hale gelirse, bu değerler, önce zayıflar ve yenilenmeden aynı statik hal devam ederse, Neitzche'nin ifadesiyle bir çürüme ve ölüm süreci başlar.¹ Buna paralel olarak, böyle bir durum başta ahlâk olmak üzere önce toplumu bir araya getiren değerler sisteminin çözülmesi veya tümüyle zevâline yol açar, ardından da bireysel, ailevi ve toplumsal manada derin psiko-ontolojik travmaların ortaya çıkmasına sebebiyet verebilir. Değerler üzerindeki çözümlenin ne tür problemlere yol açabileceğini görmek için, özellikle bugün, ekonomik refahın aksine, insanlığın paylaştığı kadim değerler alanında bile fakirleşmiş modern Batı toplumlarında çok sık rastlanan intihar vakalarını bu zaviyeden okumak isabetli olacaktır. Elbette burada değerlerdeki işlevsizliğe bağlı psikolojik ve sosyolojik çözümlenin sebebi Batı toplumlarının değişimden uzak oluşu değil; ancak ortaya çıkardığı sonuç itibarıyla değerlerin tümüyle hayatın dışına atılıp yok edilmesiyle, işlevsizliği arasında bir mahiyet farkı gözükmemektedir.

Diğer yandan geleneksel değerler değişime tâbi tutulmaz ve donuklaştırılır ise; akıl ve aklî olan ne varsa ortadan kalkar ve yerini başka aktör ve anlayışlar işgal eder. Bunun sonucu öz benliği ortadan kaybolan bireyin yerini, onun adına düşünen ve karar veren daha üst makam veya kişiler alır. Böylece var edici gücün kendi orijinal mucizeviliği içerisinde yarattığı ve esas alâmeti fârikası, "düşünmek, kritik etmek ve soru sormak" olan o muhteşem akli varlık ortadan kaybolur ve yerine binleri,

1 Poyraz, Hakan, "Ahlâkın Dikotomisi İç Ahlâk/Dış Ahlâk", *Küreselleşme Ahlak ve Değerler*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006, 175.

hatta yüz binleri bire indiren, tekleştiren irrasyonel bir yapı ortaya çıkar. Geleneğin dondurulma veya kutsanma hastalığına maruz kalan insan, akla ve akli olana doğru yapılan her hamleden rahatsızlık duyar, faili tahkir edip, küçümser ve onu yok etmek için din başta olmak üzere elindeki her türlü enstrümanı kullanmaktan kaçınmaz. Aslında muhatap alarak karşında konuştuğunu zannettiğin kişi bile o değildir; onun kılığına bürünmüş başka anlayış veya makamlardır. Böylece bu kişi, hangi türden olay veya olgularla ilgili olursa olsun, bir özne veya suje olma hüviyetini kaybederek, başkaları tarafından kullanılan bir nesne veya obje durumuna düşecektir. Ancak aidiyet veya itaat, benliğin tümüyle kaybolduğu bir kölelik zihniyeti ile değil de, dinî, toplumsal, kültürel veya ekonomik olarak gerekliliğine inanılarak insanların bir araya geldiği ve yeri geldikçe katkılar sunduğu bir düşünüş ve tutum tarzı olarak ortaya çıkarsa durum değişir. Çünkü böyle bir yapıda her şeyden önce birey olmanın güvencesi olan akli, özgür ve kritik düşünme tarzı işlevsel olacaktır.

Ayrıca değerleri olduğu gibi kabul edip kutsayarak, onlar üzerindeki değişim kültürüne engel olma düşüncesi; her şeye rağmen tarihin akışı içerisinde varlığını sürdürerek, akıp giden “iyi”, “doğru” ve “hak-hukuk” gibi insanlığın paylaştığı temel ortak hikemî ve irfanî değerlerin kaybolması riskini de bünyesine barındırmaktadır. Meselâ, mâlum olduğu üzere Sokrates, ait olduğu toplumda kurulu düzeni eleştirip; insanları doğru yola, erdeme ve ahlaka çağırınca, yargıçlar onu idamla yargılayıp, gençliği baştan çıkarmak ve Atina’ya yeni tanrılar getirmekle itham edip, ölümle tehdit ediyorlardı. Buna karşı Sokrates, sonu ölümle bitecek olan savunmasında, bu kadim değerlerin muhafazası için şu kararlı cümleleri sarfeder; “... *ister salıverin, ister salıvermeyin beni; iyice bilin ki şunu, bir değil bin kez ölmem gerekse bile, hiç mi hiç değiştirmeyeceğim yolumu*”.¹ Belki bunun bedelini hayatıyla ödedi; ancak onun, doğru bilgi, erdem ve ahlâk adına çizdiği kadim yol ve ortaya koyduğu kararlı duruş sayesinde, insanlığın ortak paydası olarak kabul edilen evrensel değerler kendine sağlam ve sarsılmaz bir temel buldu. Yine Hz. Muhammed, peygamber olarak görevlendirildiği zaman, müşriklerin ona karşı söylemleriyle, bir kısım ileri gelen Atinalının, Sokrates için ileri sürdüğü söylemler aşağı yukarı aynıydı; onu, Mekke’ye yeni tanrılar getirmek, gençliği azdırıp yoldan çıkarmak ve atalarından getirdikleri şeyleri (gelenek) ortadan kaldırmakla itham ediyorlardı. Hatta Kur’an, bu durum karşısında onları akla ve izana davet ederek şunları söylüyordu; “*Onlara «Allah’ın indirdiğine uyun.» denildiğinde, «Hayır, atalarımızı neyin üzerinde bulduksa ona uyarız.»*»

1 Platon, *Complete Works, Apology 30c*, Associate Editor: C. S. Hutchinson, Hackett Publishing Company,

dediler. Ya ataları bir şeye akıl erdirememiş ve doğruyu seçememiş idiyeler?”¹

Verilen her iki örnekte de; değerler üzerindeki değişim olgusunu dışlayarak, geleneğe veya gelenekselliğe körü körüne, sorgusuz sualsiz sarılan zihniyetin ne büyük hatalar içerisinde olduğunu gösteren ilkeler mevcuttur. Yine örneklerde ortak olan husus; iyi, doğru, erdem ve hukuk gibi evrensel temel insanî değerleri var etmek ve yaşatmak için, gerektiği zaman akıl doğrultusunda geleneğin kritik edilmesinin bir zarûret hali olduğudur. Bir diğer nokta; yine bu ortak değerlerin muhafazası için aynı bakış açısı içerisinde, zaman ve zemin farkı gözetilmeksizin insanlığın müştereken sorumlu olduğudur. Aynı şekilde bu kadim değerlere nefes aldırıp canlı ve işlevsel birer öge olarak geleceğe taşıyacak en önemli enstrümanın, olay ve olgular üzerinde akıl ve kritik etme yetisinin etkin şekilde kullanılmasının gerekliliğidir. Ayrıca özellikle âyetin; “ya ataları bir şeye akıl erdirememiş ve doğruyu seçememiş idiyeler?” şeklindeki kısmını dikkate aldığımız zaman Kur’ân’ın, kategorik olarak geleneğe karşı çıkmadığını, ancak müşriklerin, buna sırf atalarından geldiği gerekçesiyle sahip çıkıyor olmalarını eleştirdiği dikkatlerden kaçmamaktadır. Şayet insanlık tarihi boyunca birbirini desteklemekle, birlikte birbirini yenileyen peygamberler gelmemiş olsaydı veya yine çeşitli dönemlerde Sokrates gibi hayatını feda etme pahasına mücadele veren ve “büyüklük” sıfatını hakkıyla elde etmiş düşünürler olmasaydı bu gün insanlığın paylaştığı evrensel, kadim değerler olmayabilirdi. Bu değerlere sahip olmayan bir insan, ne insan olabilirdi, ne de bir toplum, barış, saygı ve sevgi içerisinde yaşanılacak erdemli bir toplum olabilirdi.

Sonuç

Değerlerin fitrî, değişimin de değerler üzerinde tabii, evrensel ve tümel bir kanun olarak işlevsel olduğu görülmektedir. Bu bakımdan değerlerin varlığı için değişim kavramının bir risk oluşturduğu şöyle dursun, onun varlığının devamlılığı için bir sigorta hükmündedir. Çünkü her daim yenileriyle beslenen değerler alanı yeni koşullara cevap veremez hale gelir ve buna göre bir kritiğe tabii tutulmaz ise, devamlılığını sağlayan içindeki dinamizmi kaybeder. Dinamizmi kaybolan bir değer alanı ise işlevsiz hale gelir. İşlevsizlikle, yokluk aynı anlama geleceğine göre, bu durum birey ve toplumun değersizleşmesine, yani değerler alanından uzaklaşmasına ve dolayısıyla toplumsal çözümlere yol açar. Bu anlamda başta ekonomik olarak gelişmiş Batı olmak üzere, değerlerin zayıf veya tümüyle işlevsiz olduğu toplumlarda; özellikle insanları bir araya getiren âilevi, toplumsal ve kültürel bağların çözülmesi neticesi, ucu, çok sık rastlanan intiharlar vakalarına kadar varan bireysel ve toplumsal manada derin psiko-ontolojik krizlere neden olabilmektedir.

Diğer yandan genel ontolojiye paralel olarak, değerlerin bir değişen, tekil, öznel ve tarihsel boyutu, bir de bütün değişimlerin ötesinde, değişmeden olduğu gibi kalan, çokluk içinde birliği sağlayan nesnel, tümel, kavramsal ve evrensel yönü mevcuttur. Değerler bu ikinci yönüyle ele alındığı takdirde karşımıza, zaman ve mekân sınırlarını aşan insanoglunun paylaştığı kadim, kök veya ortak irfâni değerler çıkmaktadır. Bu da, dünya üzerinde cereyan eden kötülöklere karşı insanlığın müşterek vicdanını harekete geçirecek, bu istikamette ortak tavırlar almayı sağlayabilecek evrensel ölçekte sağlam bir zemin yaratabilir.

Değerleri koruma adına gelenek kutsallaştırılarak dondurulursa, akıl ve akli olan ne varsa devre dışı kalır ve bireyin yerini başkaları veya başka şeyler alır. Böylece öz benliği kaybolan insan birey, özne ve suje olma vasfını kaybederek başkalarının kullanımına açık nesne veya obje haline dönüşür. Böylece binler, birlere indirilerek, tekleştirilir ve ayırt edici bütün nitelikleriyle insanî çoğulculuk ve çeşitlilik ortadan kalkar. Bu tablo ise, gerek birey ve gerekse ilgili toplum bağlamında, başta ekonomi olmak üzere, sanatsal, teknolojik, kültürel ve hatta dinî inkişâfi yavaşlatan veya tümüyle yok eden bir sonuç doğurmaktadır. Çünkü özgür olmayan bireyler hem rasyonel akıl, hem de pratik akıl açısından işlevselliğini kaybedecektir.

Kaynakça

Akarsu, Bedia, *Mutluluk Ahlakı*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1983.

Aristotle, *The Ethics of Aristotle*, İng. çev: J. A. Smith, The Pennsylvania State University 2004.

....., *Nikomakhos'a Etik*, çev: Saffet Babür, Bilgesu Yay., Ankara 2009.

Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yayınları, Ankara 1994.

Aydın, Mustafa, "Değerler, İşlevleri ve Ahlak", *Eğitime Bakış*, Yıl 2011, sayı: 19, 39-45.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul 2000.

....., *Sokrates*, Say Yayınları, İstanbul 2009.

Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1996.

Herakleitos, *Fragmanlar*, çev: Cengiz Çakmak, Kabalcı Yay., İstanbul 2009.

Hobbes, Thomas, *De Cive*, Print: J.C. for R. Royston, London 1651.

Kant, Immanuel, *The Critique of Practical Reason*, İng. çev: Thomas Kingsmill Abbott, The Pennsylvania State University 2010.

....., *Groundwork for the Metaphysic of Morals*, İng. çev: Allen W. Wood, Yale University Press, London 2002.

Kranz, Walther, *Antik Felsefe*, çev: Suad Y. Baydur, Sosyal Yay., İstanbul 1984.

Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, İstanbul 1968.

Platon, *Complete Works*, Associate Editor: C.S. Hutchinson, Hackett Publishing Company, Indianapolis, Cambridge tz.

....., *Diyaloglar*, çev: Tanju Gökçül, Remzi Kitabevi, İstanbul 2010.

....., *Devlet*, çev: Sebattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2011.

Poyraz, Hakan, "Ahlâkın Dikotomisi İç Ahlâk/Dış Ahlâk", *Küreselleşme Ahlak ve Değerler*, Litera Yay., İstanbul 2006, 169-194.

Spinoza, Benedict, *Ethics Demonstrated in Geometrical Order*, İng. çev: Jonathan Bennett, 2004.

Ülken, Hilmi Ziya, Bilgi ve Değer, Kürsü Yay., Ankara tz.

TRANSENDENTAL DİYALEKTİKTEN DİNSEL AHLAKA BİR YOL ÇIKAR MI? KANT ÜZERİNDEN BİR ÇÖZÜMLEME

Emin ÇELEBİ¹

Özet

Kant'ın transendental felsefesinin üçüncü aşaması transendental diyalektiktir. Transendental diyalektiğin üç önemli idesi olan, “özgürlük, Tanrı ve ölümsüzlük” kavramları düşünce tarihi boyunca da biri diğeriyle ilişkilendirilerek ele alınmıştır. Söz konusu üç ide epistemolojik bakımdan salt teorik aklın çerçevesi içinde yer almazken, pratik akıl bakımından vazgeçilmez postülalar olarak merkezi bir konumda yer alırlar. Biz bu çalışmada ahlak postülalarının diyalektik sürecini irdeleyerek, Kant'ın ortaya koyduğu çözümün dinsel ahlak olarak görülüp görülemeyeceğini veyahut buradan dinsel ahlaka bir yol bulunup bulunamayacağını anlamaya çalışacağız.

Anahtar Kavramlar:

Teorik akıl, pratik akıl, postülat, ide

Giriş

Genel olarak din-ahlak, özelde ise tanrı-ahlak ilişkisi üzerine değiniler düşünce tarihinin eski devirlerine kadar uzanır. Platon'un iyi formu, Yeni Platonculuğun Mutlak Bir'i Orta Çağ'da Hıristiyanlığın Tanrısı olarak mücessem olmuş ve Tanrı ahlak ilişkisi bu çerçevede söze konu edilmiştir (Aydın, 1990: 2). Yeni Çağ'da da

1 Doç. Dr., Muş Alparslan Üniv. Fen Edebiyat Fak. Felsefe Böl., e-mail: emince1@hotmail.com.

Tanrı-ahlak ilişkisinin farklı perspektiflerden ele alındığını ve ahlakın kaynağını belirlemede farklı arayışların başladığını bilmekteyiz. Aydınlanmanın doğallık paradigması içinde şekillenen ve modernizmin ahlak algısının belirleniminde önemli rol ifa eden “doğal ahlak” a ilişkin tartışmalar bu dönemin önemli gündemlerindedir. Söz konusu dönemin ahlaka dair en önemli yorumlarından biri, kanımızca dönemin genel algısı ile örtüşmeyen, teoloji-ahlak problematiğini alışlagelmiş epistemolojik çerçevenin dışına taşıran I. Kant’ın yaklaşımı olmuştur. Düşünce tarihinde ilk sistemli halini gördüğümüz ve ahlak kanıtı olarak da isimlendirilen bu yaklaşımın iki önemli işlevini M. Aydın şu şekilde tasnif eder: 1- Tanrı’nın varlığını saf pratik aklın zorunlu bir postülatı olarak ortaya koymak 2- Ahlaki tecrübeyi rasyonel bir temele oturtmak (Aydın, 1990: s.3).

Bu bildiride Kant’ın ahlak kanıtının mahiyetini ele almayacağımız ifade etmek isterim. Bizim burada yapacağımız, Kant’ın ahlak temellendirmesinin mahiyetini irdeleyerek, din ahlak ilişkisi bakımından nerede durduğunu ve dinsel ahlak tanımlamasının içine girip girmediğini belirlemeye çalışmaktır. Fakat şunu vurgulamam gerekir ki, bu teşebbüs iki farklı epistemolojik paradigmanın bir takım benzerliklerden hareketle aynılığa gitme gibi bir kompleksin ve dolayısıyla yanlışın farkında olarak gerçekleştirilmeye çalışılacaktır. Öncelikle Kant’ın ahlak temellendirmesi kısaca özetlenecek, dinsel ahlak terkiibinden ne kastedildiği ortaya konacak ve iki alan arasında ilişki saptanmaya çalışılacaktır.

Transendental Diyalektik veya Salt Teorik Aklın İdeleri

Doğrudan konuya girmeden önce Kant’ın felsefi terminolojisinde sıkça kullanılan “pratik” ve “teorik” terimlerinin izah edilmesinin önemli olduğunu düşünüyoruz. Söz konusu iki kavramı birbiriyle sıkı ilişki içerisinde gören Kant, teori ve pratik terimlerini şöylece izah eder: “*Pratik yasalardan da ibaret olsa bir yasalar toplamı, onu oluşturan yasalar belli bir genelliğe sahip ilkeler olarak tasarlanır. Şayet bu ilkeler bir koşullar çokluğundan soyutlanmasına rağmen kendi pratik uygulamalarını bir koşullar çokluğundan zorunlu olarak belirliyorsa teori olarak adlandırılır. Buna karşılık her etkinlik **pratik** olarak adlandırılmaz. Sadece belli bir prosedürün genellik halinde tasarlanmış ilkeleriyle uyduğu kabul edilen ve belli bir amacı gerçekleştiren eylemler **pratik** olarak adlandırılır*” (Kant, 2010: 17). Bir şeyin teoride doğru, pratikte geçersiz olmasından bahsetmenin felsefenin bir ayıbı olduğunu söyleyen Kant, teori ile pratiğin bağıını koparmanın zarar vereceği alanların başında ahlak ve hukuku sayar. Çünkü ahlaki ve hukuki görevler aklın pratik kısmının yasasını ilgilendiren konulardır. Öyle ki burada pratiğin değeri tamamen kendisine dayandığı teoriye uygunluğunda yatar (Kant, 2010: 19).

Ahlak alanında teoride doğru olan her şeyin zorunlu olarak pratikte de geçerli

olduğunu gösteren açık bir kanıt olduğunu ifade eden Kant, şu izahatta bulunur: *Sonuçta her birimiz akıl vasıtasıyla bazı görevlere tabi birer varlık olma niteliğinde iş gücü sahibi insanlarız. Üstelik bir insan olarak bilgelik okulunda yetişmediğimiz için deneyin bize insan hakkında ve insana gerekli olan şeyler hakkında daha çok şey öğrettiğini savunarak teoriyi okullara havale edenler gibi onu kibirle küçümseyemeyiz. Çünkü deney hiçbir şekilde buyruğunu kavramamıza yardımcı olmaz. Deney olsa olsa teorinin ilkelere kendi ilkelerimiz olarak benimsedikten sonra onları dış dünyaya daha iyi ve daha evrensel tarzlarda nasıl uygulayabileceğimizi gösterir* (Kant, 2010: 32). Aklın pratik kullanımının temelinde mutlak aklın bilgisi bulunduğundan filozofa göre pratik akılla ilgili bir eleştirinin bölümlenmesi teorik aklın bölümlenmesine uygun biçimde düzenlenmelidir. Teorik akılda duylardan başlayıp ilkelere gidilirken, Pratik akıl eleştirisinde ilkelerden başlayarak kavramlara ve kavramlardan duylara gidilir (Kant, 1999, 40-41).

Görüldüğü üzere her ne kadar teori ve pratik ayırımı yapsa da, gerçekte Kant'ın sisteminde söz konusu iki terim birbirinin tamamlayıcı unsuru durumundadır. Bu husus konumuz açısından son derece önem arz etmektedir. Çünkü bilişsel ve pratik alan arasındaki irtibat ve kurgu bu temelde inşa edildiği taktirde ahlakın teorik ve pratik ayırımı da belirginleşecektir. Bu bakımdan evvela Kant'ın ahlak için kurguladığı teorik çerçeveye göz atmak gerekecektir.

Saf Aklın Eleştirisinin Transendental Diyalektik bölümünde Kant psikolojik, kozmolojik ve teolojik idelere ilişkin önermelerin sentetik a priori türünden önermeler olup olmadığını göstermeye çalışır. Bir alanın bilgisinin bilimselliği o alanla ilgili sentetik a priori önermelerin varlığıyla mümkün olduğunu savlayan Kant'ın Saf Aklın Eleştirisi'nde doğa bilimlerinin deneysel bilgisinin a priori unsurlarına meşruiyet kazandırdığı öne sürülür. Metafizik alanın bilimsellik ölçünü de bu çerçevede değerlendirilir. Kant' a göre saf akıl söz konusu ideler hakkında sentetik a priori türünden önermeler kurma girişiminde bulunmasına rağmen, salt görü formlarının içinde yer almayan numen alana kategorilerin uygulanması sonucu, bilgi ile ilgili herhangi bir işlem gerçekleşmez (Urhan, 2003: 13). "Transendental Diyalektiğin metafizik idelerinden biri olan "Tanrı'nın varlığı konusunda geleneksel felsefe tarafından oluşturulmuş bulunan kozmolojik ve ontolojik kanıtlarda yer alan bilgilerin hiçbir bilimsellik değeri taşımadığını Kant aynı zihinsel çerçevede temellendirir. Fakat burada teori ile pratik arasındaki ayırım, Kant'ın içinde bulunduğu toplumsal yaşantının yok sayılması mümkün olmayan pratik gerçekliklerine ilişkindir ve bu gerçekliklerin bilinmesi söz konusu olduğunda, ona göre, aklın teorik düşünen (bilimle ilgili olan) yanının değil, pratik düşünen (davranışlarla ilgili olan) yanının dikkate alınması gerekir. "Tanrı vardır" "ruh ölümsüzdür", "evrende

özgürlük vardır” gibi önermelerde ortaya konulan iddiaların duyarlıktan gelen yanlan bulunmadığından, ne bunlar ne de bunların karşısında yer alan iddialar bilimsel olarak kanıtlanabilir” (Urhan, 2003: 14). Bundan dolayı bu idelerin gerçekliği bir yana, imkanının bile bildiğimizi ve kavradığımızı ileri süremeyiz (Kant, 1999: 24).

Saf aklın sınırları içerisinde epistemolojik bir değer taşımayan söz konusu ideler salt fiksiyon olarak değerlendirilemez. Çünkü ontolojik olarak var olmak ile epistemolojik olarak doğrulanabilirliği Kant’ın kendi sistemi içerisinde zorunlu olarak farklı tutmak gerekir. Burada pratik akıl alanına geçildiğinde söz konusu ideler postülat olmak durumundadır. Çünkü nasıl ki teorik akıl düzenleyici bir ilke olmasını a priori olarak elde etmişse benzer bir durum pratik akıl için de geçerlidir. Şöyle ki, içinde yaşanan gerçek yaşam da kozmosa doğru bir gidişat ister. Söz konusu ideler pratik yaşamın bir anlamda ontolojik temelini oluştururlar. Burada karşımıza çıkan en temel kavram “en yüksek iyi” kavramıdır. Çünkü bu ideler ahlakça belirlenmiş iradenin kendisine a priori olarak verilmiş nesnesinin, yani en yüksek iyinin uygulanma koşullarıdır. Bu durumda teorik olarak bilinmese ve kavranmasa bile bu idelerin imkanı pratik yönden onaylanabilir ve onaylanmalıdır da. Burada teorik akıl ile mukayese edildiğinde öznel kalan, buna karşın teorik akıl gibi salt, ancak pratik akıl için nesnel geçerlik taşıyan bir onaylamanın temeli vardır. *Böylece özgürlük kavramı aracılığıyla söz konusu idelerin nesnel gerçekliği, onları varsaymayola, dabası mutalk aklın talebi olarak varsaymanın öznel gereksinimini benimseme durumu yaratılıyor. Fakat bu yolla akıl teorik olarak genişlemiyor, sadece daha önce bir sorun olan imkan burada sav niteliğiyle veriliyor ve böylece aklın pratik kullanımı, teorik kullanım öğeleriyle bağlanıyor. Bu gereksinim teoride akıl kullanımının yetkinliğe ulaşmak isteğinde benimsenmesi gereken kurgulamanın gelişigüzel bir amacıyla ilgili gereksinim değildir. Tersine bir nesneyi yasa gereği benimseme gereksinimidir* (Kant, 1999:24- 25). Veli Urhan’ın yerinde tespitiyle, “saf akıl bakımından sentetik a priori oldukları söylenemeyecek olan yukarıdaki önermelerin, genelde postülatların rasyonel olarak kanıtlanmaya ihtiyaç göstermeyecek ölçüde apaçık doğrulan dile getiren önermeler oldukları dikkate alındığında, sanki pratik akıl bakımından sentetik a priori yargılara yakın bir statüde bulduklarının söylenebilmesi mümkün gibi görünüyor.” (Urhan, 2003: 15). İmkanları teoriyle yeterinde sağlama bağlanamayan tanrı, özgürlük, ve ölümsüzlük kavramlarını aklın ahlakça kullanımında aramak ve onları aklın bu kullanımı üzerinde temellendirmek Kant’ın yegane amacı olarak gözükmektedir (Kant, 1999: 26).

Şimdi de Aklın Pratik kullanımına göz atalım.

Pratik Akıl ve Postülatlar

Kant’a göre insan aklının son amacını edilgin bilgidenden başka bir yerde aranması

gerekliliği, nihai olarak insan yaşamı ve pratiklerine bizi götürmektedir. Pratik aklın görevi bize bunu öğretmektir (Heimsoeth, 2007: 118). Teorik aklın idelerini ahlak alanında postülatla çeviren Kant'ın öğretisinde bu çerçevede ilk ve ele alınan ve en önemli rolü üstlenen kavram ise özgürlüktür. Saf aklın bilmek isteyip de bilemediği, hakkında çelişkili iddialar öne sürdüğü özgürlük, örneğin, pratik alanda ahlak yasasının temel şartıdır. Özgürlük pratik aklın zorunlu bir yasasıyla kanıtlandığı oranda salt teorik aklın sistemindeki bütün yapının kilit taşıını oluşturur. Teorik akılda yalnız ideler olarak dayanaksız Tanrı ve ölümsüzlük kavramları, bu durumda özgürlük kavramına bağlanırlar. Bununla birlikte ve onun aracılığıyla dayanak bulur ve nesnel gerçeklik kazanır. Bunların olanağı özgürlüğün gerçek olmasıyla kanıtlanır. Çünkü bu ide ahlak yasası dolayısıyla açıklığa kavuşur. Özgürlük teorik aklın bütün ideleri arasında kavramasak bile, a priori olarak bildiğimiz biricik idedir. Çünkü özgürlük bildiğimiz ahlak yasasının koşuludur. Tanrı ve ölümsüzlük ideleri ise ahlak yasasının koşulları değil, yalnız bu yasayla belirlenmiş bir iradenin zorunlu nesnesinin, yani salt teorik aklın pratik kullanımının koşullarıdır. Kısacası özgürlük ahlak yasasının varlık düzeni (ratio esendi) iken, ahlak yasası da özgürlüğün bilme düzenidir (ratio cognoscendi) (Kant, 1999, 24).

Burada şu noktaya işaret etmek gerekir ki, özgürlük ahlak yasasının ontolojik nedeni değildir. Başka bir deyişle ahlakın otonomluğu özgürlüğe bağımlı kılınmaktadır. Burada vurgulanmak istenen bir edimin ahlakilik niteliğini taşıması için özgürlüğün bir koşul olmasıdır. Aksi takdirde Kant'ın üzerinde ısrarla durduğu ahlakın akılda temellendirilmesi ve otonomluğu meselesi ihlal edilmiş olur ki, bu da Kant'ın hiç istemeyeceği bir durumdur. Çünkü şunu bilmekteyiz ki, nasıl fizik alanında, kendileri deneyden gelmedikleri halde bütün deneylerin kendileri sayesinde gerçekleştiği yasa niteliğinde ilkeler varsa, aynı şekilde pratik bir alan olan ahlakta da yine bu alanın kendilerine bağılı olarak kurulduğu yasa niteliğinde prensipleri vardır. Bu prensiplere uygun davranabilme yeteneği bir anlamda özgürlüğe bağlanmaktadır. Kant'a göre, hiçbir şarta bağılı olmayan “yapmalısın” buyruğunu insanın kendi içinde duymasının akli bir temeli vardır (Urhan, 2003, 16). “Yapmalısın, çünkü yapabilirsin” mottosu ile dile getirilmek istenen de kanımızca bu durumu özetlemektedir.

Anlaşıldığı üzere Kant, metafizik unsurları, bir yönüyle teorik akıldan üstün tuttuğu pratik akılda temellendirmeye çalışmış ve felsefesini tam rasyonalizm ilkeleri üzerinde temellendirmiştir. Söz konusu rasyonalizm aynı zamanda Kant'ın kullanmadığı bir kavram olsa da akla “insan doğası”¹ını getirmektedir. Kant'a göre insanın kendisi bizatihi ahlaklı bir varlıktır. Bu varlık pratik yaşamada söze konu

1 “İnsan doğası” terimini Aydınlanmacı bir anlamda kullanmadığımızı ifade etmek gerekir.

olan niteliğini realize etmek ve sürdürebilir kılmak için bir takım motiflere ihtiyaç duymaktadır. Bu motifler bilmenin nesnesi olmayan Tanrı ve ölümsüzlük olarak ortaya çıkmaktadır. Bütün ahlak kavramlarının yeri ve kaynağı tamamen a priori olarak akılda bulunur. Hem de en yüksek derecede kurgusal olan akılda olduğu kadar sıradan insan aklında da bu kavramlar deneysel, bundan dolayı da sırf rastlantısal olan bilgilerden çıkarılamayacağına göre ahlak temeli “kendinde şey” olarak özerk bir biçimde ortaya çıkmaktadır. (Kant, 2009: 27). Ahlak yasasını özgürlüğe önceleyen Kant, söz konusu yasanın bilincine salt teorik ilkelerin bilincine vardığımız gibi aklın bu yasaları bize buyurmasındaki talebini göz önünde tutmakla ve önümüze koyduğu bütün deneysel koşulları ayıklamakla varabiliriz. Salt teorik ilkelere bir zihin bilincinin çıkışı gibi salt pratik yasalardan da salt bir irade kavramı doğar (Kant, 2009: 61).

Mehmet Aydın'ın ifade ettiği gibi, ahlak yolunun başlangıç noktası, sahip olduğumuz **zihinsel yatkınlıktır**. Şükran, tevazu, saygı ve buyruğa boyun eğme duyguları ödevin yerine getirilmesine ilişkin zihinsel yatkınlığın belirtileridir. Bu duygu dünyayı ahlaki bir varlığın idare ettiğine götürür. Bu subjektiftir. İnanmayan olabilir. Fakat bunlar insan varlığındaki ahlaki yatkınlığın gerçekliğine bir zarar getirmez. Çünkü o aklımızın bize öğrettiği bir gerçektir (Aydın, 1990: 27).

Ahlak yasasının önselliğini ortaya koyduktan sonra Kant ahlaki davranmanın realize edilmesini çözümlenmeye çalışır. Ona göre ister teorik ister pratik kullanımı bakımından olsun **mutlak aklın** her zaman bir diyalektiği vardır. Çünkü akıl verilmiş koşullu bir nesnede koşulların mutlak bütüncüllüğünü arar. Bu da sadece kendi başına varlıklarda bulunur. Pratik aklın bütüncüllüğünü aradığı koşulsuz nesnesi **“en yüksek iyi” dir. Ahlak Yasası** sadece formeldir. **En yüksek iyi** iradenin nedeni değildir. Ahlak yasası en yüksek iyiyi onun gerçekleşebilmesi ya da geliştirilmesinin mutlak iradenin nesnesi durumuna getiren nedendir (Kant, 1999: 170). Fakat en yüksek iyi nasıl mümkün olacaktır?

Kant bu sorunu, Teorik aklın iki idesi olan ruhun ölümsüzlüğünün ve Tanrı'nın varsayılmasının gerekliliği ile çözmeye çalışır. Ona göre pratik olarak en yüksek iyi sadece ruhun ölümsüzlüğü varsayımıyla mümkündür (Kant, 1999: 189). **Doğanın** ahlaki destinasyonu olan, ahlak yasasına ancak sonsuz bir ilerleme içinde ulaşabileceğimizi ortaya koyan bu önerme sadece teorik aklın zayıflığını ikmal etmek için değil, aynı zamanda din için de son derece yararlıdır. Bu önerme olmazsa ahlak yasası kutsallığını yitirir (Kant, 1999: 190). En yüksek iyinin gerçekleşmesi için varsayılması gereken doğanın en üst nedeni, zihin ve irade aracılığıyla doğanın nedeni, bunun sonucu olarak da yaratıcısı olan bir varlık ise bu açıkçası Tanrı'dır (Kant, 1999: 193). Buna sadece akıl açısından bir açıklama nedeni diye bakılırsa varsayım,

ahlak yasaınca bize ödev olarak verilen bir nesnenin, en yüksek iyinin anlaşılabilirliği açısından pratik amaçlı bir gereksinme yönünden bakılırsa inanç, mutlak akıl inancı denebilir (Kant, 1999: 194). Tanrı ve var olduğunu ümit ettiğimiz bir dünya olmadan ahlakın görkemli ideleri sadece övgü ve takdirin objeleri olabilirler. Amaç ve aksiyonun kaynakları değil (Kant, 2010, A813, B 841). Şu noktanın altını çizmemiz gerekir ki Kant, Tanrı'yı ahlak kanununun genel geçerliliği için değil, en yüksek iyinin gerçekleşmesi için bir postulat olarak ortaya koyuyor (Aydın, 1990: 43). Bu postülatlar teorik bilgimizi genişletmez. Bunlar pratik dogmalar değil, pratik bakımdan zorunlu varsayımlardır. Bunlar teorik aklın idelerine nesnel gerçeklik sağlarlar. Onlara, teorik aklın, imkanını bile ileri sürmeyi göze alamayacağı kavramlar sağlama yetisi verir (Kant, 1999: 203). Kant'ın insanın iki farklı dünyaya ait görmesi, bu ikilik üzerinde ahlakı inşa ettiği biçiminde anlaşılmalıdır. Kant'a göre insan akıl dünyasından en yüksek iyiyi idrak etme imkanına sahip olmakla bu ikilikten kurtulmuş oluyor. Aydın'a göre Kant'ın bu çabasını gözden kaçıranlar, filozofun ahlak felsefesini en yüksek iyi kavramına yeterince dikkat etmeden açıklamaya çalışanlar çoğu zaman yanlış yorum ve sonuçlara varmışlardır (Aydın, 1990: 82).

Teorik ve Pratik aklın sınırları içerisinde Tanrı ve ahlak ilişkisini kısaca özetledikten sonra ahlak ve din ilişkisine geçebiliriz.

Ahlak ve Din İlişkisi Üzerine

Ahlak konusu genel anlamda iki farklı boyut göz önünde bulundurularak ele alınabilir. a) Ahlakın objektifliği, ahlak ideali, ahlak yasası, ahlakın otonomluğu, ahlakın evrenselliği gibi terimlerle dile getirdiğimiz ahlakın felsefi tahlili. b) Ahlak yargıları veya ahlaki pratiklerin konu edilmesi. Birincisi kısaca ahlakın kaynağı nedir? Veya "kendinde ahlak" nerede konuşlanmıştır? sorusuna yanıt olarak irdelebiliriz; ikincisi hangi davranışlar ahlakidir? sorusuna vereceğimiz yanıt ile ilintilidir. Bu ayrımı göz önünde bulundurarak din-ahlak ilişkisi de kanımca üç şekilde anlaşılabilir. 1- Dinin bizatihi ahlaka ilişkin teorik çerçevedeki yaklaşımı. Başka bir deyişle dinin ahlak felsefesi bağlamında yaptığı değerlendirmeler 2- Dinin davranışlara ahlaki değer atfetmeye ilişkin değerlemeleri. Yani kendi buyruklarına uyup uymamaya göre kurduğu ahlsal ölçütler 3- Dışarıdan bir öznenin din ve ahlak arasında felsefi açıdan kurduğu irtibat. Bizim burada göz önünde bulunduracağımız husus 1. Maddede zikrettiğimiz yaklaşım ile Kant'ın ahlak temellendirmesine ilişkin yaptığı değerlendirmelerin birbiri ile olan münasebeti çerçevesinde olacaktır. Burada din derken de İslam dinini kastettiğimizi ifade etmek isterim.

Kendi değerlendirmelerimize geçmeden önce Kant'ın din ve ahlak ilişkisine dair kısaca görüşlerine değinmemiz gerekir. Kant, dini **rasyonel** ve **tarihi din** olmak üzere ikiye ayırır. Ona göre evrensel olan birincisidir. Söz konusu ayrımın temel-

lerini Anglo-Saxson gelenekte, özellikle Hume'da görmek mümkündür. Tarihi din olarak Hristiyanlığın kastedildiği bu tasnifte, söz konusu filozoflar akli temellendirmelerine yer bulabilmek için rasyonel din kavramını ortaya atmışlardır. Bu durum, söz konusu filozofların hem o dönemin dinsel tarafgirliklerinden gelebilecek olan saldırıları minimize etme hem de kendi felsefi görüşlerini görece daha rahat ifade edebilme çabasında oldukları düşüncesine bizi götürmektedir. Bu kısa girizgahtan sonra Kant'ın görüşlerine gelecek olursak, filozofa göre teolojiyi öne almak ahlakın otonomluğunu, dolayısıyla insan özgürlüğünü yıkar. İyiyi Tanrı buyurduğu için değil, iyi olduğu için yaparız. İyi olduğu için ona Tanrı buyruğu gibi bakarız. Tanrının iradesi daima ahlak kanununa uygun tecelli eder. (Aydın, 1990: 127). İyinin niçin iyi olduğu ve ontolojik kökeni ile ilgili olan bu kadim tartışmada nesnenin “iyi”yi kendinde taşıdığını ifade ederek Kant, ahlakın otonomluğunu güvenceye alma kaygısındadır. Çünkü ona göre din ahlaktan önce gelmiş olsaydı Tanrı hatırını saymak zorunda olduğumuz güçlü bir efendi olurdu. Onun buyrukları ise ahlak kanunları değil zorlayıcı kanunlar olurdu (Aydın, 1990: 128).

Ahlak-Tanrı ilişkisinde Tanrı'dan başlamanın diğer bir sakıncası ise filozofa göre Tanrı hakkındaki bir takım değer ve ahlakilik bildiren nitelemelerin kaynağı sorununun yanıtız kalmasıdır. Şayet biz kendi başımıza iyinin ne olduğunu bilmeseydik “Tanrı iyidir” yargısını bile anlayamazdık. Akıl önce ahlaki olgunluğun ne olduğunu anlar ve daha sonra onu Tanrı'ya atfeder. Eğer işe Tanrı'dan başlarsak kendimizi bütün bu imkanlardan mahrum bırakırdık. (Aydın, 1999: 129). Öte yandan Kant Tanrı'yı mutlak kanun koyucu, ahlaki koruyucu olarak niteler (Religion'dan aktaran Aydın, 1999: 129). Bu tabirler esrarlı bir durumu değil, kendi deyimiyle “Tanrı ile insanoğlu arasındaki ahlaki ilişkiyi dile getirmektedir (Aydın, 1999: 130) Kant ahlak kanunlarına “ilahi buyruklarmış” gibi itaat edilmesi gerektiği kanaatinde. (Aydın, 1999: 132). Bu bakımdan bazı deontolojistler “objektif ödev” anlayışının ilahi buyruk kavramını laikleştirilmiş hali olduğunu söyleyenler vardır (Aydın, 1999: 207). Görüldüğü üzere Kant'ın en önemli sorunu ahlakın otonomluğunu muhafaza ederek, tarihsel din olarak nitelediği Hristiyanlığın aktüel değer yargılarını bertaraf etmektir.

Şimdi din-ahlak ilişkisi bağlamında yukarıda zikrettiğimiz birinci madde çerçevesinde İslam dininin meseleyi nasıl ele aldığına kısaca değinelim. Dinin kutsal kitabı olan Kur'an'da ahlak kavramının tekil haliyle geçtiği sadece iki ayet vardır. Birincisi Şuara suresi 137. Ayette geçen “...bu öncekilerin ahlakından (huluk) başka bir şey değildir.” Burada geçen “huluk” (ahlak) teriminin gelenek anlamında kullanıldığını görmekteyiz. Diğeri ise Kalem suresi 4. Ayette geçen Hz. Peygamber'e hitaben “Şüphesiz sen yüce bir ahlak (huluk) üzeresin” ifadesidir. Yine ahlak kav-

ramının Hz. Peygamber'in buyruklarında sınırlı sayıda olduğunu bilmekteyiz. Hz. Aişe'ye Hz. Peygamber için "O'nun ahlakı nasıldı? Biçiminde sorulan bir soruya, Hz. Aişenin cevaben "siz Kur'an okumuyor musunuz? Şeklindeki yanıtı, Hz. Peygamberin davranışlarının kodlarının Kur'anda olduğunu salık vermektedir. Yine "ben güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim" meşhur hadisi şerifi de dini davranış-ahlaki davranış bütünlüğüne vurgu yapmaktadır. Hem yukarıda değindiğimiz ayetlerde hem de Hz. Peygamber'in buyruklarında geçen ahlak teriminin, yukarıda yaptığımız tasnifin ikinci bölümüne, ahlak yargıları, edimleri kısmına karşılık düştüğü söylenebilir. Bu çerçeveden baktığımızda tek tek davranışların ahlaki değerlemesinin yapılmadığını, çoğunlukla din-ahlak bütünlüğüne vurgu yapıldığı görülür. Burada üzerinde durduğumuz dinsel ahlak tartışmasının bu yönüyle olmadığını daha önce ifade ettik. Bizi asıl ilgilendiren arz ettiğimiz üzere tasnifin birinci kısmı, yani ahlak yasası olarak Kant'ın dile getirdiği ahlaki pozisyonla ilgilidir.

Söz konusu çerçevede dini metinlere baktığımızda karşımıza "fitrat" teriminin çıktığını görmekteyiz. Rum suresi 30. Ayette geçen "... Allah'ın sizi üzerine yarattığı fitrata yüzünü çevir. Allah'ın yaratmasında (halkında) bir değişiklik göremezsin." Ayetinde geçen din, fitrat ve yaratma kelimeleri birbirini tamamlayıcı öğeler olarak geçmektedir. Yine Hz. Peygamber'in "herkes fitrat üzere doğar..." hadis-i şerifi de aynı anlamda olup evrensel insan yaratılışına işaret etmektedir. Dini metinlerde her ne kadar söz konusu fitrat terimi sadece genelde din, özelde ise İslam dini¹ olarak yorumlansa da burada din ve İslam terimlerini evrensel insan doğası² olarak anlamak uygun düşmektedir. Bu durumda söz konusu yaratılışa uygun davranmanın Kantçı terminolojideki yasa ile karşılanabileceğini söyleyebiliriz. Çünkü Kant'ta da bu yasanın bütün insan teklerinde kuşkusuz bir biçimde var olduğu, önsel olduğu aşıkardır. Kavramsal farklılıklardan ziyade problemin hangi anlamsal düzlemde ele alındığına bakmak gerektiği kanaatindeyim. Bu bağlamında meseleyi ele aldığımızda dini metinlerin ahlak yasasını fitrat terimi ile karşıladığını düşünüyorum. Doğal olarak bütün varlığın Tanrı'nın yaratımı olduğu anlamında bir kaynaktan bahsetmediğimizi ifade etmek gerekir. Nitekim Kant'ın da yukarıda geçtiği üzere ilahi buyruklar ve Tanrı'nın yaratması ile ilgili bir problemi yoktur. Ve tartışma konusu bu minval üzere yürütülmemektedir. Hatta M. Aydın'ın değindiği gibi tabiatçı ahlak anlayışlarının yetersizliğini gösteren Kant ahlakının ağırlık noktasını "antroposentrizm" oluşturmakta ise de Kant'ın düşünceleri deistik ve panteistik görüşlerden çok teistik görüşleri desteklemektedir (Aydın, 1990: 218). Dolayısıyla meseleyi, Kant'ın

1 İslam dini'ni evrensel, Tanrı'nın varlığı ile birlikte var olan din olarak kabul etmek gerekir.

2 İnsan doğası terimini, Aydınlanma felsefesindeki haz, acı duyumları ve içgüdülerden ibaret bir doğa anlamında kullanmıyoruz.

din karşısındaki tutumu olarak ahlakın temellendirilmesi biçiminde vaz' etmemek gerekir. Başka bir deyişle Kant'ın dinsel ahlaka ilişkin ne dediği bizi burada ilgilendirmemektedir. Bizi ilgilendiren Kant'ın ahlak çözümlemesinin İslam dini içerisinde yerinin olup olmadığıdır. Doğal olarak burada karşımıza bir çok problem çıkmaktadır. Öncelikle kavramların hangi anlam çerçevelerinde kullanıldığını, kavramların literal kullanımlarından ziyade ne ifade edildiğini mihvere almamak konunun anlaşılmasını güçleştirmektedir. Salt "ahlak" sözcüklerinin geçtiği dini önermeleri dikkate aldığımızda ahlaka ilişkin son derece sınırlı bir çerçeve ile karşılaşmaktayız. Halbuki biliyoruz ki İslam literatüründe yüzlerce ahlakı konu edinen eser vardır. Bu durumda makasid etrafında bir felsefi analiz kaçınılmaz olmaktadır.

Netice olarak süremizin de sınırlılığını dikkate alarak meselenin şu analogi ile izah edilmesinin anlaşılabilirlik noktasında yardımcı olacağını düşünüyorum: Niçin ahlaklı olmalıyız? sorusunu, niçin akıllı olmalıyız? Sorusuna vereceğimiz yanıt bağlamında ele aldığımızda vereceğimiz yanıtın ahlakın kaynağı ve evrenselliği, buradan da fitrat ile olan ilişkisini açığa kavuşturmada yardımcı olacağı söylenebilir.

IV. Sonuç

İnsanoğlunun beden ve ruh düalizmi temelinde tanımlanması, dönem ve akımlara göre biri lehine ağırlık verilmesi düşünce tarihi boyunca tesadüf edilen bir husustur. Aynı düalizm temelinde farklı bir terminoloji ile Kant da sistemini inşa eder. Bedensel yanıyla duyulur, tinsel yanıyla da düşünülür dünyaya bağlı olan insan, pratik ve teorik yaşam alanını da bu çerçevede oluşturmaktadır. Fakat teori ve Pratik Kant felsefesinde beden ve ruh gibi biri diğerinden ayrılmaz bir niteliğe sahiptir. Teorik bakımdan var olan idelerin pratik alan için de var olması adeta bir zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır. İşte Kant'ın ahlak görüşü de bu paradigma temelinde anlaşılmalıdır. Birinci yönüyle ahlak yasası bir anlamda insan doğasına iliştilererek, kendinde insanın ayrılmaz bir vasfı olarak ortaya çıkarken, pratik edimlerini buna göre düzenlemesi de zorunluluk arz etmektedir.

Burada üzerinde durulması gereken husus, insan olmanın gereği olarak, ahlaklı olmanın şart koşulmasıdır. Bu noktai nazardan bakıldığında dinsel bir terminoloji ile "fitrat" ve "hilkat"e ilişkin olmazsa olmazlık Kant'ta karşımıza çıkmaktadır. Kant'ın ahlak yasası ve kendinde insanlık kavramlarının, dinsel metinlerde geçen yaratılışın değişmezliği, fitrata uygun davranış ve ahlaklılık arasında bir ilişki gören dinsel ahlakın mahiyetine uygun düştüğü söylenebilir. Ayrıca ölümsüzlük ve Tanrı inancının da söz konusu ahlakın sürekliliği için vazgeçilmez kavramlar olması başka bir benzer boyut teşkil etmektedir. Her ne kadar Kant, mevzubahis ayırımı ontolojik bir hakikat düzleminden ziyade epistemolojik bir varsayma biçiminde ortaya koysa da pratik yaşam için zorunlu postülatlar olması her iki ahlak telakkisinde benzer

çağrışımlara yol açmaktadır. Yukarıda da değindiğimiz gibi “niçin ahlaklı veya akıllı olmalıyım?” sorusuna verilecek yanıt, bize göre her iki değerlendirmenin formel niteliğine ışık tutacaktır.

KAYNAKLAR

Aydın, Mehmet, 1990. *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı- Ahlak İlişkisi*, TDV yay., Ankara.

Heimsoeth, Heinz, 2007. *Kant'ın Felsefesi*, Çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Doğu Batı Yay. Ankara.

Kant, Immanuel, 2010. Yaygın bir söz üstüne: Teoride Doğru Olabilir, Ama Pratikte İşe Yaramaz, *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, içinde, Der. Hakan Çörekçioğlu, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul.

Kant, Immanuel, 1999. *Pratik Usun Eleştirisi*, Çev. İsmet Zeki Eyuboğlu, Say Yay., İstanbul.

Kant, Immanuel, 2009. *Ahlak metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İonna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Ankara.

Kant, Immanuel, 2010. *Arı Usun Eleştirisi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 2010.

Urhan, Veli, 2003. Kant'ın Bilgi Kuramı ve Sentetik Önermeler, Felsefe Dünyası, Sayı 2, Ankara.

AYDINLANMA FELSEFESİNİN DEĞER ALANINDAKİ YANSIMALARI

Arş. Gör. Feyza DEMİR¹

Özet

Aydınlanmanın genellikle Avrupa'da XVII. yüzyılın ikinci yarısıyla, XIX. yüzyılın ilk çeyreğini kapsayan ve bireyin bilincini, bilginin ışığıyla aydınlatma yönündeki çabalarıyla seçkinleşen kültürel dönem, bilimsel keşif ve felsefi eleştiri çağı, bireyci ve toplumcu öğretiler olduğu söylenir.

Aydınlanmanın varlık anlayışı genel olarak materyalist, naturalist ve ateist bir özellik taşımıştır. Bazıları Tanrı'ya inanmakla birlikte birçoğu varlıkların maddeden ortaya çıktığını savunmuştur. Ateist olanlar evreni adeta bir Tanrı gibi kabul etmişlerdir. Toplumu da fertlerin bir araya gelerek oluşturdukları mekanik bir kitle olarak görmüşlerdir. Bununla birlikte ferdin dinden, manevî değerlerden, geleneklerden koparak toplumla olan bağı gevşemiştir. Aydınlanma bilimin ve teknolojinin gelişmesine ciddi katkılarda bulunurken, insanı manevî değerlerden mahrum bırakmıştır.

Aydınlanma düşüncesiyle birlikte bilimsellik her şeyin ölçüsü olurken aklın her şeye egemen olduğu savunulmuştur. Aydınlanma düşüncesi neticesinde ortaya çıkan kapitalizm ve emperyalizm her türlü sömürüyü meşru görmüştür. Bu nedenle uygarlaştırma projesi soykırımlara ve savaşlara sebep olmuştur. Dine dayalı açıklamalar yerini akla dayalı açıklamalara ve temellendirmelere bırakmıştır. Akıl ön plana çıkarılarak eleştirel bir tutum gelişmiş, geleneksel değerler ve kurumlar sorgulanmıştır.

1 Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi ABD

Abstract

The Reflections of the Enlightenment Mentality on the Sphere of Values

The Enlightenment is generally described as a set of individual and social theories, an intellectual and cultural period, an age of scientific discovery and philosophical criticism in Europe, spanning the second half of the 17th century and the first quarter of the 19th century, which has been characterized by the attempts to enlighten one's consciousness through the light of knowledge.

The Enlightenment's conception of being is generally of a materialistic, naturalistic and atheistic nature. Though few of the Enlightenment figures believed in God, many others argued that beings arose from matter. The atheist ones thought of the universe as a god, so to speak, regarding the human society as a mechanical mass made of the individuals. Yet the relation of the individual to the society weakened as a result of his alienation from religion, spiritual values, and traditions. While it contributed immensely to the development of science and technology, the Enlightenment deprived man of his spiritual values.

With the process of the Enlightenment, scientism became the measure of everything, resulting with the claim that reason rules over everything. Capitalism and imperialism, as a result of the Enlightenment process, considered any kind of exploitation legitimate. Thus, the alleged project of civilizing the lower races caused massacres and bloody wars. The religion-centered explanations and justifications have been replaced by the rationalist counterparts. Reason has been overemphasized, a critical attitude has been adopted, and traditional values and institutes have been called to question.

Giriş

Düşünce tarihi incelendiğinde insanın baştan beri bu dünyadaki yerini ve anlamını aradığı ve bunlara cevap bulmaya çalıştığı görülür. Rönesans ve Aydınlanma dönemlerinde bu çabalar oldukça önem kazansa da ne yazık ki insanın bu dünyadaki yeri ve anlamını bulma çabası bu kez de modernizmin gölgesinde kalmıştır. Günümüzde ise insanın anlamı bir anlamda toplumsal yozlaşma içerisinde belirsizleşmektedir.

Rönesans ve XVIII. yüzyıl Aydınlanma Felsefesi de, Orta Çağ Avrupası'nda kilise otoritesinin baskıcı tutumundan ötürü insanların, özellikle düşünsel anlamda baskı görmesi sonucunda tartışmaların arttığı ve düşüncelerin sistemleştiği bir dönemi ifade eder. Aydınlanma Çağı bilgi kuramından, sosyal ve siyasal değişimlere;

din ve Tanrı anlayışından, sanat ve ahlâk anlayışına kadar pek çok alanda değişimi gerçekleştirmiş ve bu değişim sadece Avrupa'yı etkilememiş, neredeyse dünya ölçeğinde bir etkiye sahip olmuştur.

Aydınlanma Felsefesi'nin genel eğilimlerine ilişkin şunlar söylenebilir: Doğayı, toplumu, tek kelime ile çevreyi anlamada, açıklamada, hatta yönetmede geleneklere, otoritelere, putlara değil, insan aklına dayanma. İnsanı, amaç olarak görmek; insanı bireyselleştirmek, insanın iyi bir doğaya sahip olduğu düşüncesine inanma; gelişmeye, ilerlemeye, bilime aşırı değer yükleme; bilginin kaynağını deneye ve duyuma indirgeme; varlık görüşü olarak maddeciliği, mekanikçiliği benimseme; doğacılığı, doğanın içkinliğini savunma; doğaya ve maddeye aşkınlığı reddedip imkansızlığını belirtme; teolojide deizm ve doğal din yandaşı olma ve bundan hareketle doğal ve laik hukuk ve liberal toplum tasarımı benimseme. (Taşçı, 2000, s. 132)

Genel eğilimlerini ve ortaya çıkış nedenlerini irdelediğimiz Aydınlanma ne demektir? Aydınlanmayı olmuş bitmiş, geçmişte kalmış bir proje olarak mı, yoksa günümüzde de hala devam eden bir zihinsel süreç olarak mı görmek gerekir?

Aydınlanmanın genellikle Avrupa'da XVII. yüzyılın ikinci yarısıyla, XIX. yüzyılın ilk çeyreğini kapsayan ve bireyin bilincini, bilginin ışığıyla aydınlatma yönündeki çabalarıyla seçkinleşen kültürel dönem, bilimsel keşif ve felsefi eleştiri çağı, bireyci ve toplumcu öğretiler olduğu söylenir. (Cevizci 2003, 46) Bununla birlikte Ömer Naci Soykan, Aydınlanma'nın bir felsefi teori, bir izm olmadığını, bu yüzden onun düşünürlerinin düşünce yapıları arasında tam bir uyum aranmaması gerektiğini belirtir. Ona göre böyle bir uyum, ancak, Aydınlanmanın yaşam ve dünya görüşünde, insanlık için öngördüğü ülküde bulunabilir. Bu ülkü, esasında Rönesans'ta ortaya çıkan, Hümanizma olarak adlandırılan, insanın özünü, bu dünyadaki yerinin ne olduğunu, dinsel-geleneksel inanç ve önyargıların dışında, akıl ve bilimin ışığında arayan, yeni bir yaşam ve dünya anlayışıdır. Demek ki, belli bir dönemi adlandırmakla birlikte aydınlanmanın asıl kavramsal çerçevesini ele almanın önemi, burada açıkça kendini gösteriyor. (Soykan, 2003, s. 228)

Dorinda Outram (2007) da Aydınlanmayı karmaşık bir tarihsel gerçekliği belirlemede başarısız olan bir olgu olarak görmek yerine, fikirlerle düşüncelerin toplum ve siyasetle etkileşim içine girdiği bir tartışmalar dizisi olarak düşünmenin daha makul olacağı kanaatinde. (s.25)

Neticede Aydınlanma düşünürlerinin farklı görüşleri de olsa hepsinin ortak amacı akli ön planda tutarak bilimin ışığında bir toplum oluşturmaktır. Aydınlanma düşünürleri bu çağı nasıl değerlendirmişlerdir? Bu konu üzerinde durmanın dönemi daha iyi anlayabilmek açısından önemli olduğu kanaatindeyiz.

Aydınlanmanın Değerlendirilmesi

Kendisi bir Aydınlanma filozofu sayılmamasına rağmen aydınlanma hakkında öncü düşünürlerden biri olan Kant'a göre ise Aydınlanma "insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. İşte bu ergin olmayışa insan kendi suçuyla düşmüştür; bunun nedenini de aklın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini gösteremeyen insanda aramalıdır. (Kant, 1984, s.213)

Yine ona göre Aydınlanma tamamlanmış bir proje değil, belirsizliklerle, tehlikelerle, sorunlarla ve çelişkilerle dolu bir süreçtir. Görüyoruz ki, o çağda yaşayanlar için bile 'Aydınlanma'yı tanımlamak ve onun üzerinde konuşmak çok zordu. Kant için Aydınlanma, çabucak çözümlenebilecek bir entelektüel projeler listesi değil, bir süreçler ve sorunlar dizisiydi.

Kant'ın çağdaşı Alman filozof Mendelssohn "Aydınlanma Nedir? Sorusu Üzerine" adlı çalışmasında; (...)eğitim, kültür ve aydınlanma olarak ikiye ayrılır. İlki pratik olanı, (objektif olarak) el zanaatlarında, sanatlar ve terbiyede kalite, incelik ve güzelliği; (subjektif olarak) zanaat ve sanatta yetenek, çalışkanlık ve beceriyi, terbiyede ise eğilimler, dürtüler ve alışkanlıkları hedeflemiş görünmektedir. Bir halkta bunlar insanın yapısına ne kadar çok uygun düşerse, o halk o kadar çok kültürlü sayılır. Buna karşılık aydınlanma daha çok teorik olanla ilgili görünmektedir: (objektif olarak) akla dayalı bilgi ile (subjektif olarak) insanın yapısı için olan önem ve etkileri oranında insan yaşamına dair şeyler hakkında akla dayalı düşünme yeteneğiyle ilgilidir. Aydınlanmanın kültürle olan ilişkisi, teorinin pratikle, bilginin ahlakla olan ilişkisi gibidir. Aslına bakılırsa her ne kadar (subjektif olarak) çoğu zaman birbirlerinden ayrı olabilseler de (objektif olarak) bunlar birbirlerine çok sıkı bağlıdırlar. (Mendelssohn, 2000,s.13-14) der. Dolayısıyla Mendelssohn'a göre aydınlanma olmaksızın kültür, kültür olmaksızın aydınlanma eksik kalır ve bu durum bireyi değerlerden uzaklaştırır.

Yine Mendelssohn'a göre bir ulusun aydınlanması (2000); 1) bilgi oranıyla, 2) bilgilerin önemiyle, yani bu bilgilerin a- insan olarak insanın ve b- yurttaş olarak insanın yapısıyla olan ilişkileriyle, 3) onların bütün toplum sınıflarına yaydırılmasıyla, 4) mesleklere göre olmasıyla ilişkilidir. Böylece bir ulusun aydınlanma derecesi, en az bu dörtlü ilişkiye göre belirlenmelidir; tek tek bu ilişkiler ise yine daha basit ilişki öğelerinin bir araya gelmesiyle oluşur. (s.14) Bu verilerden; Kant'ın Aydınlanmayı birey bazında incelerken Mendelssohn'un toplumsal bağlamda ele aldığını söyleyebiliriz.

Mendelssohn ifadelerine şöyle devam ediyor (2000):

“İbrani bir yazarın deyimiyle ‘bir şey mükemmelliğinde ne kadar görkemli ise, çürümesinde de o kadar çok çirkindir. Çürümüş bir odun parçası, çürümüş bir çiçek kadar çirkin değildir; o ise, çürümüş bir hayvan kadar tiksindirici değildir; çürümüş hayvan da çürümeye yüz tutmuş insan kadar iğrenç değildir.’ Durum kültür ve aydınlanmada da aynıdır. Kültür ve aydınlanma yeşerdiğinde ne kadar cazip ise, çürümede ve yozlaşmasında da o kadar çok iğrençtir. Aydınlanmanın kötüye kullanılışı ahlak duygusunu zayıflatır; katılığa, bencillığe, inançsızlığa ve anarşiye götürür. Kültürün kötüye kullanılışı ise, lükse, gösterişe, zaafa, batıl inanca ve köleliğe yol açar.”(s.14)

Mendelssohn bir taraftan aydınlanma ve kültür birlikteliğini vurgularken bir taraftan da bunların kötüye kullanılmasının sonucunda insanî değerlerin köreleşmesine dikkat çekiyor. Yine ona göre Aydınlanmanın tek taraflı hakimiyeti “ahlakî duyarlılıklarda bir zayıflama ile “körleşme, bencillik, dinsizlik ve anarşi” sonucunu doğururken kültür’ün tek yanlı gelişimi “kibir, ikiyüzlülük, zayıflık, hurafe ve esaret”i üretir. Böylece, aydınlanma önyargıları ortadan kaldırırsa da ahlakilik yaratamamıştır ki bu, Mendelssohn’a göre, kültürün sorumluluğudur. Ancak Aydınlanma ve kültürün aynı adımlarla yol aldığı yerde, bunlar yozlaşmaya karşı en iyi koruma ilacıdır.

Bir on sekizinci yüzyıl düşünürü, daha Aydınlanmayı tanımlarken, onun çürüme olasılığına dikkatimizi çekmiştir. Gerçekten de aydınlanma, kendisinin o yönlerdeki belirgin söylemine rağmen, hiç de doğrusal bir biçimde yaşanmadı. Aydınlanma ve sonrası, her zaman aklı ve “öteki”ni birlikte içermiştir. (Schmidt, 2000, s. 24) Kültürsüz bir aydınlanma insanda bazı ahlakî noksanlıklara neden olacak ve neticede bu durum bireyi çıktığı kabuğu beğenmeyen biri olarak kimlik bunalımına sürükleyecektir. Mendelssohn’un önerisi kültür ve aydınlanmayla eğitimimizi güçlendirmemiz yönündedir. O, bu denge korunmazsa bunların bozulmasının mümkün olabileceği uyarısında da bulunmuştur. Aydınlanma düşüncesinin yaygınlaşmasıyla birlikte belki de tarihte eşi benzeri görülmemiş ahlakî yozlaşmaların giderek yaygınlaşması bu görüşü destekler niteliktedir.

Aydınlanma Akılcılığı

Aydınlanma insanı, bütün eşya ve kurumlarıyla dünyanın ancak, aklın genel ilkelerine uyduğu zaman, tasdik edilip temellendirilebileceğine inanır. (Cevzci, “Aydınlanma”, 2003, 756) Bu entelektüel hareket, her şeyden önce mutlak bir akılcılıkla, insan davranışının yegane rehberinin, gelenek ya da din değil de, kendisi dışında başka hiçbir kaynaktan yardım görmeyen akıl olduğuna beslenen inançla karakterize olur. (Cevzci, “Aydınlanma”, 2003, 760) Görüyoruz ki Aydınlanma düşüncesi

aklı insan davranışlarının din ve mitoloji tarafından değil de, sadece mutlak akılla yönlendirilmesi gerektiğini savunmuştur.

Aydınlanma dönemi, akılcılığın yoğun etkisi altında daha çok bireyi vurgulamıştır. Neden? Çünkü Kilise kurumları ve dinsel dogmalarla belirlenen insan, kendine yabancılaşmıştı; onu kendine getirmek ve uyandırmak için birey olarak insan yüceltilmiştir. (Bobaroğlu, 2002, s. 22)

İnsan önce doğayı, sonra da teknolojiyi 'akılcı' bir biçimde kullanarak diğer insanları denetimi altına almıştır. Aslında bu, doğanın artık gizemli güçlerin ve kuvvetlerin bulunduğu bir yer olarak görülmediğini göstermiştir. Dolayısıyla Aydınlanma, anlam arayışını bırakması, doğa ve dünya üzerinde etkili olmaya çalışması açısından totaliterdir. Aydınlanma boş inançlardan, mitolojiden, korku ve vahiyden arınmış ve çoğunlukla matematiksel 'gerçekliği' temel alan, hedefleri araçlara uyumlu hale getiren ve bu nedenle teknolojik olan ve sorunlara nesnel olarak doğru çözümler bulmayı uman akıl yürütmeye, 'akılcılığa' bel bağlamıştır. (Outram, 2007, s. 23)

Aydınlanmacılara göre akıl her şeyin, hatta dinin de hakikatlerine ulaşabilir. Böylelikle Aydınlanma, dini, aklın baskısı altına sokmuş, doğal dini de Hıristiyanlığın yerine koymaya çalışmıştır. Onlara göre akıl hiçbir dini ve ahlaki etki olmadan etkinleşebilmelidir. Aydınlanmanın değerler alanındaki etkilerini tespit edebilmemiz için Batı'nın Aydınlanma Çağı ve hemen öncesindeki toplumsal yaşamı hakkında bilgi vererek değişimi daha net ortaya koymak gerekmektedir.

Aydınlanma Öncesi Toplumsal Yaşam

Aydınlanmanın çoğu kere bir sosyo-ekonomik sınıf olan burjuvazinin düşünsel ve toplumsal anlamda bir araya gelmesi sonucu ortaya çıktığı söylenir. İnsan nasıl önce fizyolojik ve zorunlu ihtiyaçlarını gidermeye yönelmiş, sonra lükse, itibar görmeye, üstün olmaya kadar uzanan isteklere varmışsa, burjuvazi de önce ekonomik gelişimini duraksatan dinsel aristokrasinin değerlerine eleştirel yaklaşmış ve sonrasında kültürel-siyasal egemenlik elde etmiştir. (Taşçı, 2000, s. 131)

Keşif seyahatleri, Rönesans ve Reformasyon; Avrupa'nın sosyal, kültürel, entelektüel hayatında köklü bir dönüşümü başlatmaya yardımcı olmuştur. Ortaçağ'ın sonunda hala hakim durumdaki, özde, Hıristiyan öğretiyle klasik Yunan bilimi ve kozmolojisinin bir sentezi olan dünya görüşü, zamanla çözülmüştür. On altıncı yüzyıl filozoflarıyla birlikte, ahlâkçılar ve siyaset düşünürleri, doğaya ilişkin bilgimiz, ahlâki inançlarımız ve siyasi düzen için daha sağlam, daha rasyonel temeller bulma arayışı içinde, insanların geleneksel inançlarla dinî otoriteden şüphe etmelerine yol açmıştır. Keşif seyahatleri Avrupalıları daha önceden bilinmeyen ve onların gözün-

de ilkel olan insanlarla temasa sokmuştur. Seyyahların 'uygarlaşmamış' ya da 'vahşi' yerlilerle karşılaşmalarını anlatan öyküleri, bu dönemde pek revaçtadır. Bu karşılaşmaların uyandırdığı merak, bu insanlarla antik Yunan ve Roma uygarlıklarına ilişkin olarak öğrenilmiş olan şeyler arasındaki aşikâr karşıtlık tarafından pekiştirilmiştir. Bu kültürlerin, kısmen, klasik antikitenin metinlerinden birçoğunu tercüme etmiş ve dolayısıyla, korumuş olan İslam alimlerinin katkılarıyla mümkün hale getirilen, yeniden keşfi hem sanat ve hem de bilimlerde, bir 'rönesans'ı, bir yeniden doğuşu ya da uyanışı hazırlamıştır. (West, 2005, s.29-30)

Bu sosyal ve ekonomik gelişmeler her alanda etkisini göstermiştir. Kültürel ve sanatsal alanlardaki hümanizme paralel olarak bilim ve felsefede, o zamana kadar karşı konulamaz olan dinî bir dünya görüşünde sürekli olarak derin boşluklar açan gelişmeler olmuştur. (West, 2005, s.30) Kilisenin dogmalarından kurtularak değer kazanmaya çalışan bir insanlık, akla ve bilime dayanan bir dünya görüşünü ortaya çıkarmıştır. Eski düzen sarsılmış ve yeni bir dünyanın kapıları açılmıştır. Böylelikle aydınlanma döneminin düşünsel çerçevesi oluşmaya başlamıştır. Bu dönemde felsefe-bilim ayrılığı ortaya çıkmış ve akıl her şeyden üstün görülmüştür. Bu adlandırmanın sebebi önceki çağlara göre insanlığın büyük adımlar atması ve yüzyıllardır süren dogmatizmin yıkılmasıyla, bilimsel, kültürel, siyasî, kısacası her alanda etkili olan bir çağın başlamasıdır. (Esgün, 2006, s. 97-98)

Aydınlanma'nın küresel dünyanın ortaya çıkmasıyla ilişkisinin de açıklanması gerekmektedir. Burada küreselleşme ile kastedilen, Aydınlanma'dan bu yana artan bir hızla dünyayı tek bir sisteme indirgeyen etmenler tarihinin incelenmesidir. Özellikle köle ticareti ile büyük ölçekli insan hareketleri; mal ve sermayede birbirine bağlı pazarların oluşumu; çay, kürk, pamuk, balina yağı ve altın gibi malların dünya çapında dolaşımı; bu malları taşıyacak ticaret filolarının gelişmesi; okyanuslar ile kıtaların birbirlerine nasıl bağlı olduklarını gösteren coğrafi araştırmalara devletlerin parasal destek sağlaması; çoğunlukla standartlaşmış bürokratik modeller üzerine kurulu kıtalar ötesi Avrupa imparatorluklarının doğuşu bu etmenler arasında bulunmaktadır. (Outram, 2007, s. 25)

Aydınlanma Düşüncesi ve Kölelik

18. yüzyıl bir önceki yüzyılın durağanlığıyla karşılaştırıldığında Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'da ekonominin büyüdüğü, kentleşme oranının ve nüfusun arttığı ve iletişimin geliştiği bir dönemdir. Avrupa'nın bazı bölgelerinde tarım üretimi önemli ölçüde artmıştır. İngiltere, Hollanda gibi ülkelerin bazı bölgeleri Sanayi Devrimi denilen evreye girmesiyle malların zanaatkarlar tarafından küçük atölyelerde lonca kurallarıyla üretilmesinin yerini alan makinelerin giderek artan oranda kullanılması nedeniyle fabrikalarda daha fazla mal üretilebiliyordu. Toplumsal sonuçları ne

olursa olsun, bu süreç daha düşük fiyattan daha fazla tüketim malı üretilmesini sağlamıştır. (Outram, 2007, s. 30) Bu da tarımdaki plantasyon üretiminin çevredeki toplumla hiçbir bağları olmayan ve dolayısıyla onlara ne olacağı tamamıyla sahiplerinin keyfine kalmış zenci köle işçilerden oluşan bir işgücü temin edilmesine neden olmuştur. Kölelerin sahiplerine sağladığı işgücünün maliyeti, yani satın alınma fiyatları, beslenmeleri, giyimleri ve yaşadıkları yer için yapılan harcamalar, piyasadaki maliyetin çok altındaydı. Bu nedenle köle çalıştırmak kolonilerdeki plantasyon tarımının yükselen kârlılığının ayrılmaz bir parçasıydı. (Outram, 2007, s. 85) İşte Sanayi Devrimi'nin ortaya çıkmasıyla birlikte daha fazla üretim için çok sayıda işçiye ihtiyaç olmuş, böylelikle zenci köleler ucuz işçi olarak çok yaygınlaştırılmışlardır.

Ancak insan biliminin temelinde evrensel bir insan olduğu fikri ile zencileri aşağılayan ve çok sayıda zenciyi köle yapan fikrin uzlaşması mümkün değildir. (Outram, 2007, s. 77) Yani tüm insanların insan oldukları için evrensel haklara sahip oldukları düşüncesi ile kölelik düzeni birbiriyle çelişiyordu.

Zenci kölelerin çalıştırılması ırk ve köle tartışmalarının birlikte yürütülmesine neden olmuştur. Zenci Afrikalıların bir ırk olduğu ve bu ırkın özelliklerinin onları köleliğe uygun hale getirdiği ve doğal olarak dayatılmasını haklı gösterdiği savları kölelik yanlıları tarafından sıkça kullanılmıştır. (Outram, 2007, s. 87)

Bu tartışmalar neticesinde 1807 yılında İngiltere'de köle ticareti (köle bulundurmamak değil) engellenmiştir; kölelik İngiltere'nin Karayip Adaları'nda 1833'te yasaklanmıştır. (Outram, 2007, 98) Kölelik karşıtlığı, bir politika olarak ancak, Aydınlanma'nın sonlarında, işkenceye, vergi adaletsizliğine veya Katolik ülkelerde yaşayan Protestanlara, serf sisteminin sona erdirilmesine ve Katolik Kilisesinin ekonomik ve kültürel gücünün azaltılmasına karşı basında ve kamuoyunda başlatılan kampanyalardan çok daha sonra benimsenmiştir. Fransız Devrimi'nin başlamasından sonra bile, herkese eşit hak ideolojisi kölelere kalıcı veya etkili bir özgürlük sağlanamamıştır. (Outram, 2007, s. 100)

Aydınlanma, bir insan biliminin temelini oluşturacak, akıl sahibi ve ekonomik açıdan özgür, evrensel bir insan öznesi yaratmaya çalışıyordu. Kölelik bu ideale ulaşmaktan ne kadar uzak olduğunu göstermiştir. Ama yine de kölelik, Aydınlanma'nın başında çoğu insan için kabul edilebilir görülürken, dönemin sonuna doğru daha az kabul edilebilir ve daha çok sorunlu bir şey haline gelmiştir. 18. yüzyılın ortasında, kölelik, sıradan insanlar tarafından bile acımasız ve yanlış, ama aynı zamanda değiştirilemez bir şey olarak görülmüştür. (Outram, 2007, s. 97-98)

Aydınlanma Düşüncesi ve Cinsiyet Ayrımcılığı

Aydınlanma düşüncesi cinsiyet hakkında birçok iç tutarsızlıkla karşı karşıya

kalmıştır. Erkeklerin giderek daha fazla talep ettikleri haklar ve özerklik ile kadınlardan talep edilen bağımlılık arasında büyük bir uçurum oluşturmuştu. (Outram, 2007, s. 102)

Yine bu sıralarda kadınların anatomik yapılarına, özellikle kafataslarının ölçüsüne ve biçimine duyulan bilimsel ilgi giderek artmıştı. Kadınların kafataslarının daha küçük olduğunu ve dolayısıyla erkeklerin onlardan doğal olarak daha üstün olduklarını kanıtlamak için iskeletlerden kanıtlar sunulmuştu. (Outram, 2007, s. 91)

Aslında burada yeni olan, yeni anatominin incelediği her şeyin, sadece bilim adamı tarafından görüldüğü ve incelendiği sürece var olan bilim nesnelere dönüştürülmesiydi. Bu durum bilimin nesnesi olarak görülen insanlara insanlık dışı bir biçimde muamele edilmesini ve dışlanmalarını olası kılmıştır. (Outram, 2007, s. 92)

Reformcuların karşılaştığı sorun, farklılığın sürdürülmesinden çıkar uman köleliler gibi ekonomik ve siyasi güçler varken ve insanlar arasındaki biyolojik farklılıklar karşılarında bir gerçek olarak duruyorken bunların eşit ve evrensel haklarının nasıl verileceği oldukça güç bir sorundu. (Outram, 2007, s. 100) Yani güçlü köle sahiplerinin köle bulundurmadan vazgeçmemeleri yüzünden insana insan olduğu için verilen değer havada kalıyordu.

Aydınlanmanın Geleneklere ve Ahlak Olgusuna Bakışı

Aydınlanmanın ahlak öğretileri, çıkardan mahrum kalındığı zaman topluma katlanmak için güçten düşen dinin yerine entelektüel bir temel bulmak üzere harcanan umutsuz çabalara kanıt oluşturmuştur. (Cevizci, “Aydınlanma”, 2003, s. 765) Çünkü din yüksek bir değer olarak toplumu bir arada tutuyordu. Halbuki akıl insanları bir arada tutmayı başaramamış, neticede rölativizm yaygınlaşmıştır.

Lucien Goldmann ise Aydınlanmanın etik alanındaki çıkmazını şu şekilde ortaya koyar: Geleneksel Hıristiyanlık çağı ile diyalektik felsefenin arasında, gelişmeye günümüzde de devam eden, büyük bireyci gelenekler ortaya çıkmıştır. Bu gelenekler bütün birey-üstü Tanrı, cemaat, bütünlük ve varlık kavramlarından vazgeçmişlerdir. Onlar bunu yaparken, bireysel bilincin iki şeklini, olgu bilgisiyyle değer yargısını birbirinden tümüyle ayırmışlardır. Bilim on yedinci yüzyılda ‘ahlaken yansız’ hale gelmişti ve bu durumda Aydınlanmaya da, problem olarak değer yargısına ilişkin başka birtakım nesnel temeller bulmak kaldı. Bireyci bakış açısı sadece, üç mümkün cevaba izin vermiştir:

a- Değer yargıları ya da genel kuralların bir şekilde bireysel vicdana dayandırılabilirliğinin inkarı. Bu görüş, her bireyin akla uygun olarak kendi öz çıkarının ve en yüksek mutluluğun peşinden koşması durumunda, toplumun da kendiliğinden tat-

min edici bir biçimde işleyeceğini öne sürmekle yetinir. b- Genelin çıkarına uygun düşen kuralların bütün insanlarda özdeş olduğuna inanılan insan aklına dayandırılabilceği iddiası. c- Her bireyin kendi en yüksek tatmininin peşinden koşmasının genelin iyiliğine katkıda bulunan bir dizi kurala temel sağlayabileceği hipotezi. Bu kurallar hiçbir evrensel geçerlilik iddiasında bulunmaz, bununla birlikte en azından pratik anlaşmayı mümkün kılar ve toplumsal kurumların tatmin edici bir biçimde işleyişini temin ederler. (Goldmann, 1999, s. 44) Ancak, bu gibi cevaplar üstün değerler göz ardı edildiği için etkili olmamıştır.

Aydınlanmanın Moderniteye Yaklaşımı

İnsanın yeniden yapılandırılması, 'aydınlanma' döneminde ve uluslaşma sürecinde ortaya çıkmıştır. Bu ise bilimsel tutum ile gelenek ve inançlar arasında çatışma yaratmıştır. Aydınlanma geçmişten kopuşu getirmiştir; bu da kuşaklar arası barışıklığı ortadan kaldırmıştır. Eskiye yaşatmak isteyenlerle, yeniyi benimseyenler arasında karşıtlık büyümüştür. Sanayi ile bütünleşen 'aydınlanmacı-uşçuluk', modernizmi ve 'olguculuğu/pozitivizm'i doğurmuştur. Ancak olguculuk, ortaya çıktığı Avrupa kültürünü, diğer toplumlara dayatmaya başladı. Başlangıçta gayet masum görünen uççuluk ve bilimcilik, giderek emperyalizmin araçları durumuna getirilmiştir. (Bobaroğlu, 2002, s. 36)

Artık bilim ve teknoloji, insanın doğa üzerindeki egemenliğinin araçları haline getirilmiştir. Doğa yalnızca egemenlik kurmak için hakkında bilgi edinilecek bir nesneye dönüşmüştür. Ancak insanın doğa üzerindeki bu egemenliği, aynı zamanda insanın kendi üzerinde de bir baskı yaratmıştır. Çünkü insan da içinde yaşadığı doğanın kaderini paylaşmak durumundadır. Sonuçta, insanı yüceltmeye çalışan aydınlanma ruhu insanın çöküşünü de hazırlamıştır. Böylece insanın doğa üzerinde egemenlik kurma çabası, hem insanın fizik ve ruh dünyasını hem de doğanın denetimi ve hoyratça sömürüsü sonucunu doğurmuştur. (Dellaloğlu, "Aydınlanma, Modernite, Post Modernite ve Sonrası", 2000, s. 86)

Horkheimer ve Adorno Aydınlanma'nın, Yahudi soykırımında teknoloji destekli ve insan eliyle sağlanan kitlesel ölümlere karşı koyacak bir miras bırakmadığını öne sürdü. Gaz odaları modern kimyayla çalışıyordu; çalışma kamplarında bireylerin yediği yemeğin hesaplanması çok özenle yapılıyordu. Yüzyılın teknoloji harikalarından biri olan trenler dikkatle hesaplanmış yakıt tüketimine ve tarifelere göre toplama kamplarına yüz binlerce insan getiriyorlardı. İnsanlara, onlara ne istenirse yapılabilecek ve 'akılcı' bir teknolojik sistem tarafından yok edilecek nesnelermiş gibi davranılıyordu. (Horkheimer&Adorno, 1995)

Bu bağlamda Yasin Aktay da, "dünyanın modern denilen bölgelerinde sağla-

nan aydınlanmanın sürekli bir ışık kaynağına sahip olabileceğinin bir garantisi yok. Her an bu dünya yeniden karanlığa gömülebilir. Bu dünya daha önce faşizmin karanlığına Aydınlanmadan epey zaman sonra gömüldü. Tarihte eşine rastlanmamış soykırımlar, neredeyse tarihteki tüm savaşların toplamındaki ölümlerden daha fazla ölümler, yüksek teknolojilerin kullanıldığı işkenceler, insanlarda hiçbir mahremiyet alanı bırakmayan istihbarat teknikleri Aydınlanma denilen bu dönemde yaşandı. Bugün Aydınlanma'nın karşı koyduğu ve yıkmaya çalıştığı tüm olumsuz değerlerin bütün ihtişamıyla ortada gezindiğini, üstelik daha güçlü uzlaşım saldırdığı bir dünyadayız.” diyor. (Aktay, , 2000, s. 111)

Modernizm, insan ilişkilerine nesnelere (sanayi ürünleri) egemen kıldı. İnsanların idealine nesnelere, şeyler konulunca; yabancılaşma kaçınılmaz olduğu gibi toplumsal değerler yaşamın araç değerleri konumuna indirildi. Geleneksel değerler, bu “modernist/pozitivist” değirmende öğütüldü. (Bobaroğlu, 2002, s. 78)

Modernizm, insanı; gelenek, görenek ve ahlakî değerlerinden kopardı. Sanayileşme, “büyük aileyi” parçaladı; anne baba ve çocuktan oluşan çekirdek aile ortaya çıktı. Bu ise geçmişle gelecek arasındaki köprüyü yıktı; süreklilik kırıldı. (Bobaroğlu, 2002, s. 77) 18. yüzyılda dönemin entelektüel çevresinde “Aydınlanma Nedir” diye ilk tartışmayı açan Johann Friedrich Zöllner (1753-1804), ahlakın çöktüğü, dinin saldırıya uğradığı, inanan insanların kalplerinin ve zihinlerinin Aydınlanma adına zayıflatıldığı bir dönemde kamusal düzenin güvencesi konumunda olan aile kavramıyla oynanmaması gerektiğini belirtmiştir. (Çiğdem, 2000, s. 91) Fakat Aydınlanma araştırılmadık hiçbir alan bırakmadığı için aile müessesesi de bundan nasibini almış, evlilik ve nikah gibi şeyler gereksiz görülmüş, birlikte yaşam alternatif olarak sunulmuştur. Böylelikle aile kavramı eski karşılığını hiçbir zaman bulamamıştır.

Modernizm yine iletişim sorununu da doğurmuştur. Özneler arası iletişimsizlik narsizmi ve bencilliği güçlendirip, onları toplumda tek başlarına yaşayan fenomenler oldukları yanılgısına düşürmüştür. Modern toplumda somut bireyci özne, toplumu göz ardı eden istemleriyle değerler alanını etkileyip, iletişimsizliğe neden olurken; ne yazık ki bunun alternatifi konumunda olan geleneksel toplumların kitlenin içinde kaybolan soyut insanı da paradoksal bir biçimde yozlaşmayı farklı bir biçimde yaşamak durumunda kalmıştır. Somut bireyciliğin ‘yapay değerler’ üretip, modern insanı yabancılaştırması bir yanda; kitle içinde kaybolan ‘özgürlük’, ‘ödevi’ ve ‘sorumluluğu’ algılamayan geleneksel soyut insan da diğer yanda kalmıştır. (Bobaroğlu, 2002, s. 79)

Guenon’a göre bir uygarlığın tamamen olumsuz bir şey üzerine, bir ilke yokluğu diyebileceğimiz durum üzerine kurulmuş olması bu zamana kadar hiç görülmemiş bir durumdur. İşte modern dünyaya anormal bir nitelik veren, onu bir çeşit

canavar yapan da budur... Öyleyse Batı'nın bugünkü çöküşünün başlıca nedeni, bireyciliktir. (Guenon, 1986, 99-100) Bireyciliğin ortaya çıkardığı sonuçlar şunlardır: Bu sonuçların ilki, entelektüel sezginin inkarıyla, akli her şeyin üzerine koymak ve bu salt insani ve nisbî melekeyi zekanın en üstün parçası yapmak, hatta tamamen onu ona indirgemek oldu. (Guenon, 1986, 102)

Modern dünyada isteklerini her ne pahasına olursa olsun elde etmeye çalışan insan, gücü yettiklerini ezerek yetmediklerine de boyun eğerek insansı kişiliğini bozmuştur. Bu çarkın içinde 'çıkar' tek amaç olunca; güçlü olduğunda 'despotluk', zayıf olduğunda 'kurnazlık' ve 'yaltaklanma' benimsenen tutumlar olmuştur. (Bobaroğlu, 2002, s. 80)

Modern insan ikiyüzlü, görünüşte saygılı, nazik ve iltifatkar, ama olabildiğince sahtelik ve yapaylık içindedir. Onun için dostluk, özgecilik, içtenlik, güven verme, dürüstlük, onur gibi temel değerler 'başarıyı engelleyen öğeler' olarak küçümsenmelidir. Modernizmin insan modeli: Görsele ve gösterişe vurgun, geçmişinden habersiz şimdinin varlığı, kaynağından koparılmış ve yapay olarak kurgulanmış varlık tasarımıdır. (Bobaroğlu, 2002, s. 80)

Modernizmin projesi; bir mekanizma projesidir. Beklentisi; mekanizmanın değer üretmesidir. (Bobaroğlu, 2002, s. 81) Oysa mekanizma değer değil mal üretir.

Modernizmin yaygın küresel eğitimi, diğer kültürlerdeki insanlara uygulanırken, aynı zamanda onları tarih dışına iterek zihinsel ve psikik parçalanmaya neden olur. Modern toplumların dışında kalan diğer toplumların pozitivist eğitim kurumları olan üniversitelerde, öğrendikleri bilim, sanat ve felsefe disiplinlerinin tarihinde kendi uygarlıklarından hiçbir kişi ya da değer izine rastlanmaması, bu kurumlar aracılığıyla bireylerde değersizleşme ve kimlik bunalımı doğurdu. Özellikle, İslam, Hint ve Çin uygarlık ve değerleri modern eğitim kurumlarından dışlandı. Sonuç olarak bu ideolojik ve siyasal ötekileştirme kaçınılmaz olarak uygarlıklar arası ilişkileri ve değerlerin paylaşımını engelledi. (Bobaroğlu, 2002, s. 81) Sözde, ülkelere demokrasi ve barış götürmek amacıyla aslen dünyaya egemen olma hırsıyla binlerce insanın ölümüyle sonuçlanan orantısız güç kullanımıyla savaşlar yapılmıştır ve hala da yapılmaktadır.

René Guenon'a göre, "...modern çağın en çok göze çarpan şudur: ardı arkası kesilmeyen bir telaş, sürekli değişim ve bizzat olayların kendisiyle birlikte sürüklenildiği, durmadan artan hız gereksinimleri... Bu, çokluk içinde dağılmadır. Öyle bir çokluk ki, artık hiçbir üstün ilke bilinciyle birleşemez. Ayrıca bilimsel kavramlarda olduğu gibi günlük hayatta da, aşırılığa vardırılan bir çözümleme, sınırsız bir parçalama ve insani etkinliğin hala çalışabileceği tüm alanlarda gerçek bir ufalanışı-

dır bu. Ve işte Doğuluların gözünde çok çarpıcı olan bileşim yeteneksizliği ve her tür yoğunlaşma imkansızlığı da buradan kaynaklanmaktadır. Bunlar gittikçe artan bir maddileşmenin doğal ve kaçınılmaz sonuçlarıdır. Çünkü madde özü itibariyle çokluk ve bölünme demektir. Bu nedenle ondan doğan her şeyin, bireyler arasında olduğu kadar toplumlar arasında da sadece kavgalara ve türlü anlaşmazlıklara yol açabileceğini söyleyelim. Maddeye ne kadar dalınırsa bölünme ve karşıtlık öğeleri de o kadar çoğalır ve yaygınlaşır. Buna karşılık insan katıksız maneviyata doğru ne kadar yükselirse, ancak evrensel ilkelerin bilinciyle tam olarak gerçekleştirilebilen tevhide o kadar yaklaşır.” (Guenon, 1986, 75)

Bağımsızlıklarını sağlamak bahanesiyle, bilimleri üstün, her ilkeden kesinlikle ayırmak isterken, modern anlayış onların bütün derin anlamını ve hatta bilgi açısından bütün gerçek yararını alıp götürmektedir ve sonuçta bir çıkmaza yol açmaktadır, çünkü modern anlayış bilimleri çaresi olmayan dar bir alan içine sıkıştırmaktadır. (Guenon, 1986, 85-86)

Modern tarzda gelişen bilim, sadece derinliğini yitirmekle kalmadı, aynı zamanda ciddiyetini de yitirdi, çünkü ilkelere bağlılık bilime, konusunun elverdiği ölçüde, bu ilkelerin değişmezliğine benzer bir nitelik kazandırıyordu, oysa bilim salt değişim dünyasına kapansa, orada sağlam, kararlı hiçbir şey, dayanabileceği hiçbir sabit nokta bulamaz. Artık hiçbir mutlak doğrudan hareket etmediği için bilim, ihtimallere ve tahminlere ya da sadece bireysel fantezinin eseri olan salt farazi kurgulara indirgenmiş oldu. (Guenon, 1986, 86)

Yine Guenon'a göre artık hiçbir şey ve hiçbir kimse normal olarak olması gereken yerde değildir; insanlar manevî alanda hiçbir gerçek yetki, maddi alanda ise hiçbir yasal güç tanımıyorlar. Dindar olmayan çevreler rahat rahat kutsal şeyleri tartışmakta, onların niteliğine hatta varoluşuna bile itiraz etmektedirler. Bu astın üstü yargılaması, bilgisizliğin bilgelik önüne engeller koyması, yanlışın hakikate üstün gelmesi, beşerî olanın, ilahî olanın yerini alması, yerin göğü yenmesi, bireyin kendisini her şeyin ölçüsü yapması ve tamamen kendi nisbî ve yanılabilir aklından çıkardığı yasaları evrene zorla benimsetmeye kalkışmasıdır. (Guenon, 1986, 116-117)

Guenon her şeye rağmen bir ümit ışığı gördüğünü şu ifadeleriyle söylüyor: Eğer bugün bütün Batılılar modern uygarlığın salt maddi gelişimiyle yetinmekte artık oybirliği etmiyorlarsa, bu bile belki onlar için, kurtuluş umudunun henüz tamamen kaybolmadığını gösterir. (Guenon, 1986, 64)

Bu bağlamda Seyyid Hüseyin Nasr da Batı'da yaşayan kadın ve erkeğin psikolojik dengesizliği, kent çevre kirliliği vb. sorunların insanın yalnızca ekmekle yaşayıp, 'tanrıları öldürme' ve ilahi olandan bağımsızlığını ilan etme girişimi sonucunda

ortaya çıktığını söyler. Ona göre tek ümit onların artık isyankarlığı bırakıp hem gökle hem de yerle barışmak ve kendisini İlahî olana teslim etmektir. (Nasr, 2004, 27)

Guenon'un da dediği gibi modern uygarlıkta kutsal alana artık hoşgörülle bakılmamaktadır. (Guenon, 1986, 24) Bu bağlamda o, Batı'nın geldiği bu noktada eğer Batı isterse Doğu onun imdadına koşabileceğini söylüyor. Ama Doğunun bu imdada koşması, kimilerinin sandığı gibi, Batıya yabancı olan kavramları ona zorla kabul ettirmek için değil, aksine anlamını yitirdiği kendi öz geleneğini yeniden bulmasında ona yardım etmek için olabilir. (Guenon, 1986, 72) Burada Guenon, Batı'nın Doğu'ya zorla kendi kavramlarını benimsettiğini, ancak hiçbir zaman Doğu'nun Batı'ya bunu yapmayacağını söylüyor.

SONUÇ

Aydınlanmanın nasıl tanımlanması ve tarihe nasıl yerleştirilmesiyle ilgili yapılan tartışmalar bitecek gibi görünmemektedir. Herkesin mutabık olduğu görüş onun modern dünyanın biçimlendirilmesinde dönüm noktası olarak düşünülmesi ve kavranılmasıdır.

Aydınlanma her ne kadar gelen anlamda akıl odaklı düşünce dünyası ve modern bir yaşam biçimi önermiş olsa da manevi değerler göz ardı edilince bireye baskı uygulayarak çıkış amacından sapmıştır. Bunun yanında gerçekten de Aydınlanma ahlaki noktada birçok çelişkiyi bünyesinde barındırmış, çıkar ve kazanç hırsı uğruna diğerkamlık, fedakarlık, merhamet gibi ahlaki değerler yok sayılmıştır. Birey bir taraftan doğaya egemen olmak isterken doğada yaşayan bir varlık olarak doğa kanunlarına da boyun eğmek zorunda kalmıştır. Bir taraftan insanın hayatını kolaylaştıran birçok teknolojik cihaz üretilirken diğer taraftan kitle imha silahları, atom bombası gibi aletlerle insan yaşamı adeta hiçe sayılmıştır. Bir tarafta evrensel insan fikri vurgulanıp din, dil, ırk ayrımı yapılmaksızın her insanın eşit olduğu fikri savunulurken bir taraftan da "az ücret, az yemek, çok iş" mantığıyla zenci köle bulundurmamak normal karşılanmıştır. Aydınlanma idesinin belki en kötü sonucu her şeyi bilimin nesnesi haline getirerek öznel anlamda kendine özgü (suigeneris) bir varlık olan insanı nesne konumuna düşürüp asıl amacının çok uzaklarına düşmüş olmasıdır. Bunların bir daha yaşanmaması için kutsalın bize vermiş olduğu manevî değerlere sarılarak kültürümüze sahip çıkıp kimliğimizi oluşturmamız gereklidir.

KAYNAKÇA

Aktay, Y. (2000). Toplumbilim Aydınlanma Özel Sayısı. Modernizmin Aydınlanma Vehmi. İstanbul: Bağlam Yayınları, 11, 103-112

Bobaroğlu, M. (2002). Aydınlanma ve Değerler. (1. bs.). İstanbul: Ayna Yayınevi

Cevzici, A. (2003). Aydınlanma. Felsefe Terimleri Sözlüğü içinde (s. 46). İstanbul: Paradigma Yayınları

Cevzici, A. (2003). Aydınlanma. Felsefe Ansiklopedisi içinde (c. 1, ss.756-767). İstanbul: Etik Yayınları

Çiğdem, A. (2000). Toplumbilim Aydınlanma Özel Sayısı. Şimdi Sorulan Bir Soru Olarak Aydınlanma Nedir? İstanbul: Bağlam Yayınları,11, 91-94

Dellaloğlu, B. F. (2000). Toplumbilim Aydınlanma Özel Sayısı. Aydınlanma, Modernite, Post Modernite ve Sonrası, İstanbul: Bağlam Yayınları,11, 86-90

Esgün, T.G. (2006). Uludağ Üniversitesi Felsefe Dergisi. Postmodernizme Rağmen Aydınlanma, Bursa: Kaygı Yayınları, 6 , 96-103

Goldmann, L. (1999). Aydınlanma Felsefesi. Emre Arslan (Çev.). Ankara: Doruk Yayınları

Guenon R. (1986). Modern Dünyanın Bunalımı. Mahmut Kanık (Çev.), İstanbul: Risale Yayınları

Horkheimer, M., Adorno W.T. (1995). Aydınlanmanın Diyalektiği Felsefi Fragmanlar I. Oğuz Özügül (Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi

Kant, I. (1984). Seçilmiş Yazılar. Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt. Nejat Bozkurt (Çev.), İstanbul: Remzi Kitabevi

Mendelssohn, M. (2000). Toplumbilim Aydınlanma Özel Sayısı. Aydınlanma Nedir? Sorusu Üzerine, Ali Irgat (Çev.), İstanbul: Bağlam Yayınları,11, 13-15

Nasr, S. H. (2004). İslâm ve Modern İnsanın Çıkmazı (4. bs.). Ali Ünal (Çev.), Sara Büyükduru (Çev.) İstanbul: İnsan Yayınları

Schmidt, J. (2000). Toplumbilim Aydınlanma Özel Sayısı. Aydınlanma Neydi? Moses Mendelssohn ve Immanuel Kant Berlinische Monatsschrift'i Nasıl Yanıtladı?, Fahrettin Altun (Çev.), İstanbul: Bağlam Yayınları, 11, 23-36

Soykan, Ö.N. (2003). Arayışlar, Felsefe Konuşmaları I (2. bs.). İstanbul: İnsancıl Yayınevi

Taşcı, S. (2000). Toplumbilim Aydınlanma Özel Sayısı. Aydınlanma(ma)nın Felsefesi, İstanbul: Bağlam Yayınları,11, 131-134

Outram D. (2007). Aydınlanma, Sevdâ Çalışkan (Çev.), Hamit Çalışkan (Çev.). Ankara: Dost Kitabevi

West D. (2005). Kıta Avrupası Felsefesine Giriş, Ahmet Cevzici (Çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları

İSLAM EKONOMİ AHLAKI PERSPEKTİFİNDEN KAPİTALİZME FARKLI BİR BAKIŞ: YAPISAL FAKTÖRLERİN YA DA DEĞERLERİN ÖNCELİĞİ SORUNU

Hüsnü Ezber BODUR¹

Özet

Ahlaki değerler hem bireysel hem toplumsal hayatta önemli yol göstericiler olarak tutum ve davranışların motivasyon kaynağı ve ölçüsü olmuştur. Dinin çerçevelediği ve önemli kaynağı olduğu moral ya da etik prensipler ekonomik alan dahil, tüm insani davranış ve ilişkileri etkilemektedir. Buna göre ekonomiyi oluşturmuş üretim, tasarruf, yatırım, mübadele, ticaret, paylaşım ve tüketim gibi unsurlarla dini dünya görüşü ve ethosu arasında karşılıklı etkileşim ilişkisi vardır. Bu yazının birinci kısmında “Ne yapmalıyım, diğer insanlarla nasıl ilişki kurmalıyım” gibi çeşitli durumlarla ilgili kural ya da prensiplerden oluşan dini ethos’un bir yüzü olan moral değerler çerçevesinde din ve ekonomi ilişkisi incelenmiştir. Bildirinin ikinci kısmında 2008 dünya ekonomik krizinin nedenleri ve bunun çözümü bağlamında dini değerlerin rolü ve önemi üzerinde durulmuştur. İslam’ın herhangi bir ekonomik sistemi desteklediği ya da kendine özgü bir modelinin olup olmadığı konusu ile ilgili tartışmaların verildiği son bölümde, sosyo-ekonomik krizlerin çözümünde dini ahlaki değerlerin katkıları üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler:

Moral-ahlaki sermaye, neo-liberal ekonomi, İslam çalışma ahlakı, Protestan

1 Prof. Dr., KSÜ İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı

çalışma ahlakı, küresel ekonomik kriz, sosyal sorumluluk

A Different Look at Capitalism from the Perspective of Islamic Economic Ethics: The Problem of Priority of Structural Factors or Values

Abstract

The moral codes have been important guidance as a source of motivation of attitudes and behaviors on both personal and social life. The ethical principles derived from the Islamic sources have been influential on the human behavior and relations, including economic activities. So there is a mutual relationship between the religions world view and ethos and the economic system such as production, saving, investment, distribution, trade, sharing, and consumption. In the first section of the this paper, I examine the relationship between the religion and economy in terms of moral code which is an aspect of religious ethics and composed of relevant rule or principle about different situations in response to the questions like “what should I do” and “how should I relate with other people?”. In the second part of this paper, I summarize the reasons of the global financial crises in 2008 and present the role and importance of religious values as a resolution. The final section provides insight into the discussions about whether Islamic religion supports one of the economic system or dictates its own model. At the same time I examine the influence of Islamic ethical principles on the resolution of socio-economic crisis.

Key Words:

Moral Capital, neo-liberal economy, Islam work ethics, Protestant work ethics, global financial crisis, social responsibilities

Giriş

Ekonomi, insanların maddi ihtiyaçlarını tatmin etme sürecinde mal ve hizmet üretimini, var olan kaynakların en verimli şekilde dağıtılmasını, tüketimini ve paylaşımını düzenleyen davranış örüntülerinden ve sosyal ilişki ağlarından meydana gelen temel toplumsal kurumlardan biridir. Buna karşılık, inanç, pratik ve sembollerle ilişkili olarak merkezinde yer alan dünya görüşü ve ‘ethos’undan meydana gelen din kurumu da evrensel kategorilerin başında yer alır.

Dinin dünyayı resmetme, algılama ve düzenleme biçimini oluşturan daha çok bilişsel boyutu olarak tezahür eden “dünya görüşü” ile ahlaki yönelişin ve davranışsal güdülenmenin prensiplerini belirleyen dini ‘ethos’un birbirleriyle etkileşim halinde bağlılarının sosyal hayattaki tutum ve davranışlarını belirlemede oldukça önemli rol oynadığı bilinmektedir. Dinin gerek unsurları arasında gerek toplumdaki tüm sosyal

fenomenlerle girdiği ilişkiler yoluyla oluşturduğu son derece girift yapının etkisi, diğer alanlarda olduğu gibi ekonomik hayatta da görülür.

Toplumdaki tüm sosyal fenomenlerin birbirleriyle dolaylı ya da dolaysız olarak ilişkili olduğu şeklindeki sosyolojik varsayımdan hareketle dinin temel toplumsal kurumlardan biri olan ekonomik faaliyetler üzerinde de etkili olduğunu söylememiz mümkündür. Buna göre din, sosyal hayata bir yandan bağımsız değişken olarak etki etmekte ve değişimin katalizörü olmakta bir yandan da ekonomik hayat dahil toplumsal olgulardan ve süreçlerden etkilenerek bağımlı değişken olabilmektedir. Bu bakımdan din ve diğer sosyal fenomenler arasında devamlı bir diyalektiğin olduğu prensibi üzerinde sosyal bilimciler arasında bir konsensüs olsa da dini ahlaki değerlerin ekonomik tutum ve davranışlar üzerinde önemli etkilerinin olduğu tezinin, dini sosyolojik çalışmalarda ağırlıklı bir konumda olduğu dikkatlerden kaçmamaktadır.

Din-Ekonomi İlişkisi

Din ve ekonomi ilişkisini konu edinen çalışmalar, bir tarafta Alman filozofu, ekonomisti ve sosyoloğu olan Karl Marx'ın (1818-1883) "ekonomik determinizmi", diğer tarafta da Alman sosyoloğu, ekonomisti ve tarihçisi olan Max Weber'in (1864-1920) "kültürel belirleyiciliği" olmak üzere iki ana eksende yürütülmüştür. Batı ekonomik düşüncesinde Marx dini, burjuva sınıfının elinde kendi çıkarlarını korumak için başvurduğu bir araç olarak görmüş, sınıfsız bir toplum oluşturmakta bundan kurtulması gerektiğinin altını çizmiştir. Weber de aksiyonun değerler tarafından motive edildiğini ileri sürerek ya da kapitalist ekonominin gelişmesi lehinde Protestanlık değerlerine vurgu yaparak ekonomik kalkınma için dinden yararlanılması gerektiğini belirtmiştir(Zülfıkar, 2012:490).

Protestan ahlakının çalışma ile ilgili yeni bir anlayışa yol açtığını ve buna uygun yeni bir sosyal bağlamın oluşturulmasında katkıda bulunduğunu belirten Weber, aslında dini inançları araçsallaştırmıştır. Sosyolojik teori, ekonomik gerilikten gelişmişliğe doğru düz bir hatta ilerleyen evrimci görüşü, Batı örneğinden hareketle modernleşmenin temelini yerleştirmiştir. Moderleşme teorisyenleri servet biriktirmenin ve aşırı zenginliğin iyi bir toplum oluşturmak için gerekli bir şart olduğu noktasında sanki birleşmiş benzemektedir. Bu yüzden de ekonominin, toplumsal hayatın düzgün ve sağlıklı işleyişinin lokomotif olduğu dair bir inanç ve iyimserlik hâkim olmuştur. Bu noktada din dâhil, her türlü kültürel ve geleneksel kaynaklar ekonominin emrine verilmiş onun güçlenmesini sağlayan bir araç olarak görülmüştür.

Çalışma ahlakını konu alan geniş bir literatürün doğuşundan söz edilebilir. An-

cak bu çalışmaların büyük çoğunluğu Amerika ve Avrupa'da yürütülmüş olup daha ziyade işletmelerde çalışma ahlakı üzerine yoğunlaşmışlardır. İşletme çalışma ahlakı üzerine yapılan bu çalışmalar Weber'in teorisini baz almış ve "Protestan Çalışma Etiği" kavramsallaştırmasını takip etmiştir (Shakil, 2011:851). Bu araştırmalar büyük ölçüde toplumun kendi kültür ve geleneklerinde zenginlik ve ekonomik büyüme için temel değerlerin neler olduğunu belirlemeye çalışırken bile Protestan etik değerlerle araştırma yapılan ülkelerin dini temelli ekonomik etiği karşılaştırılmakta, zımnen Weber haklılandırılmaya çalışılmaktadır.

Dini inanç ve öğretilerle girişimcilik ve ekonomik gelişmişlik arasındaki ilişki bağlamında kalkınma için Protestan etiğinin bir model olarak benimsenmesi ya da milli kültürlerde buna benzeyen unsurlarla bir dini-ekonomik etik oluşturma çabaları da yaygın olarak gözlenmektedir. Bu çerçevede, Protestan çalışma ahlakı tezini İngiltere'de Protestan, Katolik ve Müslüman iş adamları arasında test eden Arslan'ın (2006) çalışması, Müslümanların çalışma ahlakı değerleriyle ilgili puanlarının Protestanlara göre daha yüksek olduğunu göstermiştir. Aynı şekilde ABD'de yaşayan Protestan, Katolik ve Müslümanlara özgü çalışma ahlakını inceleyen bir başka çalışmada Müslüman idareci ve iş adamlarının çalışma ahlakı özelliklerine Hıristiyanlardan daha çok bağlı oldukları belirtilmiştir (Zülfikar, 2012: 489; İçke, 2011:85). Aslında bu sonuçların sürpriz olmadığı, Weber'in hukuki sistemler ve çalışma koşulları gibi din-dışı unsurların Batı'da yeni bir çalışma ahlakının gelişmesinde kısmen rolünün olduğunu kabul ettiğini belirtmek suretiyle İslami kültürde de modern ekonomik düzen için uygun gelebilecek maddi şartların olabileceğine dikkat çekilmiştir (Arslan, 2001).

Zenginliği her türlü sosyal ve insani problemlerin çözümünde önemli girdi olarak gören ve aydınlanmacı zihniyetin izinden gittiği anlaşılan Weber'in kapitalleşme sürecinde Protestan ahlakının dönüştürücü etkiye sahip önemli bir motivasyon kaynağı olduğu şeklindeki tezi, Batı'yı eşsizleştirme girişiminin bir parçası olarak görülebilir. Aslında Weber, rasyonelleşme vurgusuyla dini toplum hayatının dışına itmek istemiş, sosyolojinin sacayağını oluşturan Marx ve Durkheim'le aynı görüşü paylaşmaktadır. Ancak sekülerleşme yanlısı bir sosyal düşünür ve ekonomist olarak dini, ekonomik kalkınmada yararlanılması gereken bir araç olarak görmüştür.

Ülke kalkınmasında ve zenginliğin üretilmesinde orta sınıfın güçlenmesini esas alan Weber'in "Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhü" isimli tezi, bir anlamda ülke kalkınmasında aktif olarak gördüğü eğitimli ve nitelikli Alman gençliğini yetiştirmeye yöneliktir. Weber, bir kere doğan ve gelişen kapitalizmin artık dini ahlaka ihtiyacı kalmayacağını ifade ederek kişisel çıkar, aşırı kazanma hırsı ve tüketimcilik vurgusuyla oluşturulmak istenen yeni ekonomik insan (homo-economicus) tipinin

profilini çizmektedir. Bu tipin kapitalistik değerın hasıl edilmesinde önemli bir aktör olarak başa geçirilmesiyle temeldeki ideolojik öz açığa çıkmaktadır.

Türk düşünce tarihinde önemli bir yere sahip ve ahlak felsefesinin öncü isimlerinden olan Nurettin Topçu, dinin zenginleşme değıl, hak hukuk ve ahlak davası olduğunun altını çizerek Weber'in materyalistik görüşlerini reddetmiştir. Topçu'ya göre İslam, bencilliğı, gösterişi, diğeri insanları zenginlikle tahakküm altına almayı ve israfı şiddetle reddeden bir dindir(Tabakoğlu, 2009: 104). Topçunun düşünce sistematığı içerisinde ahlak, merkezi öneme haiz bir meseledir. Topçuya göre determinist, rasyonalist, sosyolojist, pragmatist seküler ahlak anlayışına dayalı kapitalist dünya görüşünün yol açtığı krizlerin giderilmesinde daha şümulü, kapsayıcı, uzun ömürlü, etkili, dini referanslı ahlak anlayışının payı büyüktür(Kara, 2009: 96).

Küreselleşen Kapitalizm ve 2008 Global Ekonomik Krizi

Ekonomi, toplumun ihtiyaç ve isteklerini karşılamak üzere toplumun ürettiğı ve dağıttığı kaynaklarla ilgili sistemlere işaret etmektedir. Tarihsel olarak bunun yapılışını ve işleyişini düzenleyen çeşitli yollar ve usuller geliştirilmiştir. Çünkü ekonomi "doğal hukuk" kapsamında şekillenen faaliyet ve oluşumdan ziyade sosyal süreçlerin sonucu olarak meydana gelen ve yapılaşan prensiplere göre yürütölen bir kurumdur.

Günümüz toplumlarında, bir yandan serbest piyasa modeli denen kapitalist sistemle, merkezi planlamaya dayalı sosyalist ekonomik model, birbirlerine rakip ekonomik yaklaşımlar olarak varlık göstermişlerdir. Bunlar arasında, tarihi ekonomik krizlerle dolu olan kapitalizmin eninde sonunda yıkılacağı ve yerine komünizmin geçeceğini iddia eden Marx'ın öngörüsü pek gerçekleşmemiş olacak ki, Frankurt Okulu'ndan Neo-Marksist Habermas devletin "geç kapitalist" denen sürece müdahil olarak (Haralambus, 1997:886) bu ekonomik sistemin kesin olarak çöküşüne engel olacağını ileri sürmek suretiyle kapitalizmin neredeyse rakipsiz kaldığını teslim etmektedir.

Kapitalist toplumların zaman zaman ekonomik-mali krizlerle karşı karşıya gelmesiyle sosyalist modelin ve söylemin yıldızı parlarsa da bunun dar bir entelektüel çevrede yankı bulduğunu ve toplumun genelinde çok da etkili olmadığını söyleyebiliriz. Yaşadığı her kriz dönemini palyatif çözümlerle bir çıkış yolu bularak atlatan kapitalist piyasa ekonomisinin bilhassa soğuk savaş döneminden sonra dünya ölçeğinde yaygınlık kazanması, bunun önüne geçilemeyen bir trend olarak algılanmasına yol açmış, toplumların alternatif seçenekler üretme potansiyellerini de bir anlamda tıkamıştır.

Bilhassa 1990'lı yıllarda tüm toplumlar üzerinde etkileri hissedilen ekonomik

küreselleşmenin neo-liberal temele dayanan mali-finansal boyutu, para kazanmanın yeni bir yöntemini ve safhasını oluşturmuştur. Ana ilkelerini 1995 yılında Washington konsensüsü denilen ve temel kurumlarını IMF ve Dünya Bankası'nın oluşturduğu çevrelerin belirlediği ekonomik küreselleşme yoluyla büyüyen pastadan gelişmekte olan ülkelerin paylarının artacağı iddia edilmiştir (Capra, 2003). Her ne kadar bu küresel ekonomik kurumların gelişmekte olan ülke ekonomilerine finansal destek sağlayarak bunların üretim kapasitelerini artırmalarına yardımcı olacakları resmi belgelerinde ifade edilse de, fiiliyatta bu ilkelerin kâğıt üzerinde kaldığı ve hayata geçirilemediği anlaşılmaktadır.

Finansal kaynakları küresel ölçekte seferber eden yeni mali kurumların öncülüğündeki küresel kapitalist model, arkasına aldığı siyasal güçlerle ve tüketimi azdıran ekonomi politikasıyla zengin küresel aktörlerin lehine gelişme göstererek fakir çevre ülkelerini daha da yoksullaştırmaktadır. Bu süreçte yaşanan krizler, zengin merkez ülkelerinin her yıl bir araya gelerek gerçekleştirdikleri “Davos” toplantılarında tartışılarak aşılmaya çalışılmaktadır. Aslında bu toplantılarla, dizginsiz Kapitalizmin yol açtığı ve “Davos Ruhü” adı verilen karşıt protesto hareketleriyle de dikkat çekilen temel problemlerin giderilmesine yönelik perakende ve palyatif çabalarla, aslında bu sürecin canlılığının korunması ve ömrünün uzatılması amaçlanmaktadır (Bodur, 2006:4).

Bütün bu gelişmeler fakirliği, yoksulluğu ve yoksunluk duygusunu daha da artırmış, eşitsizliğin ve adaletsizliğin yaygınlaşmasını engelleyememiştir. Hatta insanların birbirine karşı tahammülsüzlüğü, kural tanımamazlığı, bireysel ve toplumsal düzeyde anlam kaybının yaşanması, bilhassa gençler arasında bir hiçliğin ve anlamsızlığın yayılması, dini-ahlaki değerlerin erozyonu gibi birçok anomik toplumsal problemler, küreselleşmenin de etkisiyle tüm dünyaya yayılmıştır.

İnsanlığın bu türden problemlerle yüz yüze gelmesinde, ruhsuzlaşma ve hissizleşme sonucu oluşan boşluğu, materyalizmle doldurma çabalarının etkisi büyük olmuştur. Modern kapitalizm ve tüm formları, bir grubun çıkarını diğerlerinin pahasına imtiyazlı hale getirmeye çalışmaktadır. Kişisel çıkar temelinde moraliteden arındırılmış olarak kâr maksimizasyonuna odaklanan vahşi kapitalizm, insanlığın karşı karşıya geldiği sorunlarına çözüm üretmeden ziyade bunların kaynağı olmaktadır. Nitekim sınır tanımayan finansal akışkanlığın temelini oluşturduğu yeni küresel ekonomiden en çok yaralananlardan biri olan ünlü para spekülâtörü George Soros, fundamentalizmin her çeşidi gibi piyasa köktenciliklerinin de ekonomik ve sosyal hayat üzerinde menfi etkilerinin olduğuna dikkat çekerek küresel krizin sinyallerini vermiştir (Capra, 203:137). Karşı konulamaz bir güç olarak dikte ettirilen küreselleşmenin vahşi yüzü, insani-moral değerlerle yoğrulmuş bir serbest piyasa

nosyonunu geliştirmeyi ve üzerinde düşünmeyi boşuna bir çaba olarak görmüştür.

İlk önce 2008 yılında ABD’de başlayıp 2009’da zirve yapan ve etkileri tüm dünyaya yayılmış olarak hâlâ devam eden küresel mali kriz, Eylül 2011 yılında, ABD’nin finansal kalbi durumundaki Wall Street’le özdeşleşen “Wall Street’i İşgal Et” hareketiyle yeni bir boyut kazandı. Daha çok gençlerden oluşan protestocuların “biz %99’uz” sloganıyla başlattıkları eylemleri kısa zamanda ABD’ye hatta dünyaya yayıldı. Her zaman olduğu gibi kapitalizmin sonunun geldiğini savunan solcu çevrelerin dışında bu protestolar çok etkili olamamıştır. Ancak açlık ve sefalet içinde olanlarla çok küçük zengin grup arasındaki açıklığın giderek açılmasının ciddi problemlere yol açacağına açıkça görülmesiyle kapitalist sistem, kendine çekidüzen vererek varlığını sürdürebileceğini anlamıştır.

Neo-liberal temelli kapitalist ekonominin 2008 krizinin sonuçları, hem yapısal olarak hem genişlik ve yaygınlık itibarıyla diğerlerine göre oldukça ağır olmuştur. Böylesine şümulü ve etkili olan 2008 küresel finansal krizin nedenlerini, İçke (2011), Acar (2011) ve Öztürk (2012)’e referansta bulunarak aşağıdaki şekilde sıralamak mümkündür.

Değer yönelimli davranış ve karakter inşası yerine modernizmin yerine, ilerlemeciliği esas alan bir zihniyetin giderek yaygınlık kazanması ve toplumsal hâkimiyetini artırması,

Ekonominin diğer sosyo-kültürel fenomenlerle bağıni kopararak iyi bir toplum oluşturma yolunda araç olmadan çok amaç haline getirilmesi,

Kapitalizmin ruhunu oluşturan kârı sürekli artırma çabalarının toplumsal aktörlerin temel motivasyon kaynağı olarak dikte ettirilmesi,

Kapitalizmin sosyal yapıya göre şekillenmesi yerine sürekli kendi işleyişine uygun sosyo-kültürel bir yapının inşası yönündeki çabaların artması,

Kişisel çıkarlara dayalı bireyselliği ve bencilliği esas alan, çok para kazanma hırsıyla hareket eden finansal aktörlerin öncülüğünde tüketim kredilerinin artması ve lüks tüketimin teşvik edilmesi,

Post-modern toplumun karakteristiği olan tüketimin her alanda teşvik edilmesi, insanların hazır ne buldularsa tüketmek istemeleri ve tutumluluğun bir değer olmaktan çıkması,

Aslında son küresel ekonomik krizin nedenleri olarak sıralanan bu unsurları, biri moralitenin erozyonu, diğeri etkin devlet yönetiminin zayıflaması gibi başlıca iki başlıkta toplayabiliriz. Hatta güçlü ve denetleyici devlet idaresinin aktörlere bağlı olduğu göz önünde bulundurulursa, etik davranışların moral karakter inşasının

ne kadar önemli olduğu açıkça görülür. O halde ekonomik krizin çıkış nedenlerini bir anlamda bireylerin ve aktörlerin etik olmayan tutum ve davranışlarına havale edebiliriz.

Ekonomik ilkeler ve prensipler verili olmadan ziyade sosyal süreçlerin sonucunda doğup yapılaşır. Bu yüzden, ister tüketici, ister yatırımcı, ister işveren ve çalışan olsun ister politikacı ister seçmen olsun tüm sosyal aktörler, şu veya bu şekilde ekonominin işleyişinde ve biçimlenmesinde etkili olmaktadır. Bu bakımdan başta finansal kurum yöneticileri olmak üzere, tüm toplum katmanlarına mensup olanların, ancak iktisadi faaliyetlerde çalışma ahlakı kurallarına pek aldırış etmeyenlerin statü ve rollerine göre ekonomik krizlerin oluşumunda az-çok pay sahibi olduklarını belirtmekte bir beis yoktur.

Birçok sosyal düşünür, moral değerlerin toplumsal hayattaki önemine ve rolüne dikkat çekmişlerdir. Genel olarak, toplumun ahlakilik düzeyini belirten, zaman zaman etik değerler yerine de kullanılan toplumsal moralite kavramlarından bağımsız insan davranışının, standart ölçülere dayanmamasıyla kontrolsüzleşeceği, bu durumda da toplumun varlığını uzun süre devam ettiremeyeceği varsayılmaktadır (Özaral, 2011:23). Böyle bir süreç içerisinde davranışlarını kısıtlayamayan, tutkularına gem vuramayanlar, sınırsız hırs ve açgözlülükleriyle kendilerini kıt kaynak, prestij ve güç üzerinde mücadele eder konumda bulacaklardır. Bu korkunç durumun uzun süre devam ettirilemeyeceğinden bahisle, bencilliğin moral değerlerle kısıtlanması gerektiği fikri, toplumsal hayatın varlığını sürdürmesinin bir ön koşulu olarak sosyal bilimciler tarafından kabul edilmektedir.

Ekonomik sistem ister bireyci kapitalist piyasa ekonomisine dayansın, ister planlamacı temelde devletçi model şeklinde olsun, materyalizmden ayıklanıp ahlaki değerlere dayanmadıkça bu tür krizlerin yaşanması mukadderdir (Tabakoğlu, 2009: 107). Bu çerçevede İbrahim Öztürk (2012c) ahlaki içeriğiyle sosyal sermayenin ve iyi yönetişimin ekonomik krizlerin çözümünde etkili olacağını belirtmektedir. Öte yandan Taner Çetin (2012), Türkiye tecrübesinde görüldüğü üzere farklı bir modernite anlayışının ve düzenleyici etkin devlet modelinin bu türden krizlerin önlenmesine katkı sağlayabileceğinin altını çizmektedir.

Bütün bu ve benzeri analizlerden devletin denetleyici ve düzenleyici rolünün gerekli şart olduğu ancak kurumsal yapının hem inşacı hem yöneticisi olarak ahlaki donanımlı bireylerin yeterli şart olarak sürece dâhil edilmeleri gereği anlaşılmalıdır. Bu yüzden etik davranışın ve moral karakter inşasının temel oluşturucuları görüp kuramsallaştırdığım moral-etik sermayenin bu süreçte en az fiziki sermaye kadar olumlu ve etkili katkılar sağlayacağını belirtmek isterim.

İslami Ekonomik Sistem ya da İslam Ekonomi Ahlakı

Neo-liberal temelli küresel kapitalizmin yol açtığı sosyo-ekonomik krizlerin giderilmesine yönelik atılan adımların palyatif çözüm önerilerinden başka bir şey olmadığı anlaşılmaktadır. Bu meyanda kalıcı ve etkili çözüm önerileri çerçevesinde, etik değerlerin meydana getirdiği normatif yapının ya da ahlak, aksiyon ve moral karakterin üretim ve tüketim dâhil, tüm iktisadi faaliyet ve tercihlerinde karar verici aktör olarak insanın davranışlarını yönlendirdiğine dair bir yazının gelişmekte olduğunu söyleyebiliriz.

Ekonomik sistemin din ve ahlakla ilişkilendirilmesi, insanın araçsallıktan kurtarılıp bir anlamda özgürleştirilmesi ve adaletin temel prensip haline getirilmesi küresel problemlerin çözümünde önemli katkılar sağlayacaktır. Batı'nın İslam dünyasındaki egemenliğinin iyiden iyiye hissedildiği 19. yüzyıldan itibaren Batılı siyasi ve ekonomik söyleme karşı bir İslami ekonomik sistemin şekillenmekte olduğu ifade edilmektedir. Afgani'nin fikri ve ideolojik çerçevesini oluşturduğu İslami hareketler, bir yandan Batı egemenliğinden kurtulmanın yollarını ararken diğer yandan bununla ilişkili olarak yaşanmakta olan iç problemlerin giderilmesine yönelik ıslahat programlarını da geliştirmek istiyorlardı. Tam da bu noktada, iç huzursuzlukların nedeni olarak görülen modernleşme sürecine tepki olarak bir İslami ekonomi fikri de gelişmeye başlamıştı. Bu süreçte biri Mısır'da doğup gelişen Hasan el-Benna öncülüğündeki İhvan-ı Müslimin hareketi ile diğeri Pakistan'da Mevdudi'nin lideri olduğu Cemaat-i İslam'ın faaliyetleri çerçevesinde ekonominin İslamlaştırılmasına girişilmiştir. İslam dünyasında, bir bakıma anti-modernist reaksiyoner hareketler öze dönüşü çü püritanik özellikleriyle temayüz ederken İslam'ı tüm sosyal fenomenlerde olduğu gibi iktisadi konularda hesaba almayan hatta onu bu süreçte engel gören dar bir aydın çevrenin de varlığını belirtmekte yarar vardır.

Bu gelişmeler ışığında bilhassa 1960'lı yıllardan itibaren Batı orijinli kapitalist ve sosyalist sistemlere karşı bir İslami ekonomik model arayışları ve tartışmalarının İslam dünyasında aydınlar arasında yer bulduğunu söyleyebiliriz. Bununla paralel olarak, İslami prensiplerle bazı benzerlikler sergileyen sosyalizm ve serbest piyasa modellerinin başına bir İslamilik ekleyerek bir İslami sosyalizm söyleminden ve liberal vurguyla İslam'ın serbest piyasa modeliyle uyuşabileceğini belirten liberal İslam anlayışlarının da tartışılan konular arasında olduğunu belirtmek isterim.

Komünizmin ateşinin düşmeye başladığı 1980'li yıllarda ve nihayet 1989'da Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla birlikte "tarihin sonu" ilan edilmiş ve kapitalist sistemin rakipsizliği vurgulanmıştır. Aynı zamanda, bu gelişmelerle beraber yürüyen küreselleşme süreci de, serbest piyasa sistemi ile İslam'ın uyuşabileceğine yönelik tartışmalar da İslam dünyasında olduğu gibi ülkemizde de bilhassa liberal aydınlar

arasında savunulur olmuştur.

Seyyid Hüseyin Nasr'ın oğlu Veli Rıza Nasr, İslam dünyasında gözükken bazı aşırılıkların nedeninin dinden ziyade ekonomik olduğunu belirtmiş, Türkiye'de olduğu gibi dünya ekonomisiyle bütünleşebilen yeni orta sınıf girişimcilerin aşırılıkların önlenmesinde etkili olacağını ileri sürmüştür. Ekonomik refaha yol açacağını iddia ettiği kapitalizm ile İslam'ın uyuşabilir olduğunu iddia eden Nasr, Arap Baharı'nın başarılı olması için serbest piyasa mirasına bağlılığın önemini vurgulamıştır (Nasr,2009). İslam'ın teorik tutumu ve tarihi tecrübesini yansıttığı iddiasıyla kapitalizmin İslam'a ters olmadığını belirten Mustafa Akyol, Batı'da samimi kapitalizm taraftarlarının inançlı ve dini değerlerin toplumsal hayattaki olumlu katkılarına inanan kişiler olduğunu belirtmiştir (Çizakça ve Akyol, 2002.13-21). İslam'ın gerek kapitalizm gerek sosyalizm gibi sistemlerle kısmi benzerliklerine bakarak bunları meşrulaştıran bir din olduğunu ilan etmek doğru değildir.¹ Ayrıca bir İslami sosyalizm ya da liberal İslam kavramsallaştırmaları da Kur'an'ın ruhuyla uyuşmamaktadır.

İslami prensipler mahiyeti icabı insanın manevi yönünü düzenlerken, sosyal hayatın hemen her yüzüyle ilgili davranışsal kalıpların inşasında katkı sağlarlar. Bu yüzden İslam'ın herhangi bir sistemin taraftarı olduğunu ileri sürmek onun tüm zamanları ve toplumsal yapıları kucaklayan özelliklerini yok saymak anlamına gelebilmektedir. Öte yandan böyle bir anlayışın insanın önünü kesebileceği ve sonuçta sosyal düzenin çöküşüne yol açabileceği de söylenir. Nitekim mevcut durumdan daha iyi gelecek inşası için çalışması istenen ve yeryüzünde Allah'ın halifesi olan insanın; Kur'an'da Allah'ın her daim bir iş ve faaliyet içinde olduğu anlayışına karşı bir tutum sergilemesi anlamına gelir ki, bunu kabul edilebilir bir yanı yoktur.

Hem âlim hem sosyal düşünür olarak İslam düşünce tarihinde seçkin yere sahip olan Gazali, Maverdi ve İbn Haldun gibi şahsiyetler, İslam'ın temel kaynakları olan Kur'an ve Sünnete referansla gerçekçi ekonomik perspektifler üretmişlerdir. Buna göre 11. yüzyılda yaşamış önemli İslam âlimlerinden biri olan Gazali, reel ekonomik model ile dinin desteklediği ahlaki değerlere dayanan normatif çerçeve arasındaki etkileşimli ilişkiye dikkat çekmiştir. Şüphesiz Gazali kişisel çıkarın ekonomik davranışlar üzerinde güçlü bir motivasyon kaynağı olduğunu kabul etmekle beraber yaptığı ahlaki değer vurgusuyla bencil davranışları tasvip etmediğini göstermiştir. Böylece İslami anlayışa uygun olarak kâr peşinde koşmada bir itidallığı, ölçülülüğü önemseydiği anlaşılan Gazali'nin tüccarlar gibi ekonomik aktörlerin aşırı

1 İslami sosyalim eleştirisi için bkz. (Gürel:2011; Acar:2011) Çizakça ve Akyol'un "Ahlaki Kapitalizm" kitabının eleştirisi için bkz. : (Bergen;2013)

kazanç hislerine gem vurmalarını tavsiye etmektedir.

Ünlü Müslüman siyaset bilimcisi ve düşünürü Maverdî de insanların çok çalışıp kâr elde etme arzularını Allah'ın bir lütfu olarak görmekte, ölmeyecek kadar bir rızık talebiyle yetinen bireylerin oluşturduğu toplumların çöküntüye uğrama ihtimallerine dikkat çekmektedir. Refahın yaygınlaştırılmasını ve gelir dağılımındaki adaletsizliğin giderilmesini etkin bir yönetimle geçeleşebileceğini belirten Maverdî, daha müreffeh ve mamur bir gelecek oluşturma arzusunun dinin bir emri olduğunu ve bunun Allah'ın bir rahmeti olarak görülmesi gerektiğini Hz. Peygamber'e atıfla dile getirmektedir(Çağrııcı, 2006:85-87).

Tunus, İspanya ve Mısır'da yaşamış 14. yüzyılın oldukça önemli İslam âlimi ve sosyolojinin kurucusu olan İbn Haldun da toplumların çöküşlerinin "Sünnetullah" kapsamında mukadder olduğunu ancak bu tereddide yol açacak nedenlerin iyi ve doğru teşhis edilmesiyle bu sürecin önüne geçilebileceğini, böylece sürdürülebilir sosyal düzenin mümkün olabileceğini ifade etmiştir. İbn Haldun toplumların belli bir refah düzeyine ulaşmalarından sonra çöküş sürecine girmelerini ekonomik hayatın zayıflamasına, devlet mekanizmasının iyi işlememesine, ahlaki dejenerasyon, gelir dağılımındaki adaletsizliğin sonucu olarak toplumsal kesimler arasındaki eşitsizliğin artması gibi nedenlere bağlamaktadır (Gündoğdu; 2010:8-24). Aslında İbn Haldun'un devletlerin ve toplumların çöküşüne neden olarak gördüğü bu sebepleri, ahlaki-moral sermaye yetersizliği, etkin ve şeffaf yönetimin olmayışı şeklinde iki ana kategoride toplayabiliriz. O halde İslam iktisat tarihinde yer alan ve İslam'ın ruhunu yansıtan bu düşünceler günümüz toplumlarında görülen ekonomik krizlerin çözümünde başvurulacak referans kaynakları olarak da değerlendirilebilir.

Küresel kapitalist sistemin yaşadığı sosyo-ekonomik krizlerde Batılı modernleşme sürecinin homojenleştirici etkisinin de rolü vardır. Nitekim "tarihin sonu" tezine benzeterek küresel ölçekte Batılı değerlerin hakim kılınması anlamında oluşturulabilecek bir "değerlerin sonu" anlayışı da insanlığın çok fazla hayrına görünmemektedir. Her kültür ortamının kendi tarihi toplumsal tecrübesi çerçevesinde oluşturdukları ve çoklu modernlikler olarak kavramsallaştırılan kurumsal örüntülerden yararlanılması, bugün imkân dâhiline gelmiştir. İslami gelenekte dağıtım ve paylaşım sistemi vakıf denilen Hayri kurumsallaşmalar yoluyla gerçekleştirilmiştir. Türk kültüründe, bugün sosyal sektör organizasyonları olarak isimlendirilen sivil toplum kuruluşlarının temelini oluşturan ve formel yapısıyla vakıf şeklini alan infak kuruluşlarının insanlığa vereceği çok şey vardır.

İslam dünyasında bilhassa 1960'lı yıllardan itibaren İslam ekonomi sistemi ile ilgili yapılan çalışmalarda bir artış görünmüştür. Ancak 1990'ların ortalarından itibaren artan küreselleşme ile ahlaki vurgulu bir serbest piyasa modeli üzerindeki

analizlerin öne çıktığı dikkat çekmektedir. Böylece İslam ve ekonomi arasındaki ilişkiler bağlamında İslam ekonomi ahlakı, İslam çalışma ahlakı ya da İslam işletme ahlakı, işletmelerin sosyal sorumluluğu ve manevi ekonomiler gibi konuların ele alındığı görülmektedir.

İslam çalışma ahlakı çerçevesinde yürütülen araştırmaların ilk planda Weber'in Protestan çalışma ahlakından esinlenerek ya da bununla mukayeseler yaparak meydana getirildiği izlenimi doğmaktadır. Ancak Weber'in Protestan çalışma ahlakı yaklaşımına yakından bakıldığında değerlerin araçsallaştırıldığı görülür. İslam, müminlerin etik değerleri sonuçtan ziyade dini görev ve sorumluluk olarak görüp içselleştirmelerini, tutum, davranış ve ilişkilerinde bu prensiplere göre hareket etmelerini istemektedir.

Bilindiği gibi ekonomi kurumu, üretim, tasarruf, yatırım, mübadele, paylaşım, ticaret ve tüketim gibi unsurlardan oluşmaktadır. Tüm bu alanlarda yürütülen faaliyetlerin kişisel çıkarın maksimizasyonu temelinde, belli kurallar ve rasyonellik çerçevesinde gerçekleştirilmesinin gereği vurgulanmaktadır. Yani İslami gelenekte salt bir bireysellik yerine toplumsallığın öne çıktığı ve sosyal sorumluluğun vurgulandığı anlaşılmaktadır. Ekonomik faaliyetler içinde bulunanların kendi çıkar ve faydalarını en üst düzeye çıkarma istekleri sürdürülebilir sağlıklı bir toplum açısından ne kadar mümkündür.

İslami anlayışta denge ve ölçü anlamına gelen "kıst" sözcüğünden türetilen iktisat kavramına bakmak bile yalnızca pay sahiplerinin çıkarlarını maksimize etmekten ziyade refahın tüm topluma yayılması emredilmektedir. O halde üretim, mübadele, paylaşım ve tüketim ile ilgili İslami prensipler aşırı kazanma ve lüks tüketimden uzak durulmasını ekonomik aktörlerin kendilerini disiplin altına almalarını yani asketik yaşama biçimi çerçevesinde kazançlarını Hayri harcamalara yönlendirerek adil paylaşımın sağlanmasını emretmektedir.

İslam müminden Allah'a kulluk vazifesini yerine getirmesini ister. Allah'ın yeryüzünde halife olarak yarattığı insanın bu amacı yerine getirmesi etik değerler çerçevesinde mümkündür. Buna göre İslam'ın üzerinde çok durduğu adalet, denge, ölçülülük, güven, ihsan gibi değerleri spekülatif ve haksız kazançtan uzak durmayı, meşru ölçüler içerisinde çalışıp kazanmayı, tüm iş, akit ve sözleşmelerine uyulması gereği gibi bir takım yükümlülükleri vurgulamaktadır(Özaral, 2011:21-44).

İktisadi faaliyetlerin doğruluk, dürüstlük ve samimiyet esasında yürütülmesi mal ve hizmetlerin standart ve niteliklerine uygun olarak iş bölümü çerçevesinde yerine getirilmesi bu etik değerlerle mümkündür. Yine bu değerler çerçevesinde servetin infak yoluyla paylaşımı servetin belli ellerde yoğunlaşmasını önleyerek insan-

ların temel ihtiyaçlarının karşılanmasına yol açacak ve böylece sürdürülebilir sosyal düzenin temini mümkün olacaktır.

Sonuç olarak dinin merkezini oluşturan dini dünya görüşü ve ethosu çerçevesinde meydana getirilecek etik ya da moral davranışlar dinamik bir güç kaynağı olarak istikrarlı bir ekonomik yapının sürdürülmesine katkı sağlayacaktır. Bu bağlamda dini pratiklerle etik aksiyonlar ve moral karakter inşası olarak ahlaki gelişme erdem ve niteliklerle donatılmış bireylerin bu değerleri dini sorumluluk çerçevesinde görüp içselleştirmesi değer yönelimli davranışları yapının diktelerine göre öne çıkarmaktadır.

KAYNAKÇA

Acar, M. (2011). İslam ve Küresel İktisadi Düzenin Geleceği. Konrad- Adenaver- Stiftung, Sosyal Piyasa Ekonomisi ve İslam'daki Algılanışı (ss. 209-218) içinde. Ankara. Erişim: 01.04.2013. <http://www.kas.de/tuerkei/tr/ publications/23417...pdf>

Arslan, M. (2003). Türkiye'de İslam ve Çalışma Ahlakı Değerleri, Değerler Eğitimi Dergisi,1(2), 7-21.

Arslan, M. (2001). "The Work Ethic Values of Protestan British, Catholic Irish and Muslim Turkish Managers", *Journal of Business Ethics*, 31(4), 321-339.

Bellah, R. N.. "Amerikan Bireyselciliği ve Japon Cemaatçiliği Arasında İdeal Bir Toplumsal Modele Doğru", (çev. D. Akgüner). *Shingaku'nun Kuruluşununun 270. Yıldönümü Sempozyumu: Shingaku ve 21. Yüzyıl Japonyası*, İstanbul: ADAM (Sosyal Araştırmalar Merkezi). Erişim: 05.01.2013, http://www.ekopolitik.org/images/cust_files/07058163039.pdf

Berg, C. Ve K, Andrew (2007). Islam's free market heritage. Review, 11-14

Bergen, L. (24 Şubat 2013). Ahlaki kapitalizmden ahlaki iktisayata. Star Gazetesi, Açık Görüş, Erişim: 05.01.2003, http://www.ekopolitik.org/images/cust_files/0705281...pdf.

Bodur, H. E. (2006). "Protestan Etiğine Dayalı Liberal Ahlakilik ve Ekonomik Küreselleşme". KSU İlahiyat Fakültesi Dergisi, 4(8), 1-13.

Capra, C. (2003). The Hidden Connections, London: Harper Collins.

Çağrıncı, M. (2006). İslam Düşüncesinde Ahlak. İstanbul: Dem Yayınları

Çetin, T. (2012). Kapitalist Piyasa Ekonomisini İslah Etmek. Vatan Gazetesi, Açık Görüş, Erişim: 05 Ocak 2013, http://www.ekopolitik.org/images/cust_files/0705281...pdf

Çizakça, M. ve Akyol, M. (2012). Ahlaki Kapitalizm. İstanbul: Ufuk Yayınları.

Davis, N. ve Robinson, R. (2006). The Egalitarian Face of İslamic Orthodoxy: Support for İslamic Law and Economic Justice in Seven Muslim Majority Nations, *American Sociological Review*, Vol.71, 167-190.

Dsouli, O. N. Khan ve Kakabodse, N. (2002). "Spiritual Capital, The co-evolution of an ethical framework based on Abrahamical religious values in the İslamic tradition. *Journal*

of *Management Development*, 31 (10), 1058-1076.

Etzioni, A. (2008). "Religion and Social Order". *Policy Review*, 148, 59-67.

Gündoğdu, H. (2010). Some Philosophical Reflections on Foundations of Sustainable Social Development. In M. Karataş ve M. Z. Tunca (Editörler) Sustainable Economic Development and Influence of Information Technologies: Dynamics of Knowledge Society Transformation (ss.8-24) New York: Information Science Publication

Güvel, E.A. (2011). Liberal İslam İmkanı Üzerine Bir Değerlendirme. Konrad-Adenauer-Stiftung. Sosyal Piyasa Ekonomisi ve İslam'daki Algılanışı (s.221-133) Ankara. Erişim: 01.04.2013 <http://www.kas.de/tuerkei/tr/publications/23417...pdf>

Haralambus, M. ve Holborn, M. (1997). Sociology, Themes and Perspectives, London: Collins Educational.

İçke, M.A. (2011, June). Global Financial Crisis from an Ethical Perspective. *Research Journal of International Studies*, (19), 82-95.

Kara, İ. (2009). Ahlak Davasına Adanmış Bir Ömür: Nureddin Topçu. *İş Ahlakı Dergisi*, 2 (4), 89-102.

Karabati, S. - Say, A. (2005). Relating Work Values to Societal Values: Evidence from the Turkish Business Context. *Cross Cultural Management: An International Journal*, 12(2), 85-107.

McCleary, R.M. (2008). Religion and Economic Development. *Policy Review*, 148, 45-56.

Mulyadi, S. (2006). Max Weber's Remarks on Islam: The Protestant Ethic among Muslim Puritans. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 17(2), 195-205.

Nasr, V. (11/2/2009). How to Fight Extremism in Muslim States. Newsweek, 154 (18).

Özoral, B. (2011). Islam and Moral Economy. In T. Keskin (Ed.). *Sociology of Islam: Secularism, Economy and Politics Reading (pp. 21-44)*, GBR: Ithaca Press.

Öztürk, İ. (2012 a). Kriz sonrası, yeni düzen arayışları. Zaman, 03.12.2012.

Öztürk, İ. (2012 b). Küresel krizin mimarisi nasıl çakıldı?. Zaman, 06.12.2012.

Öztürk, İ. (2012 c). Türkiye'nin yeni yıl gündemi. Zaman, 31.12.2012.

Ryman, J. A. ve Turner, T. (2007). The Modern Weberian Thesis: a short review of the literature. In. Religion and Ethics (pp. 175-187). Bradford, GBR: Emerald Group Publishing

Shakil, M. A. (2011). Work Ethics: An Islamic Perspective. *International Journal of Human Sciences (Online)*, 8(1). <http://www.insanbilimleri.com/en>

Tabakoğlu, A. (2009). İslam Sosyalizmi Davası, İş Ahlakı Dergisi, 2:4, 103-122.

Weber, M. (2008). Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhü, Çev: Z. Gürata, Ankara: Aytac Kitabevi.

Zulfikar, Y. F. (2012). Do Muslims Believe More in Protestan Work Ethic than

Christians?, Comparison of People with Different Religious Background Living in the US.
Journal of Business Ethics, (105), 489-502.

KÜLTÜR HAFTASI DERGİSİNDEKİ FİKİR, SANAT VE EDEBİYAT TARTIŞMALARI ÜZERİNE FELSEFÎ BİR DEĞERLENDİRME

Yakup YILDIZ¹

Özet

Fikir, sanat ve edebiyat dergileri kendi döneminin sosyal, siyasi, kültürel problemlerine tanıklık eder; düşüncenin en sıcak akisleri çoğu zaman dergi ve gazete sayfalarında dile getirilir. Bugünü bütüncül bir bakış açısıyla değerlendirebilmek için geçmişin bilgisine ihtiyaç vardır. Geçmişte ne tür problemlerin hangi ortamlarda, hangi düzeyde ve kimler tarafından ele alındığı ve bunların hangi düzeyde çözüme kavuşturulduğu veya kendi haline bırakıldığı konusunda yapılacak spesifik araştırmalar bize bugünün problemlerini daha doğru bir şekilde değerlendirme imkanı verecektir.

Biz bu çalışmada Cumhuriyet döneminin önde gelen fikir, sanat ve edebiyat dergilerinden biri olan *Kültür Haftası* dergisini ve bu dergi etrafında oluşan entelektüel bir çevrenin fikrî tartışmalarını inceleyeceğiz. Ayrıca bu çalışmada dergi etrafında yapılan tartışmalardan yola çıkarak çağdaş Türk düşüncesinin bazı problemlerine işaret edeceğiz.

Abstract

The magazines of thought, art and literature testify to the social, political and

1 Yrd. Doç. Dr. Muş Alparslan Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

cultural problems of its era; the deepest reflections of thought are expressed in the pages of magazines and newspapers. To evaluate the present with a holistic perspective, it is needed the knowledge of the past. The specific studies concerning what sort of problems was handled by whom, at which point, level, places and how it was resolved or remained by itself in the past, accurately will give us to evaluate current problems.

In this study, we are going to analyse *Kültür Haftası* which one of the foremost magazines of thought, art, literature in Turkish Republic era, and intellectual debates formed around this magazine at that time. Besides, we will discuss some problems of the contemporary Turkish thought that took place around this magazine.

Anahtar Kelimeler:

Kültür Haftası, Sanat ve Edebiyat Meseleleri, Çağdaş Türk Düşüncesi, Kültürel Muhafazakârlık.

Giriş

Türk fikir hayatının gelişmesi ve fikir adamlarının yetişmesinde dergicilik faaliyetlerinin önemli bir rolü vardır. Bu yönüyle fikir, sanat ve edebiyat dergileri Türk düşünce tarihinin en önemli kaynakları arasında yer alır. Bir fikir ve duygu beraberliği çerçevesinde yayımlanan dergiler dönemin sosyal, siyasi ve kültürel meselelerine daima ışık tutar, taze fikirleri ve sıcak tartışmalarıyla bir dönemin tercümanı olur. Cemil Meriç bir yazısında derginin işlevine şu sözlerle işaret eder: “Kitap fazla ciddi, gazete fazla sorumsuz. Dergi, hür tefekkürün kalesi. Belki serseri ama taze ve sıcak bir tefekkür. Kitap, çok defa tek insanın eseri, tek düşüncenin yankısı; dergi bir zekâlar topluluğunun. Bir neslin vasiyetnamesidir dergi; vasiyetnamesi, daha doğrusu mesajı. Kapanan her dergi, kaybedilen bir savaş, hezimet veya intihar.”¹

Bugün burada ilk olarak, kendi döneminin kültürel problemlerine tercüman olan bir dergiden, 1936 yılında Peyami Safa ve arkadaşlarının çıkardığı *Kültür Haftası* dergisinden ve bu dergi etrafında oluşan entelektüel bir çevreden sözedeceğiz. Ardından *Kültür Haftası* etrafında yapılan ve derginin ilk sayfalarında neşredilen fikir, sanat ve edebiyat tartışmalarını Çağdaş Türk düşüncesinin bugünkü problemleri açısından değerlendireceğiz.

Kültür Haftası

Kültür Haftası Cumhuriyet döneminin önemli fikir, sanat ve edebiyat dergile-

1 Meriç, Cemil, **Bu Ülke**, İletişim Yayınları, İst. 1992, s. 100-101.

rinden biridir. Peyami Safa yönetiminde 15 Ocak 1936'dan 3 Haziran 1936'ya kadar toplam 21 sayı çıkarılmıştır. Derginin yazarları arasında Peyami Safa, M. Şekip Tunç, Ahmet Ağaoğlu, Yahya Kemal, Ahmet Hamdi Tanpınar, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Mümtaz Turhan, Hilmi Ziya Ülken, Ali Nihat Tarlan, Sadi Irmak, Mesut Cemil, Suut Kemal Yetkin, Falih Rıfkı Atay gibi fikir, sanat ve edebiyat dünyasının önemli isimleri yer almaktadır.

Kültür Haftası devrimci ve modernleşirmeci tutuma mesafeli duran muhafazakâr kimlikleri bir araya toplamaktadır. Bilindiği gibi muhafazakârlığın en belirleyici unsuru kültürdür. Kültürel unsurlar toplumun geçmişi, bugünü ve geleceği açısından vazgeçilemez değerler olarak kabul edilmektedir.¹ Kültür mefhumunu varoluşsal bir mesele olarak ortaya koyan bu çevre mazinin engin tecrübelerini yeni ve canlı bir kültür muhitinin yaratılması bakımından değerli bulmaktadır. Bu bakımdan derginin adının *Kültür Haftası* olarak konulması tesadüf değildir. Bununla birlikte *Kültür Haftası*'nın muhafazakârlığını salt gelenekçi (an'aneci) tutumdan ayırmak gerekir. Dönemin diğer dergileri gibi, *Kültür Haftası* da Batılılaşmaktan ve modernleşmekten yanadır, fakat kendi özünü kaybetmeden, mazinin mirasını yok saymadan.

Derginin misyonu ilk sayıda şu sözlerle tanımlanmaktadır: “Kültür Haftası, isminin delâlet ettiği manaya tamamilen sadık kalarak sanat, ilim ve edebiyatı tam bir kültür seciyesi, ahlâkile birleştirmek, sağlamaştırmak istiyor. Münevver vasfını benimsemiş her insanın zihnini kurcalayan bütün bu kültür meselelerinde Türk zekâsının eserlerini aksettirmeğe çalışacaktır. Yerli fikirlerin bu serbest ve açık sergisinde eserlerini teşhir edecek olan bütün muharrirler, birbirine kültür plânında umumî bir vahdetle bağlıdırlar. Kültür Haftası, edebiyattan ve sanattan, ilimden ve felsefe'den halis kültüre çıkan yolun üstündedir.”²

Bu ifadelerden anlaşılıyor ki, *Kültür Haftası* dergisi kültür kavramı etrafında yeni bir fikir hareketi yürütmek, felsefe, sanat ve edebiyata dair meselelerde münevverler arasında bir fikir birliği oluşturmak, daha da önemlisi yerli fikri serbest ve açık bir şekilde desteklemek emelindedir. Derginin çıkışı Türk fikir hayatında ve özellikle muhafazakâr çevrelerde büyük bir heyecan uyandırmış, kısa sürede, muhafazakâr çevreleri kültürel açıdan besleyen ve kültürel unsurları üreten bir merkez haline gelmiştir. Dergi gerek yayınlarının içeriği gerekse tartışmaya açtığı problemler ve gündeme getirdiği konularla Türk fikir hayatını etkilemiş, Türk fikir dergiciliğine

1 Yıldırım, Sinan, “Muhafazakârlık, Türk Muhafazakârlığı ve Peyami Safa”, *Journal of Historical Studies*, S.1(2003), s.10.

2 “*Kültür Nedir?*”, *Kültür Haftası*, S.1, (7 İkinci Kânun 1936), s. 1.

de önemli katkılarda bulunmuştur.¹

Fikir, Sanat ve Edebiyat Buluşmaları

Kültür Haftası dönemin sosyal, siyasi ve kültürel meselelerine dair zengin içeriği yanında tartışmalı toplantılar tertip etmektedir. Bu toplantılara derginin yazarları yanında üniversite hocaları, tanınmış şair, yazar ve gazeteciler, sanatçılar katılmış, toplantılarda kimi zaman bir yazı, bir hikâye, bir sanat ve edebiyat meselesi tartışılmış, bu konuşmalar daha sonra derginin ilk sayfalarında neşredilmiştir. Burada özellikle sözkonusu tartışmalı toplantılar üzerinde duracağız.

Dergi etrafındaki fikri münakaşalara geçmeden önce, tartışılan konuları şöylece sıralayabiliriz: Şairin Evinde; Romana Dair Konuşuldu; İntihale ve Haşime Dair; Köy Edebiyatına Dair; Edebiyatımızın Fikirsizliği; Bizde Resme Karşı Alâkasızlık; Şiirde İlk Tomurcuklar; Fikir Hayatında Vahdet; Nazım Fikirler; Ruhun Bekası; Hendesî ve Mistik Düşünce; Yeni Bir Hikayecimiz; Makine ve Kültür; Ahlak ve Kültür; Dünya Görüşleri. Bu başlıklar bize genel olarak toplantıların içeriği ve dönemin bir kısım kültürel meselelerine dair fikir vermektedir.

Kültür Haftası dergisinin ilk tartışmalı toplantısı “*Şairin Evinde*” başlığıyla 3. sayıda okura sunulmaktadır. Abdülhak Hamid’in evinde yapıldığı anlaşılan toplantıda “memleket edebiyatı” üzerine konuşulmuş, bu çerçevede yabancı dil bilen aydınların Avrupa karşısında kendini küçük görme duygusuna sahip oldukları belirtilmiş, buna karşı yerli neşriyatı daha yakından takip etmek gerektiği fikri üzerinde durulmuştur.² Dergi yerli fikriyata ve bu fikriyatın problemlerine eğileceğini daha ilk sayısında haber vermişti. Bu çerçevede yapılan ilk tartışma yerli edebiyatın imkânlarını konu edinmekte, özellikle Batı medeniyeti karşısında aydınlarımızın psikolojisini ve eserlerini hangi psikoloji içinde verdiklerini tartışmaya açmaktadır.

Yerli fikir veya edebiyat meselesi ve aydınların Batı kültürü karşısında duyduğu yetersizlik duygusu bugün için de Türk modernleşmesinin önemli problemleri arasındadır. Tanzimat döneminden itibaren başlayan yetersizlik duygusu Cumhuriyet döneminde de sürdürülmüştür. Dönemin mütefekkir, yazar ve şairleri bu problemi, şuurla şuuraltı arasında, derin bir sızı olarak hissetmektedirler. Tanpınar’ın “*Bitmeyen Çıraklık*” başlıklı yazısındaki şu sözleri bu hissiyatı özetler mahiyettedir: “... ve neslimizin büyük ızdırabını zannederim ki buldum: Kim olursak olalım, nasıl yetişirsek yetişelim, hayat tecrübemizin mahiyeti ne olursa olsun, bizim ağzımızdan

1 *Kültür Haftası* dergisi hakkında yapılan bir çalışma için bkz. Fatih Demir, *Kültür Haftası ve Ağaç Dergileri Üzerine Bir İnceleme*, YLT, Gazi Üniv., SBE., Ankara 2007. Ayrıca bkz. Beşir Ayvazoğlu, Peyami: Hayatı Sanatı Felsefesi Dramı, Ötüken Yay., İst. 1998.

2 “*Şairin Evinde*”, *Kültür Haftası*, S.3, (21 İkinci Kânun 1936), s. 41.

hala okuduğumuz frenk kitapları konuşmaktadır. Tıpkı bizden evvelkiler gibi...”¹ Yazarın “bizim ağızımızdan frenk kitapları konuşmaktadır” ifadesi Türk münevverinin kendi kültürünü başka bir dünyadan görmesi ve başka bir dille ifade etmesinin getirdiği problemlili ruh halini gözler önüne sermektedir.

Sonraki haftanın konusu bir bakıma önceki meselenin devamı mahiyetindedir. “*Romana Dair Konuşuldu*” başlığıyla verilen bu toplantıda Ahmet Ağaoğlu’nun bir yazısı konu edilir. Ağaoğlu romancılarımızın Fransız ve Rus romanlarındaki tipleri niçin oluşturmadığını sorgulamaktadır. Peyami Safa Batılı romanlarda çok bariz tipler olduğunu, bunları yaratmak için fazla yorulmaya gerek olmadığını, oysa bizim edebiyatımızı tipten mahrum olduğu için değil, tiplerle dolu olduğu için tenkit edilebileceğini ifade etmektedir.² Her iki roman arasındaki tip ve kahraman farklılıklarına işaret edildikten sonra konu roman kahramanı ve ahlak ilişkisi, edebiyatımızdaki roman karakterinin gelecek nesillere örnek olacak tipler yaratması meselesine inkılab eder. Yahya Kemal ve Mustafa Şekip Tunç’un Peyami Safa’yı destekleyen görüşlerinden sonra Peyami Safa’nın “Romanlarımızı inkâr değil, tenkit ve tahlil edelim” temennisiyle bu edebi sohbet nihayet bulur.³

Tartışmanın akışına bakacak olursak roman konusu üzerinden edebiyat ve aydın sorumluluğunun tartışıldığını görüyoruz. Burada roman kahramanları ve bu kahramanların cemiyet ve ahlak bakımından örnek tipler olarak tasviri mevcut gençlik ve eğitim problemlerinin halli için bir fırsat olarak görülmektedir. Bu pragmatik yaklaşım da nihayet, konjonktürel şartlarla ve sözünü ettiğimiz yetersizlik duygusuyla alakalı görünmektedir. *Sanat sanat içindir* veya *sanat toplum içindir* şeklinde bugün bile süregelen tartışmalara bir kez de bu gözle bakmak faydalı olabilir.

Bir sonraki toplantı *İntihal ve Ahmet Haşim* üzerinedir. Tartışma bu tarihlerde Matbuat Umum Müdürlüğü’nün modern Türk edebiyatını şair, romancı, yazar ve tiyatro yazarlarıyla Avrupaya tanıtmak üzere neşrettiği Fransızca Antolojisi üzerinden başlar. Eserin tertibinde seçilen parçaların isabetsizliği, tercüme yanlışları, değerli isim ve eserlerin unutulması veya Ziya Gökalp’in Ahmet Haşim nesline mensup ve onun tesiri altında yetişen bir şair gibi gösterilmesi kabilinden tuhafıklar tartışıldıktan sonra antolojinin her haliyle bir ideolojiye göre tertip edildiği vurgulanır. Netice itibarıyla güzel bir proje ehliyesiz ve alakasız kimselerin elinde hazin bir şekilde sonuçlanmıştı, ve bunun aydınlarda doğurduğu hazin teessür.

1 Tanpınar, Ahmet Hamdi, “Yaşadığım Gibi: Bitmeyen Çıtraklık”, Türkiye Kültür Enst. Yay., İst. 1970, s. 61.

2 “*Romana Dair Konuşuldu*”, **Kültür Haftası**, S.4, (5 Şubat 1936), s. 61.

3 “*Romana Dair Konuşuldu*”, **Kültür Haftası**, S.4, (5 Şubat 1936), s. 61.

Antoloji üzerine başlayan tartışma Ahmet Haşim'in şiir kaynağı üzerine döner: Haşim, Henri de Régnier'den mülhem şiirler yazarken bu Fransız şairinden intihal yapmış mıdır? Haşim'i simbolist bir şair olarak değerlendirmek ne kadar isabetli olabilir? Toplantıda bulunan Yahya Kemal tesir, taklit, ilham, yaratma, *recreation* gibi şeyleri birbirine karıştırmamak gerektiğine işaret ederek sanat ve edebiyatta birbirine benzeyen dizelerin, şekillerin olabileceğini, fakat burada asıl dikkat edilmesi gereken şeyin intihalin şekli, türü, derecesi, şahsiyet içinde aldığı şekil olduğunu belirtmektedir.¹ Bu tartışma vesilesiyle Yahya Kemal kendisi ve yakın dostu Ahmet Haşim'in şiir anlayışı hakkında ilk elden bilgi vermektedir. Bu bilgiler edebiyat tarihçileri açısından oldukça ayrıntılar içermektedir.

Toplantıların birinde de *Köy Edebiyatına* dair konuşulur. Köy edebiyatı hakkında iki tutum vardır: Bir tarafta köylüleri çirkin bir şekilde tasvir eden romancılar, diğer tarafta realiteyi olduğu gibi aksettiren ve köylülerin sakat ve iptidai yönlerini ortaya koyan romancılar ve aslında bunları eleştirmenin gereksiz olduğu. Tanpınar bu meselede romancı ile romana konu olan köylü tipi arasında sempati kurulması gerektiğini dile getirir. Romancı ile köylü arasında bir sempati gerçekleşmez ise köylüler romana dış görünüşleri, sakat ve iptidai taraflarıyla aksedecektir. Toplantı sonunda sevgi ve merhametle üstüne eğilmek şartıyla, köylünün behimî ve iptidai çehresinin yerine beşeri bir yüz kaim olacağı fikrinde birleşilir.² Bu tartışma kendi kültürel değerlerimize övmek veya yermek için değil, anlamak için bakmamız ve bunlarla empatik bir ilişki kurmamız gerektiğini bir kez daha hatırlatmaktadır.

Bir sonraki toplantı *Edebiyatımızın Fikirsizliği* başlığını taşımaktadır. Bu toplantıda Peyami Safa edebî ve fikrî bir meseleyi tartışmaya açar: Dünya edebiyatındaki büyük fikir meseleleri niçin Türk edebiyatında yer almıyor? Başka bir ifadeyle Türk edebiyatı niçin sade ve basit heyecanların bir ifadesi halinde kalmış, tefekkür tarihimizin büyük meselelerinden hiç biri üzerinde kendine göre bir görüş sunmamıştır?

Toplantıda meseleyi dini inancın dogmatik karakteri ile ilişkilendiren ve bizdeki inanç yapısının şüphe, endişe ve teccüsse yer vermediğini, bunlar olmadan edebiyatta büyük fikirlerin yer almayacağını ileri süren görüşler yanında Türk toplumunun modern anlamda bir millet olmadığını savunan görüşler de ileri sürülmüştür. Bu konuda felsefeci Mustafa Şekip Tunç söz alarak edebiyatçılarımızda çocuk ruhunu andıran bencillik ve anormal bir karakter olduğunu ve bunun da edebiyatçılarımızın münakaşa içinde büyümelerinden ileri geldiğini belirtmektedir. Ona

1 “İntihâl ve Haşim'e Dair Konuşuldu”, **Kültür Haftası**, S.5, (12 Şubat 1936), s. 81.

2 “Köy Edebiyatına Dair Konuşuldu”, **Kültür Haftası**, S.6, (19 Şubat 1936), s. 101.

göre mantığın gelişmesi için münakaşaya ihtiyaç vardır; münakaşa olmadığı takdirde mantık çocuk mantığından farksız kalacak, dolayısıyla edebiyatımızda büyük fikir meselelerine de rastlanılmayacaktır.

Toplantıya katılanlar fikrî problemlerimizin tespiti ve bunlar üzerine kafa yormak gerektiği, fakat problemlerin çözümü için de eleştirel bir tutuma ihtiyaç olduğu konusunda hemfikirlerdir. Gerçekten fikir adamı, sanatçı ve edebiyatçılar eleştirel bir tutum geliştirip yerinde ve isabetli tenkit yapmanın yolunu açarlarsa kendi dönemlerinin sosyal, siyasi ve kültürel problemlerin akışına da istikamet verebileceklerdir.

Kültür Haftası etrafında yapılan tartışmalardan biri de “*Türkiye’de Resme Karşı Alakasızlık*”tır. Bu toplantıda Türk resimlerinin Avrupa’da takdir görmesine karşın Türk halkının niçin bu resimlere ilgi göstermediği sorgulanmakta Batılı anlamda bir sanat ilgisinin olmadığından şikâyet edilmektedir. Mustafa Şekip evlerin duvarlarına asılan resimlere dikkati çekerek Türk halkının, hatta bütün Doğu’nun resimlere yabancı olmadığını, halıların boyaları ve renklerin ahenginin Doğu’nun eski zevki olduğunu belirtmektedir. Ressam Elif Naci ise bir minyatürü burada, kendimizde görüp beğenmediğimizi, fakat Henri Matisse yapınca bayıldığımızı belirterek bu problemleri duruma işaret etmektedir.¹

Görüldüğü gibi fikir ve edebiyatta yerlilik meselesi bu kez resim üzerinden dile getirilmektedir. Elif Naci’nin tenkidi kendi kültürümüze ait kıymetleri Batıdan gelmediği için hor gören, Batının kültür ürünlerini, sırf Batıdan geldiği için alkışlayan ve bunları Batının kültür ve değer yargılarından soyutlayarak sorgusuz sualsiz benimseyen anlayışa karşı önemli bir tenkit niteliği taşımaktadır.

Şiirde İlk Tomurcuklar başlığı altında yapılan toplantıda Mustafa Şekip Tunç’un şiirin kaynağı ve şairin şiir cevheri üzerine açtığı bir tartışmayı konu edinmektedir. Tunç şiirin şairin şahsiyetinin teşekkülünden önce, bir nüve halinde şairde içkin bulunduğu fikrini savunmaktadır.² Konuşma sanat eseri, sanatçı ve şurudışı unsurların sanat eserindeki rolü tartışmasına uzanır. Tanpınar, Ahmet Kutsi Tecer, Elif Naci ve Peyami Safa kendi eserlerinden yola çıkarak çocukluk hatıralarının belirleyici etkileri üzerinde durmakta, geçmiş yaşantıların, bilinç ve bilinç dışı etkilerin kişiliğimiz üzerindeki etkisinden söz etmektedirler.³

Tartışmaların temel hareket noktası sanat eserini şahsa ve şahsiyete bağlayabilir miyiz sorusudur. Düşünürlerin ortak görüşü sanat eseri bütün yönleriyle şahsi bir

1 “*Bizde Resme Karşı Alakasızlık*”, *Kültür Haftası*, S.8, (4 Mart 1936), s. 141.

2 “*Şiirde İlk Tomurcuklar*”, *Kültür Haftası*, S.9, (11 Mart 1936), s. 161 ve 180.

3 “*Şiirde İlk Tomurcuklar*”, *Kültür Haftası*, S.9, (11 Mart 1936), s. 161 ve 180.

şey olduğudur. Dolayısıyla sanat eserini tenkit etmek için sanatçının şahsiyetinden, şahsi özelliklerinden yola çıkmalıdır.

Sanat ve sanatçı ilişkisini fikir adamı ve fikirler için düşündüğümüzde benzer sonuçlarla karşılaşma imkânı vardır. Fikir adamı ve fikirleri arasındaki ilişkide fikir adamının şahsi özellikleri ile birlikte fikri altyapısı, örtük ve açık ilgileri, ümit ve heyecanları, beklentileri, hatta hayalkırıklıkları söz konusu olabilir. Bütün bu detaylar belki de bir fikrin, bir düşüncenin istikametini belirlemiştir. Bu bakımdan fikir adamlarının monografileri düşünce tarihi açısından oldukça önemlidir.

Fikir Hayatında Vahdet başlıklı toplantıda ise fikir hayatında bir birliğin olmayışı, ve ilim dalların her birinin diğerlerine sırt çevirerek dar bir zümre taassubu içinde, ihtisas alanının dışına çıkmayışından şikayet edilmektedir. Doktor edebiyat âlemine bigâne; hukukçu felsefeye yabancıdır. Bu alakasızlık yüzünden ilim dalları arasında ortak kavramlar oluşmamıştır. Bir kavram tıp dilinde başka, hukuk ve felsefe dilinde daha başkadır.

Düşünörlere göre fikir hayatında bir birliğe varabilmek için öncelikle vatandaşlık bilincinin gelişmesi, yani her türlü ideolojiden bağımsız olarak vatan birliği ve vatandaşlık hassasiyetinin tesis edilmesi gereklidir. Vatandaş millî rüşde erişip bu vatana ait şeylerin her şeyden önce kendisiyle alakalı olduğunu sezer, bunu bir hak olarak müdafaa ederse fikir hayatımızda ve bütün millî hayatımızda birlik ve beraberlik, bir bağlılık oluşacaktır.¹

Fikir hayatındaki birlik kavramı ile ifade edilen şeyin millî birlik ve bütünlük fikri olduğu anlaşılmaktadır. Ne var ki millî birlik ve beraberlik meselesi ile fikir birliği aynı şey değildir. Millî birlik ve beraberlik ortak menfaatler ve değerler konusunda birlikte hareket etmeyi gerektirir. Fikir birliğinden kastedilen, herkesin aynı fikri savunması, farklılıkların ortadan kaldırılması ise bunun fikir hayatına bir katkısı yoktur. Belki de fikir hayatında tek tip görüş yerine çeşitliliğin savunulması daha iyidir.

Kültür Haftası'nın bir sonraki toplantısı önceki tartışmanın devamı niteliğinde, *Nazım Fikirler*, yani nizam verici, düzenleyici fikirler hakkındadır. Toplantıda Mazhar Şevket her devirde belli bir nazım fikir bulunduğunu ve ilmin de bu fikre tabi olduğunu ileri sürmektedir.² Bu ifade "her devirde belli bir nazım fikir vardır ve ilim de bu fikre tabi olmalıdır" şeklinde de anlaşılabilir. Şüphesiz böyle bir yaklaşım hâkim ideoloji karşısında farklılıkları yok edecek, hele ilmin ideolojiye bağlı olması -isterseniz bunu ilim üreten bilim ve kurumların hâkim ideolojiye hizmet etmesi

1 "Fikir Hayatında Vahdet", **Kültür Haftası**, S.10, (18 Mart 1936), s. 181.

2 "Nazım Fikirler", **Kültür Haftası**, S.11, (25 Mart 1936), s. 201-202.

şeklinde anlayalım- kabul edilemez bir şeydir.

Türk düşünce tarihi açısından bakacak olursak gerçekten her dönemin kendine özgü hâkim bir fikri, bir ideolojisi vardır ve bu ideoloji sahip olduğu güç ve iktidar nispetinde toplumu ve kurumları dönüştürmeye, kendi dünya görüşünü yaşamın tüm alanlarında egemen kılmaya çalışmaktadır. Bu dönüşüm bir bakıma tabiidir ve beklenir. Fakat fikri düzeyde ve hukukî çerçevede kalmak şartıyla, farklı düşüncelerin bir zenginlik olduğu düşünülürse, bu görüşlerin yok edilmesi aynı zamanda bilgi üretim yollarını da tıkayacaktır. Farklı düşüncelerin ve eleştirinin olmadığı yerde ise hiç bir fikrin sürekli yaşama şansı yoktur.

Tartışmalı toplantılar serisinin önemli konularından biri de *Hendesî ve Mistik Düşüncè*'dir. Bu toplantıda Peyami Safa'nın aynı sayıda "*Seziş, Tahlil ve Riyaziye*"¹ başlıklı yazısındaki fikirler tartışmaya açılmıştır. Peyami Safa "Şarkta ve Türkiye'de müsbet ilim, sanayi ve ticaret, tenkit ve çok sesli musiki, heykel, roman, tiyatro gibi büyük kompozisyon san'atlarının yerleşmemesinin nedenini riyaziye (matematik) ve hendese (geometri) prensipleri ile düşünmeye alışmamış olmaya, yani analitik düşünmemeye bağlar. Yunan mucizesini gerçekleştiren bu analitik kafa Şarkta niçin teşekkül etmemiştir?"²

Ziyaettin Fahri bu sorunun insan aklının kendisini mistik ve doğaüstü unsurlardan kurtararak ilmi bir sezîş kazanmamaktan kaynaklandığını ileri sürmektedir. Mümtaz Turhan ise her konuya uygun bir tefekkür tarzı olabileceğine işaret ederek analitik düşünmenin her şeyden önce bir düşünme disiplini meselesi olduğunu vurgular. Suut Kemal Yetkin ise analitik ve mistik kafanın birlikte çalıştığını, her analitik kafada bir mistik, her mistik kafada da bir analitik düşünce olduğunu ifade eder.³

Değerlendirme

Tartışmalı toplantılar serisi benzer başlıklarla devam ediyor. Bunlardan bir kısmını sizlere aktarmaya ve Türk düşüncesi açısından bazı değerlendirmeler yapmaya çalıştık. Görülüyor ki, *Kültür Haftası* etrafında entelektüel bir çevre oluşmuş, bu çevre dönemin fikir, sanat ve edebiyat meselelerini tartışarak bunların çözümü noktasında bazı tespitlerde bulunmuşlardır. Aydının sorumluluğu esasen çağına tanıklık etmek, problemlerin çözümü için kafa yormaktır. *Kültür Haftası* etrafında teşekkül eden bu entelektüel çevre bunu kendi şartlarında gerçekleştirmiştir. Tartışmalarda genel olarak geçmişin bir eleştirisi, bir özeleştirisi mahiyetinde yapılmış, Batı medeniyeti karşısında özellikle yerlilik fikrinin altı çizilmiştir. Tartışmalar bugün için de

1 Peyami Safa, "*Seziş, Tahlil ve Riyaziye*", *Kültür Haftası*, S.13, (8 Nisan 1936), s.247-258.

2 "*Hendesî ve Mistik Düşünce*", *Kültür Haftası*, S.13, (8 Nisan 1936), s. 241-242.

3 "*Hendesî ve Mistik Düşünce*", *Kültür Haftası*, S.13, (8 Nisan 1936), s. 241-242.

güncelliğini ve değerini korumaktadır. Bugünkü Türk düşüncesinin temel probleminin de eleştiri kültürü ve yerlilik meselesi olduğunu söylemek mümkündür.

KAYNAKLAR

Ayvazoğlu, Beşir, **Peyami: Hayatı Sanatı Felsefesi Dramı**, Ötüken Yay., İst. 1998.

Demir, Fatih, **Kültür Haftası ve Ağaç Dergileri Üzerine Bir İnceleme**, YLT, Gazi Üniv., SBE., Ankara 2007.

Kültür Haftası, “*Bizde Resme Karşı Alâkasızlık*”, **Kültür Haftası**, S.8, (4 Mart 1936).

Kültür Haftası, “*Kültür Nedir?*”, **Kültür Haftası**, S.1, (7 İkinci Kânun 1936).

Kültür Haftası, “*Fikir Hayatında Vahdet*”, **Kültür Haftası**, S.10, (18 Mart 1936).

Kültür Haftası, “*Hendesî ve Mistik Düşünce*”, **Kültür Haftası**, S.13, (8 Nisan 1936).

Kültür Haftası, “*İntihâle ve Haşim'e Dair Konuşuldu*”, **Kültür Haftası**, S.5, (12 Şubat 1936).

Kültür Haftası, “*Köy Edebiyatına Dair Konuşuldu*”, **Kültür Haftası**, S.6, (19 Şubat 1936).

Kültür Haftası, “*Nâzım Fikirler*”, **Kültür Haftası**, S.11, (25 Mart 1936).

Kültür Haftası, “*Romana Dair Konuşuldu*”, **Kültür Haftası**, S.4, (5 Şubat 1936).

Kültür Haftası, “*Şairin Evinde*”, **Kültür Haftası**, S.3, (21 İkinci Kânun 1936).

Kültür Haftası, “*Şiirde İlk Tomurcuklar*”, **Kültür Haftası**, S.9, (11 Mart 1936).

Meriç, Cemil, **Bu Ülke**, İletişim Yayınları, İst. 1992.

Peyami Safa, “*Seziş, Tablil ve Riyaziye*”, **Kültür Haftası**, S.13, (8 Nisan 1936).

Tanpınar, Ahmet Hamdi, **Yaşadığım Gibi**, Türkiye Kültür Enst. Yay., İst. 1970.

Yıldırım, Sinan, “*Muhafazakârlık, Türk Muhafazakârlığı ve Peyami Safa*”, **Journal of Historical Studies**, S.1(2003).

SARTRE: YAZMAK VE VAR OLMAK

Arş.Gör.Sinan KÖSEDAĞ¹

Özet

Jean – Paul Sartre belirli bir dönem felsefe ve edebiyat dünyasının en popüler öznesidir. Onun hakkında hem kendisinden hem de ona dair yazarlardan edindiğimiz bilgileri toparlayacak olsak, bir ‘Sartre’a dair bilgiler ansiklopedisi’ bile yapabiliriz. Sartre felsefe, edebiyat, tiyatro, politika gibi geniş bir yelpazede yazılar yazmış, sözler söylemiş, çalışmalar yapmıştır; hâl böyle olunca da, onun bu çok yönlü çalışmaları ilgi görmüş, yaşadığı çağ Sartre üzerinden okunmaya çalışılmıştır. Sartre’ın çalışmaları farklı ilgi alanlarına dağılmış görünse de, bu çalışmalarının merkezinde onun ‘yazma tutkusunu’ yer almıştır. Biz, Sartre’ın varoluşunu onun yazma tutkusunun açılımı, yaşamını yazmaya adanan bir yaşam olarak değerlendirebiliriz.

Bu çalışmam da, çalışmanın olanaklılığı – sınırları içerisinde Sartre’ın yazmak, yazarlık tutkusunu onun hayatı, edebi ve felsefi çalışmaları çerçevesinde kurmaya, değerlendirmeye çalışacağım.

Anahtar Kavramlar:

Sartre, Varoluşçuluk, Yazmak, Var Olmak.

Summary

For a certain period, Jean Paul Sartre is the most popular subject of philosophy and literary world. If we sum up information about both himself and letters about himself, we can constitute an “encyclopedia” concerning to Sartre. Sartre writes in a

1 * Kastamonu Üniversitesi, Fen-Edb.Fak., Felsefe Bölümü, skosedag@kastamonu.edu.tr

wide range scale such as philosophy, literature, theater, policy. In this case, his works has pointed out, and that years had been attempted to read in terms of Sartre. Although Sartre' works are separated to different areas, writing passion has taken place in the center of his works.

We can consider that existence of Sartre is expansion for his writing passion and a life devoted to writing.

In this study, with the possibilities and limits, I attempt to evaluate writing and writership passion of Sartre in the context of his literary and philosophical works.

Keywords:

Sartre, Existentialism, Write, Exist.

Sartre: Dünyanın Fısıltısı - Okumak

Sartre, otobiyografisi olan *Sözcükler* isimli kitabında kendisinde okuma ve yazma dürtüsünün nasıl uyandığını, yazmaya, yazar olmaya nasıl karar verdiğini duru bir içe bakış ve somut olaylar yoluyla anlatır.

Sartre, küçük yaşta babasını kaybeder ve babasının ölümünün ardından annesiyle birlikte büyükbabasının evine yerleşirler. Anne şefkati, büyükbaba özeni, kalabalık aile toplantıları, kilise, arkadaşsızlık ve hepsinden önemlisi büyükbabasının kitaplığı; onun hem şımartılarak büyütüldüğü hem de düşünme ve yazma isteğinin uyandığı, hayal gücünün beslendiği ilk aile hayatı olmuştur.

“Yaşamıma tıpkı bitireceğim gibi başladım, kitaplar arasında”¹ diye yazar otobiyografisinde. Büyükbabasının çalışma odasında her yan kitaplarla doludur ve daha okuma bilmesede saygı besliyordur bu *toplama taşlara*. “Ellerimi tozlarıyla şereflelendirebilmek için gizlice dokunuyordum onlara, ama nasıl kullanılacağını pek bilmiyordum; kendi kitaplarımın olmasını isteyecek kadar da züppeydim”² sözleriyle anlatır kitaplara dair o ilk izlenimlerini. Her gün midyeye benzettiği bu kitapları ortasından açıyor, mürekkep kokusunu içine çekiyor, kitaplara olan bu yakınlığı adeta bir tören havasında geçiyordur. Bir söz ormanı ile karşı karşıyadır, neden söz ediyordur kitaplar, kim yazıyordur onları bilmiyordur.

Okuma bilmediği için başlarda annesi kitaplar okur Sartre'a. Okurken adeta annesi yok oluyor ve annesinin ağzından kitaplar konuşuyordur, Sartre bu okumayı, annesi aracılığıyla kitapların konuşmasını kıskanır. Okuma sevgisi büyükbabası ve

1 Jean – Paul Sartre, *Sözcükler*, De Yayınevi, İstanbul, 1965, s.27.

2 Age, s.27.

annesinden ona çifte mirastır.¹ Kitaplar daha ne kadar zaman annesi aracılığıyla onunla konuşacaklardır, artık okumayı öğrenmesi gerektiğine karar verir ve büyük-babasının kitaplığından bir kitabı alır, eski bir eşya odasına gider, orada bir yatağa uzanır ve arkalarında hangi sözcükleri gizlediklerini bulmaya çalışarak işaretleri birer birer gözden geçirir.² Yakalarlar onu, bağırıp çağrışır ve en sonunda ona okumayı öğretme zamanının geldiğine kanaat getirip ve hemen alfabeği öğretirler. Büyük bir çaba gösterir, Hector Malot'un ezberle bildiği Sans Famille'si ile okumayı söker.

Sevincinden uçuyordu, büyükbabası ve annesinin bir bakışıyla canlandırıp, anladığı, onun anlamadığı sesler onundur artık.³ "Okumayı söktüğümde beni kitaplığa bıraktılar ve bende insan bilgeliğine saldırdım"⁴ diye yazar Sözcükler'de. Kitaplar onun biricik dünyasıdır artık, onlarla arasına kimseyi sokmaz, okur, ezberler, hayaller kurar. Çocuk Sartre sözcüklerin tadını almıştır bir kere. Bu tat alış anından ömrünün sonuna kadar sözcüklerle, kitaplarla yaşayacaktır. "Ben sözcüklerden nesnelere gidiyordum, sözcükleri nesnelere özü olarak görüyordum"⁵ diye yazar. O, sözcüklerde/düşüncede nesnelere daha büyük bir gerçeklik buluyordur. Her şey sözcükler aracılığıyla açığa çıkıyordu onun zihninde. Nesnelere oradadır, karşısındadır; ama sözcükler içinde. Bu onun yazı hayatı boyunca taşıyacağı idealizmidir. Ona göre kitaplarda her şey özümlemiş, sınıflandırılmış, etiketlenmiş, düşünülmüştür.⁶ Gerçek olayların rastlantılı akışı ile kıyaslandığında kitapsal yaşantılar daha düzenlidir. Bu durum Sartre'in hep aşmaya çabalayacağı, dünyayla kitaplarda karşılaşan bir çocuğun tüm yaşamına yayılacak olan okuma izidir.

Okuduklarını annesine, misafirlere heyecanla anlatır. Annesi bir gün "...benim sevgili yavrum bu yaşta bütün kitapları okursa, büyüünce ne yapacak acaba" diye sorduğunda "onları yaşayacağım"⁷ diye cevap verir annesine. Oburca bir iştahla bir çırpıda okuyup bitirdiği kitapların içeriğini sindirmesi için önünde tüm bir yaşam vardır.⁸ Sartre yaşamı boyunca, okuma ve yaşama bağına dair söylediği bu çocukça sözü hep aklında tutacak, kitaplara, yazmaya olduğu gibi yaşama da dört elle sarılacaktır.

1 Denis Bertholet, *Sartre*, İthaki Yayınları, İstanbul, 2009, s.33.

2 Age, s.33.

3 Sözcükler, s.32.

4 Age, s.38.

5 Age, s.34.

6 Age, s.42.

7 Age, s.48.

8 Sartre, s. 34.

“Dinimi bulmuştum, hiçbir şey bir kitaptan daha önemli gözükmedi bana, kitaplığı bir tapınak olarak görüyordum”¹ diye yazar otobiyografisinde. Annesi ona peri masalları anlatan kitaplar, resimli dergiler alır başlangıçta, bu okuma uzun öyküler ve büyükbabasının kitaplığındaki kitaplarla devam eder. Edebiyat onun yazgısı olacaktır.²

Kitapları ve yazarları tek tek öğrenir, Hesiodos’tan Hugo’ya kadar, tek bir yanlış yapmadan bütün bir listeyi sayabilir kendi kendine. Sartre için, yazarlar azizler ve peygamberlerdir, onlar ölmüyorlardır, yalnızca kitap biçimini alıyorlardır; okumak onlarla, ölümlerle bağ kurmak gibidir.³ Geçmişte kalan o çocukluk okumalarını “bel-
leğimim humusu olmuşlardır”⁴ sözleriyle değerlendirir.

Sartre: Dünyanın Temsili - Yazmak

Sartre’in yaşamında okumak ve yazmak isteği iç içe bir eğilim ve gelişme gösterir. Otobiyografisinde bunu sıklıkla dile getirir. Sartre’in okuma isteğinin uyanmasında etkin bir rolü olan büyükbabası, onda yazma isteği ve alışkanlığının oluşmasında da etkili olmuştur. Yaz başlarında küçük Sartre ve ailesi tatile çıkarlar, birkaç hafta sonra da büyükbabası onlara katılır. Ayrı geçen bu birkaç hafta içerisinde büyükbaba her hafta karısı ve kızına bir mektup yazar. Kızına yazdığı mektuba ek olarak da Sartre için ölçülü uyaklı dizeler kaleme alır. Sartre’da annesinin ona şiirin ölçü kurallarını öğretmesi sayesinde büyükbabasına ölçülü uyaklı yanıtlar yollar. Bu mektuplaşmalar Sartre’in düzenli bir şekilde yazmasını sağlayan bir geleneğin ve yazmak alışkanlığının başlamasına dönüşür. Sartre’a bir uyak sözlüğü alırlar ve manzumeci olup çıkar.⁵ Aşk şiirleri yahut La Fontaine’in fabllarını ikili dizelere dönüştürerek yazar. Bu şiir denemelerinden sonra düzyazıya geçmeye karar verir. Bir defter, bir şişe mor mürekkep alırlar ona, defterinin kapağına ‘Roman Defteri’ yazar. Daha az oyunlar oynamaya ve yazmaya daha çok vakit ayırmaya başlar. Başlangıçta okuduklarının kopyası olan, macera dolu yazılar yazar.

“Şarlatanlık olsun diye, incelik olsun diye, kendimi büyük adam yerine koyabilmek için yazıyordum ben”⁶ sözleriyle anlatır kendini ‘Sözcükler’de. Yazarken, çelik bir ucun çiziktirmeleriyle düşlerini dünyaya çivilediğini sanıyordu.⁷ İlk bitirdiği

1 Age, s.40.

2 Sartre, s.35.

3 Age, .s.42.

4 Age, s.34.

5 Sözcükler, s.96.

6 Age, s.96.

7 Age, s.98.

öyküsüne *Bir Kelebek Üstüne* adını verir. Amazon'da değerli bir kelebeği araştıran araştırmacıların başından geçenleri anlatır. Evdekilerle paylaşır bu ilk yazılarını. O kendini yeni bir yazar olarak görür bu ilk yazıları ile. Büyükbabası “bir edebiyatçı kafası var onda” der Sartre için. Komşularından biri ona kahramanlarının yerini saptamayı kolaylaştırınsın diye küre armağan eder, dayısı da bir yazma makinesi.

Kendini bir yazar gibi hissetmek hoşuna gider. Yazarken kimi zaman elini durduruyor, kendini çatık kaşlı, dalgın bakışlı bir yazar olarak duyabilmek için oyalanıyordur. Bu ilk yazılarında ağırlıklı kahramanları canlandırır, onları maceradan maceraya atar, savaştırır, kazandırır. Yazdığı maceranın kahramanı gibi görür kendini. Kahramanın kutsal güçlerini yazara aktarır. Romanları her şeyin yerini tutuyordur artık, zevkle yazıyordu. Yazmakla var oluyor, büyüklerin elinden kurtuluyordu; ama yalnızca yazmak için yaşıyordu ve ben dediği zaman *yazan ben* demek istiyordu.¹ Kendisini “doğuştan ve sonsuza dek öylece bir yazar”² olarak niteler. Yazı onun kara işidir, hiçbir şeye bağlı değildir ve aynı zamanda kendi kendisini amaç edinmiştir; yazmak için yazıyordu. Dünyayı dil aracılığıyla keşfettiği için, dil'i dünya sanmıştır.³ Sanki dünya kendini söz biçimine sokmak için Sartre'ı kullanıyordu.⁴

Sartre, çocukluğunda girdiği edebiyat yolundan öğrenim hayatı boyunca da ayrılmaz. Sayılı arkadaşlarının hepsi okumayı ve yazmayı, kısaca edebiyatı yol olarak benimsemiş edebiyat tutkunlarıdır. Sartre'ın toplumsallaşması çocukluk günlerinden itibaren hep edebiyat aracılığıyla, okumak ve çoğunlukla da yazmak yoluyla olmuştur. Yazmak onun var olmasını sağlamıştır. Var olmak bir yazma aracı olmuştur.⁵ Okul süreci onun yazma kabiliyetini geliştirir ve yazmak isteği içinde büyür, yayılır ve onu yutar. Yazmak, geçmişin, geleceğin, haklılığın ve umudun yerine geçer.⁶ Yazmak bir gereksinime dönüşmeye başlamıştır. Yazı, kendisini tam hissetmesinin tek yolu olur. Ve yazmak isteği yazar olmak isteğine eklenir.⁷

Sartre: Dünyanın Bilgisi – Edebiyattan Felsefeye

Yazar olmanın yolunun yazmaktan geçtiğini bilir ve yazar. Öyküler yazar, arkadaşlarına okur, sonra yırtıp atar. Ve tekrar yeni öyküler, paylaşımlar ile bu döngü

1 Age, s. 105.

2 Age, s.119.

3 Age, s.126.

4 Age, s.152

5 Sartre, s.53.

6 Age, s.53.

7 Age, s.54.

devam eder. Yazmak öğrenilen bir sanattır.¹ Her yeni okuma da daha iyi yazmaya bir adım daha yaklaşır. Her yazı denemesinde kendini daha da geliştirir. Gide, Baudelaire, Flaubert, Proust, Stendhal, Dostoyevski okumaları ona hem yenidünyalar hem de yeni yazma imkânları sunar. Bu büyük yazarları okudukça onların bir sır verdiğini sanıyordur, ama sırrın ne olduğunu pek bilmiyordur. Bu sır bilimsel yahut sıradan bilgiden biraz farklı, gizemli bir şeydir.² Edebiyatı yakından tanır. Peki ya felsefe? Kendini romana adayan Sartre, lisenin son sınıfında felsefeyi keşfeder. Felsefe ona dünya bilgisi gibi görünür ve felsefede uzmanlaşırsa romanda sözünü etmesi gereken dünyayı tümüyle öğreneceğini düşünür.³ Felsefe öğrencisi Sartre kendisinden istenen *sürekli olma duygusu* konulu bir kompozisyon ödevini hazırlarken Bergson'un 'Bilincin Dolaysız Verileri Üzerine Deneme' sini inceler, yapıta vurulur, felsefe gerçekten harika bir şeydir.⁴ Sartre fikrini değiştirir, filozof olmaya karar vermiştir. "Çok basit, Bergson'dan sonra bu bir eğilim haline geldi, yani felsefe ile edebiyat arasında nasıl bir ilişki bulunduğunu bilmeden bunu yapmak gereksinimini duydum."⁵ Ve yükseköğreniminde edebiyat değil felsefe bölümüne yönelir. Bu kararlar birlikte yazdıklarının niteliği de değişecektir. Sartre önce edebiyatı keşfetmiştir, sonrasında da felsefeyi; bundan böyle felsefe öyle ya da böyle onun tüm yapıtlarına ve yaşamına eşlik edecektir. O zamanla bu ikisini tek bir ses haline getirmeyi bilecektir, yazmak ve düşünmek eylemleri edebiyat ve felsefe alanlarının buluştuğu tek bir eyleme dönüşecektir. Felsefe Sartre romanları ile dünyaya söz söylemeye başlayacak, edebiyatın dünyaya bakan bir pencere olduğu tasavvuru Sartre ile devreye sokulacaktır.⁶

Sartre: Dünyanın Ötekisi – Yazar Filozof, Filozof Yazar

Sartre, çocukluk günlerinden başlayan yazmak– yazarlık tutkusunu, okumaya ve yazmaya başladığı günlerde yaşadıklarını otobiyografisinde anlatır bize. Ve görürüz ki Sartre'ın Sartre olması tesadüf değildir ve Sartre'ı Sartre yapan kendisidir. Felsefesinin mottosu olan "varoluş özden önce gelir"⁷ sözünü, önce kendi hayatına tatbik etmiş gibidir. Otobiyografisine 'Sözcükler' adını vermesi de kendisiyle örtüşür. Çünkü onun ilkesi daima "yazmadan tek bir gün bile geçmez"⁸ olmuştur. Gün-

1 Age, s.82.

2 Age, s.81.

3 Age, s.84.

4 Age, s.93.

5 Age, s.94.

6 Rita Felski, *Edebiyat Ne İşe Yarar*, Metis, İstanbul, 2010, s.100.

7 Jean – Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, Say Yayınları, İstanbul, 2012, s.5.

8 Sözcükler, s.177.

de on bin kelime yazabilmekte ve her zaman niceliği bir erdem olarak gördüğünü söylemektedir. Hiçbir şey yazmamaktansa saçma sapan şeyler dahi olsa yazmayı seçecek bir insandır Sartre. Çünkü kelimeler onun hayatı olmuştur. "...Buyruklarımı derimin altına diktiler: bir gün yazmadan dursam, dikiş yeri kanar, çok rahat yazsam yara yeri yine sızlar"¹, "Her şeyimi edebiyata yatırdım, edebiyatın dinin yerine geçecek bir vekil olduğunu düşündüm"², "yazmak benim alışkanlığım ve mesleğim"³ sözleriyle anlatır, yazmanın varlığına ait kopamayacağı bir parça oluşunu.

Sartre'ı Sartre yapan bu yazma tutkusunu, ardında zamanının büyük yazınsal eserlerinin de bulunduğu hatırı sayılır bir kütüphane oluşturmaya yetecek kadar eser bırakmasını sağlar. 'Bulantı', 'Özgürlüğün Yolları' üçlemesi – Akıl Çağı, Yaşanmayan Zaman, Yıkılış, ' Duvar', 'Baudelaire', 'Altona Mahpusları', 'Varoluşçuluk', 'Varlık ve Hiçlik', 'Sözcükler', 'Edebiyat Nedir', 'İmgelem', 'Edebiyat Nedir', 'Egonun Aşkınılığı' isimli eserleri başta olmak üzere; edebiyat ve felsefe alanından politik manifestolara kadar birçok alanda kitaplar ve makaleler yazar, yayımlar. Yazmaya bir an ara vermez. Yazar, yazar, yazar. Ve yazıları okunur, yutulur. 1964'te otobiyografisi olan 'Sözcükler' kitabı ona Nobel edebiyat ödülü kazandırsa da, ödülü reddeder. Onun yazma eylemi yalnızca kendisi içindir.

Sartre için yazmak her şeyin üzerindedir. Felsefesi de yine onun yazma eyleminin kendini açmasıdır. Sartre yazarak –roman, drama, tiyatro yoluyla- yalnızca felsefeyi değil felsefi eylemi de sunar. Sartre'ın kitapları aracılığıyla bize hayat hakkında söylemek istediği şeyler vardır.⁴ Onun yazıları klasik felsefe yazılarından bu noktada ayrılır. Felsefi dil ile kuru bir anlatım ile varoluşçuluk anlaşılamazdı muhakkak. O bunu biliyor ve romanları, tiyatro senaryoları ile varoluşçuluğu ve varoluşçu bir yaşamı Raquentin, Mathieu ve diğer kâğıttan kahramanları ile bize göstermeye çalışıyordu. Bu durum onun tiyatro yazarlığı için de geçerlidir. Çünkü tiyatro oyunları, felsefesinin sahnedeki karakterlerde canlanmasını sağlar. "Cehennem, başkalarıdır" sözünü bir felsefe eserinde okuduğumuzdaki etkisiyle, tiyatro salonunda oturmuş bir oyunu izlerken, kahramanın dilinden bu sözü duyduğumuzdaki etkisi aynı olmayacaktır şüphesiz.

Felsefeyi ve romanı ayrı ayrı ele almayı oyunları ile romanları ile her ikisini bir araya getirir Sartre. Sartre'ın Fransası'nda varoluşçuluğun her şeyden önce edebi bir hayal gücünü besleyip, biçimlendirdiğini yahut varoluşçu felsefenin yalnızca roman-

1 Age, s.113.

2 Age, s.177.

3 Age, s.178.

4 Berna Moran, *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s.277.

lar yoluyla anlatılabileceğini söyleyerek geçiştiremeyiz Sartre romanlarını.¹ Onun romanları, evet, varoluşçu felsefenin dile getirildiği, varoluşunu gerçekleştirmeye çalışan kahramanlarla örülü olsa da ne yalnızca felsefe eserleri ne de yalnızca edebi romanlardır. Felsefenin kuru dilinden ve romanın saf kurgulanabilirliğinden arınmış yazılardır bunlar. ‘Felsefi roman’ gibi teknik ve biçimsel, kategorik bir tanımdan uzak; Sartre’in felsefesinin kanıtı yahut sonucu olarak değerlendirilmeyeceğimiz; kısacası Sartre felsefesinin roman ateşiyle demlendiği, Sartre’in kendine özgü biçim ve üslubuyla ördüğü yazmanın, yaşamın ve felsefenin birlikteliğiyle oluşan *Sartre-vari* romanlardır bunlar.

Varoluşçuluk kelimelere değil eyleme öncelik tanır. Klasik felsefe yazılarında pek çok kelime vardır ancak eylem yoktur. Sartre’in yazılarında ise kelimelerle birlikte eylem vardır. Eylem hem varoluşçuluğun temelinde hem de Sartre’a göre *canlı* olan sözcüklerin doğasında vardır. Bu yüzden Sartre’in yazılarına felsefesinin aracı olan yazılar olarak değil, felsefesiyle örtüşen bir yazma eylemi olarak bakmalıyız. O hem ‘Bulantı’da, ‘Akıl Çağı’nda, ‘Duvar’da... Hem de ‘Varlık ve Hiçlik’de, ‘İmgelem’de... Bir yazar olarak vardır. Kitap ontolojik olarak sözcüklerin evidir ve bu evin mimarı Sartre’dır. Kitabın varoluşsal değerini, içeriği yahut konusu değil Sartre’in yazma eylemine kendini nasıl kattığı, bir yazar ve filozof olarak kendini sözcükler ile nasıl *var* ettiği belirlemektedir. Sartre’in deyimiyle söyleyecek olursak dünya Sartre’in eserleri aracılığıyla bizimle konuşmaktadır. Bu konuşma edebiyat çalışmalarını kolaylaştırmaya yarayan bir tasnifle kategorileştirilemeyecek kadar eşsizdir.

Sartre sözcükler aracılığı ile gerçeği keşfetmeye çalışmış, dünyayı sözcük yordamıyla araştırmıştır. Yazmak aracılığıyla yaşamı rastlantısallıktan kurtarıırken, kendisini de romansallığın içerisinde var etmiş, yaşam ve roman bir çelişki değil, onun varoluşuyla tek vücut olmuş, yazmak bir varoluşun imkânı ve inşası olmuştur. Yaşam denen şey Sartre’in hayatında başarılı bir yapıta dönüşmüştür.²

“Göze görünmez, baş döndürücü bir varlık büyülüyordu beni. Görebilmek için anlatmak gerekiyordu onu... Yazmak mutlğın içinde küçük bir olay yaratmaktır...”³ Diye yazar Sartre “Sözcükler” de. ‘Edebiyat Nedir’ isimli kitabında ise şunları yazar: “Yazmak dünyanın üzerindeki örtüleri kaldırmaktır”.⁴ Yazmak, Sartre için yalnızca nesnelere anlatmak olmamış, hiçlikten çekip çıkarmak, varlığa getirmek,

1 Varoluşçuluk, s.46.

2 Sartre, s. 54.

3 Sözcükler, s. 124.

4 Jean Paul Sartre, *Edebiyat Nedir*, Can Yayınları, İstanbul, 2011, s.82.

varlığı karanlıktan çıkarmak olmuştur. Sözcükler aracılığı ile hiçliği varlığa getirir, açığa çıkarır. Felsefesinin kavramları ile söylersek *kendinde varlıktan, kendisi için varlığa* bir geçiştir. Bu geçiş, Sartre'ın hayatında sözcüklerle, yazmak yoluyla sağlanır. Yazmak, kendinde varlıktaki saçmanınşuuruna erme, bu şuur vasıtasıyla kendinde varlığa müdahale etme¹ ve kendisi için olmanın imkânını yaratmaktır. Sartre kendisi için varlığın henüz gerçekleştirilmemiş, belirlenmemiş gelecek boşluğunu² yazıyı seçerek doldurur. Yazmak tecrübesiyle kazandığı bu kendisi için olma hali, onun varoluş hamlesidir. Yazmak hamlesiyle kazanılan bu varoluş alanı, yazmanın Sartre'daki ontolojik boyutudur aynı zamanda. Yazmak hamlesiyle kazanılan bu varoluş alanını sözcükler doldurur. Seçim yapılır, yazar doğar, kendisi için varlık bir yazar olarak özne haline gelir. Yazmak bir öz değil fakat özne olmayı sağlayan bir var oluş hamlesi olarak Sartre'ı özneleştirir, özgürleştirir.

Sartre hayatı boyunca yazmayı istemiş, felsefesi, romanları ve oyunları ile bu isteğini gerçekleştirmeye çalışmıştır. Felsefeyi romana, romanı felsefeye aşlamış, edebiyatı felsefenin bölgesi, felsefeyi edebiyatın bölgesi kılarak; felsefi ve edebi macearasında yazar ve filozof olarak dengiyi tutturmuştur.³ Sartre, felsefe tarihi içerisinde eşine ender olarak rastladığımız hem iyi yazar hem de iyi filozoflardan⁴ biri olmuş, Simone de Beauvoir'e söylediği "Spinoza ve Stendhal olmak istiyorum"⁵ sözünü gerçekleştirmiştir. Onun hem bir yazar olarak hem de bir filozof olarak varoluşunu; yaşamı, edebiyatı ve felsefesi, geride bıraktığı eserleri doğrulayacak niteliktedir.

Görme yetisini neredeyse tamamen yitirdiği günlerde yazamama halini kendisi ile yapılan bir söyleşide şöyle anlatır: "Yazmamak bir bakıma bütün varlık nedemimi ortadan kaldırdı: var'dım ve artık yok'um gibi bir şey, anlayacağımız."⁶ Yazmak ve var olmak Sartre için bir ve aynı şeydir. Onun yaşamına ve düşüncelerine dair değerlendirmelerimizde, onun 'kendini yazmaya adanmış bir adam' olduğunu unutmamamız gerektiği söylemeliyim. Yazmak birçok insan için cazibesi olan bir eylemdir. Ancak çok az insan yazmayı ve var olmayı, kendisini yazarak varoluşa getirmeyi birlikte düşünebilmekte ve başarabilmektedir. Sartre bunu başarmış o nadir insanlardan biridir. O yazmış, yazarak *özgür ve otantik* varoluşunu gerçekleştirmiştir.

1 Kenan Gürsoy, *J.P.Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1987, s.22.

2 Alasdair MacIntyre, *Varoluşçuluk*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001, s.38.

3 Bernard-Henri Levy, *Sartre Yüzyılı*, Doruk Yayıncılık, İstanbul, 2004, s.78.

4 Ali Osman Gündoğan, "Edebiyat İle Felsefe İlişkisi Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:40, Sayı:1, 1999, s.196.

5 Sartre, s. 139.

6 Selahattin Özpabalıyıklar, *Sartre Sartre'ı Anlatıyor*, YKY, İstanbul, 1994, s. 64.

KAYNAKÇA:

Jean Paul SARTRE, *Sözcükler*, De Yayınevi, 1965.

Edebiyat Nedir, Can Yayınları, 2011.

Varoluşçuluk, Say Yayınları, 2012.

Alasdair MACINTRYE, *Varoluşçuluk*, Paradigma Yayınları, 2001.

Ali Osman GÜNDOĞAN, "Edebiyat İle Felsefe İlişkisi Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:40, Sayı:1, 1999.

Berna MORAN, *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*, İletişim Yayınları, 2009.

Bernard-Henri LEVY, *Sartre Yüzyılı*, Doruk Yayıncılık, 2004.

Denis BERTHOLET, *Sartre*, İthaki Yayınları, 2009.

Kenan GÜRSOY, *J.P.Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler*, Kültür ve Turizm Bak. Yay.,1987.

Rita FELSKI, *Edebiyat Ne İşe Yarar*, Metis, 2010.

Selahattin ÖZPALABIYIKLAR, *Sartre Sartre'ı Anlatıyor*, YKY, 1994.

SÜRDÜRÜLEBİLİR KAHRAMANLIK

Dr. Nazif ÖZTÜRK¹

Özet

Kahramanlık, değerler sistemi içerisinde yılların birikimi ile oluşan ve tarihin imbiclerinden süzülerek gelişen bir karakter yapısıdır. Bu karakterin nasıl oluştuğu, müspet ve menfi yönlerinin nelerden ibaret bulunduğu, böyle bir karakterin şekillenmesinde hangi sebep ve saiklerin etkili olduğu, felsefi ve sosyolojik açıdan araştırılması gereken bir konudur.

Çevresel etkilerin yanında, Osmanlı'dan Cumhuriyete uzanan tarihî süreçte yaşanan olaylar Kahramanmaraşlının karakter yapısının şekillenmesinde birinci derecede etkili olmuştur. Tarihte karşılaştığı hadiseler ve hak etmediği şekilde gördüğü muamele Kahramanmaraşlıyı, hem psikolojik olarak hem de ekonomik olarak içine kapanık bir halet-i ruhiye içerisine sokmuştur. Bu ruh hali onu, kendi kendine yerli bir kahraman yapmıştır.

Kahramanmaraş, yetiştirdiği şair ve yazarlarla öne çıkmış, bu anlamda ülke geneline yaydığı pozitif enerji ile toprağına ayak basan, suyunu içen ve havasını koklayan, istidat/yetenek sahibi her insanın yüreğinin ateş aldığı bir vatan parçası haline gelmiştir.

Bu sosyo-psikolojik karakter yapısı ve kazandığı özgüven ona, ülke çapında istiklâl mücadelesi çalışmalarının tamamlanmasını beklemeden şehir kurtuluş savaşını başlatma iradesini bahşetmiş ve sahip olduğu inanç ve azim sayesinde, gerçekten dünyada örnekleri pek fazla görülmeyecek tarzda kendi şehrini kurtarma onuru ve mutluluğunu sağlamıştır. Bu kendi kendini savunma refleksi bir taraftan

1 Araştırmacı/Yazar

onu kahraman yaparken diğer taraftan yönetimlere güven duymasının önünde bir engel teşkil etmiş, şehir ve birey olarak yalnızlaşmasına yol açmıştır. Güvensizlik, merkezî otoritenin aldığı kararlara tepki göstermesine sebep olmuş, bir müddet sonra ne getirip ne götüreceği, faydalı mı, zararlı mı olduğu hesap edilmeden yeniliklere karşı çıkmak bu şehirde bir gelenek haline gelmiştir. Bu gelişmeler mizacı sertleştirmiş, yetkiyi elinde tutanlarla iletişim kurmayı zorlaştırmış, yaşanan bu ve benzeri gelişmeler şehrin yeni imkân ve fırsatlardan yararlanmasının önüne engel olarak çıkmıştır.

Hiç şüphesiz kahramanlık, şairlik ve yazarlık başka hiçbir şehir mensubuna nasip olmayacak tarzda Kahramanmaraşlıya verilmiş üstün bir niteliktir. Öyle ise bu şehirde yaşayan insanlar diğer alanlarda da benzer başarılar gösterebilmelidir. Bugüne kadar Kahramanmaraş'ta bu yapılabilmiş midir? Bundan sonra yapılabilecek midir? Yapılamamışsa veya yapılamayacaksa bunun sebebi nedir? Başarmak için ne yapmak gerekir?

Amacım, insanları ve tarihi yargılamak veya tarihte yaşananlara mazeret üretmek değildir. Tarihî olayları ve daha sonra bu topraklarda meydana gelen hadiseleri yaşayan ve hayatta kalan yöre insanlarının ruh dünyasında ve psikolojik durumlarında, başlarına gelen bu olumsuzlukların yarattığı travmalar ve bu travmaların dışı vurulan yanları, hatta günümüze kadar uzanan yansımaları beni ilgilendirmektedir.

Şahsî fikirlerim olarak ortaya koyduğum bu hususlar; sosyologların, antropologların, psikologların ve sosyal tarihçilerin saha araştırmaları ve anketlerle mahallen yapacakları araştırmalarla test edilmelidir.

Bu yapılmalıdır ki, bizatihi bir değer olan kahramanlık günümüzde dezavantaj olmaktan çıkarılsın, tarihte olduğu gibi Kahramanmaraşlılar için başarılarla başarı, güzelliklere yeni güzellikler katan sürdürülebilir bir erdem haline gelsin.

Anahtar kelimeler:

Kahramanlık, Sürdürülebilirlik, Karakter.

SUSTAINABLE HEROISM

Abstract

Heroism is an accumulating social character that evolves within a historical value system in hundreds of years. How this social character gets built, what are the constructive and destructive aspects of it and what kind of cause and effect relationship it involves are all intriguing philosophical and sociological research areas.

Other than the peripheral effects, the series of historical events that took place from the time of Ottomans to the Turkish Republic era determines the basis of this prominent character. Due to unfortunate historical events and lack of attention from the government, the people of Kahramanmaras built an introverted and humble character both psychologically and economically. It eventually turned into a self-sustained heroic social character.

Kahramanmaras is known for its poets and writers. By being home to the most famous poets and writers, it transferred positive energy and spread inspiration to talented and bright people of the whole country.

This socio-psychological character and self-esteem led the city to initiate its own independence battle even before the formal independence efforts and preparations set out for the whole country. By its faith and determination, this city deserved the honor and the joy of saving its own city as a rare instance in the world history. While this reaction of defending its own land emphasized the heroic side, it also prevented the city to build trust to the central government and led it to alienate as individuals and as a city. This lack of trust produced a hostile reaction to almost every decision the government makes and it became a tradition to rebel against almost every novelty without a thorough evaluation. These events made the character tougher but hurt the relationship and the communication with the leaders thus prevented Kahramanmaras to take advantage of new opportunities.

There is no doubt that the literary authorship and poetry are both unique talents Kahramanmaras people are blessed with. One would wish that these people should also have success in other areas as well. Has it been so in Kahramanmaras? Will it change soon? If it has not been done, what are the reasons for it? What should be done to make Kahramanmaras a successful and developed city?

My purpose is neither to judge people and history nor to make up excuses for what had happened. I am interested in investigating the historical events and then the impact of the adverse events on the psychology of these people, who stayed alive and made it through these days but still carry the scars and reflect the suffering from the traumas.

These are solely my personal opinions that strive for thorough research by sociologists, anthropologists, psychologists and social historians supported by fieldwork and tested by local questionnaires.

It should be done so that the heroism, which is a unique value on its own, may not be a constraint anymore but a sustainable virtue that brings new success and prosperity to the people of Kahramanmaras as fitting to the glorious history of this

city.

Keywords:

Heroism, Sustainable, Character

Giriş

Kahramanlık, kritik anlarda cesaretin akıl süzgecinden geçirilerek süratle karar verme, atak yapma ve sonuç alma becerisidir. Bu durumlarda aklı devre dışı bıraktığımızda yerini öfke doldurur, öfke ile hareket edildiği takdirde yapılan iş kahramanlık olmaz, kabadayılık ya da anarşi olur. Anlatacaklarımızın bu son ikisi ile bir alakası bulunmamaktadır.

Kahramanlık, değerler sistemi içerisinde yılların birikimi ile oluşan, tarihin im-biklerinden süzülerek gelişen bir karakter yapısıdır. Bu karakterin nasıl oluştuğu, müspet ve menfi yönlerinin nelerden ibaret bulunduğu, böyle bir karakterin şekillenmesinde hangi sebep ve saiklerin etkili olduğu, felsefi ve sosyolojik açıdan araştırılması gereken bir konudur.

Murtaza Korlaelçi'ye göre Maraşlının kahramanlığı, millî ve manevî değerlere sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Hocaya göre *"bir milletin iki vatanı vardır. Bunlardan biri fizikî vatan, bunun sınırları ordularla korunur. Diğeri ise manevî vatanıdır. Bu vatanın sınırları da manevî değerlerle korunur. Bu manevî vatan, millî ve dinî değerler, millî kanun ve ananeler üzerinde kurulur, fizikî vatandan daha kıymetli bir durum arz eder. Çünkü fizikî vatanın korunmasını manevî vatan sağlar"*¹.

Hüseyin Öztürk sosyologlara atıf yaparak *"coğrafyanın kişiliğın* şekillenmesinde *etkili olduğunu"* söyler. Fizikî çevrenin etkilerine sosyal çevrenin anlayış ve baskılarını da ekler ve Maraşlılık ruhu hakkında iki tespitte bulunur. Aynı kaynaktan beslenmelerine rağmen bu tespitlerden birisi müspet diğeri menfi bir sonuç doğurmuştur.

Müspet tanımda *"Maraşlılık ruhu, öyle bir ruhtur ki, yeri gelir insana pire için yorgan yaktırır, yeri gelir işgalci Fransıza kafa tutturur, Millet-i sadıkâ'nın beklenmeyen tavrı karşısında Aptal Halil Ağa olur. Tarihî Uzunoluk hamamından çıkan bacalarına sarkıntılık eden Fransız askerlerinin karşısına Sütçü İmam'ı diker. Ulu Camii İmamı Rıdvan Hocaya "kalede düşman bayrağı dalgalanırken burada Cuma namazı kılmak bize farz değildir"* dedirtir.

1 Korlaelçi, Murtaza, "Kahramanmaraş'ın Kurtuluşunda Manevî Değerlerin Rolü". I. Kahramanmaraş Sempozyumu 6-8 Mayıs 2004 Kahramanmaraş, İstanbul 2005, C. II, s.677-687.

Menfi tavra gelince, “*Fevzi paşa-Malatya demiryolu hattı yapılırken demiryolunun Maraş’tan geçmesi söz konusu olduğunda buna Maraşlılar karşı çıkar. Karşı çıkış sebebi tam belli değil, ama söylenti şu: Demiryolu şehirden geçerse; Maraş’a yabancılar gelir-gider geleneğimiz göreneğimiz bozulur. Burası yolgeçen hanına döner, geçecekse uzaktan gitsin. Demiryolu hattı Köprüağzı üzerinden Malatya’ya geçer*”¹.

Kimlik oluşumunda çevreye vurgu yapan bir diğer ilim adamımız da Turan Karataş’tır. “*Yer kavramı ile bireylerin veya milletlerin kimliklerini oluşturma sürecinde dil, tarih ve çevre arasında çok kompleks ilişkiler vardır. Eğer bu kavramlar arasındaki ilişki herhangi bir dış etken sonucu sürekli, düzenli ve plânlı bir şekilde kesintilere uğratılmamışsa, o topluluğun coğrafyası, dili ve tarihi ile güçlü bir şekilde beslenmiş olduğunu ve bir kimlik oluşturma şansına sahip bulunduğunu iddia edebiliriz*” demektedir².

Maraşlı deyince akla mutlaka bir yazar-çizerlik gelir. Bunda sizce daha çok neyin rolü olmuştur? Doğduğu topraklardan uzakta yaşayan her Maraşlı yazarın muhatap olduğu böyle bir soruya, yapılan bir röportajda Özdenören, biraz da mizahî tarzda şu cevabı vermiştir: “*Havasından mı, suyundan mı ben de bilemem. Ama her yerin kendine göre bir özelliği oluyor...Aslında dikkat edilirse, her coğrafyanın kendine mahsus bir insan tipi mevcut. Coğrafya ile insan tipi arasında bir münasebet kurmak mümkün*”. Bir başka yazısında da Rasim Özdenören Maraş insanını şu şekilde anlatır: “*Maraş’ın insanını ağırbaşlı, biraz durgun ve içine dönük, kendini tahlil edebilen, bu derinliği ve marifeti kendinde bir kabiliyet olarak taşıyan, mizah ve trajedi duygusuna aşina bir insan olarak tanımlayabiliriz*”³

Rasim Özdenören “İl İl Türkiye Ansiklopedisi”ne, Maraş’ı anlatmak üzere kaleme aldığı bir başka yazısında, “*Bir insanın yolu Maraş’tan tesadüfen geçmez, insan Maraş’a azmederek gider*”. Yazarın, Maraş’ın ve Maraşlının kendi bölgesindeki farklı ve klas duruşu hakkındaki tespitleri de enteresandır. “*Maraş, Ahırdağı’nın eteklerinde kurulmuş, son birkaç on yıl öncesine kadar dünyayla ve çevresiyle pek ilişkisi olduğu söylenemeyecek kadar dünya ile alakasız, belki de dış dünya ile ilişki kurmaya tenezzül etmeyen bir konum sergilemekteydi. Benim Maraş’ım, doğduğum kent, işte bu, dünya ile ilgisini koparmış olan kentti. Benim Maraş’ım derken, çocukluğumun ve ilk gençlik yıl-*

1 Dört Mevsim Maraş, 2004, s.7; Öztürk, Hüseyin, “Maraşlılık Ruhuna Felsefi Bir Yaklaşım”, I. Kahramanmaraş Sempozyumu 6-8 Mayıs 2004 Kahramanmaraş, İstanbul 2005, C. II, s.707-711.

2 Karataş Turan- Ağır Ahmet, “Sezai Karakoç’un Gözüyle Maraş”, I. Kahramanmaraş Sempozyumu 6-8 Mayıs 2004 Kahramanmaraş, İstanbul 2005, C. II, s. 763-766.

3 Yorulmaz, Hüseyin, “Rasim Özdenören’in Yazılarında Maraş”, I. Kahramanmaraş Sempozyumu 6-8 Mayıs 2004 Kahramanmaraş, İstanbul 2005, C. II, s. 767-773.

larımın geçtiği, 1940'lı, 50'li yılları aklımda tutuyorum... Benim Maraş'ım sadece karayolları güzergahının değil, demiryolu güzergahının da dışına düşerdi. Batıdan gelip doğuya giden demiryolu, Narlıdan kuzeybatıya bir dirsek yaparak Maraş tren istasyonunu bulur ve orada kalır. Oradan öteye demiryolu da gitmez ve Maraş tren istasyonu kördür. Coğrafya olarak çevreye böylesine kapanık olan Maraş'ın insanları da çevrelerine uzun yıllar kapalı kalmışlardır ve onların karakterlerini kendine özgü bu kapalılık yağurmuştur. Ülkemizdeki diğer illere oranla neden bu kadar çok şair ve yazar yetişiyor? Sorusunun cevabını bu satır aralarında aramak gerekir¹. Tek tek her şehirde yetişen şair ve yazarları tespit etsek veya bugüne kadar bu doğrultuda hazırlanan eserleri gözden geçiresek kemiyet olarak Maraşlı şair ve yazarların diğer illerle pek farklı olmadığını görürüz. Bu durumda Maraş kentini ayrıcalıklı kılan bir "bereket"e sahip değil midir; ya da tümüyle temelsiz bir kaniyle mi karşı karşıyayız? Bunu söylemek de mümkün değil. Çünkü böylesine yaygın kanının tümüyle temelsiz olması da düşünülemez.

Sanırım Maraş'ın edebiyat adamı yetiştirme konusundaki "bereket"i, önce-leri Necip Fazıl ve Büyük Doğu'nun, sonra da Edebiyat Dergisi'nin etki gücünden kaynaklanmaktadır. Necip Fazıl'ın, Nuri Pakdil'in, Erdem Bayazıt'ın, Cahit Zarifoğlu'nun, Osman Sarı'nın, İsmail Kılıoğlu'nun, Anne tarafından Rasim Özdenören ve Alaeddin Özdenören'in, Abdurrahim ve Bahaeddin Karakoç kardeşlerin Maraşlı olması ve Büyük Doğu'nun, Edebiyat'ın, Maver'a'nın kurucu kadrosunun bu şahıslardan meydana gelmesi, dışardan bakanların böyle bir kaniye varmalarına sebep olmuştur. Fakat hemen belirtelim ki, Büyük Doğu ile başlayarak (Maraşlı olarak algılanan Sezai'nin çıkardığı) Diriliş, Edebiyat ve Maver'a ile sürdürülen düşünce çizgisi, kaynaklandığı ve savunduğu evrensel ilkeler gereği, hiçbir doğal ya da yerel olguyu ilkesel bir düzleme taşımamış, tersine, her zaman inancı, uygarlık değerlerini ve insanı temel alan bir yaklaşım biçimini savunmuştur.

Kentler ve mekânlar, ancak taşıdıkları uygarlık değerleriyle kültür coğrafyamızda sahip oldukları yerle bir anlam ve önem kazanırlar. Bu coğrafyanın nev-i şahsına mahsus özelliğinden dolayı, Maraş'tan geçenin yüreği buradan ateş almaktadır. İşte bütün mesele bu gerçeğin sebeplerini bulup ortaya çıkartmaktır. Ustat Necip Fazıl'ın ifadesiyle "neden, nasıl?" Bütün sır bu iki kelimenin içinde gizlidir, bu tılsımın düğümünü çözene aşk olsun!

Maraş'la edebiyat arasında kurulan bu bağ sebebiyle birçok yazar ve sanatçının Maraşlı olarak kabul edildiğini, zihinlere öyle yerleştiğini görüyoruz. Sezai Karakoç, M. Âkif İnan, Şevket Bulut, Ali Göçer sadece bunlardan bir kaçıdır. Ancak bu algı tamamen temelsiz değildir. Her biri kendi çapında büyük bir değer olan bu yazarla-

1 Milliyet, İL İL Türkiye Ansiklopedisi, İstanbul 1987, s. 707.

rımız, Maraş'ın suyunu içmiş, havasını solumuştur.

Maraşlı Şairler, Yazarlar ve Âlimler Kitabı'nda yer alan 340 kişiden 162'si XX. Yüz yılda yetişmiştir. Son yüzyılda gözlenen bu yoğunlaşma, her şeyden önce, Maraş'ta ciddi bir edebiyat potansiyelinin mevcut olduğunu göstermektedir. Bu alanda sahip olduğu ünü Maraş'a, böyle bir şöhreti kazandırdığını rahatlıkla söyleyebiliriz¹. Edebiyattan tarihe yöneldiğimizde, zaman tüneline yaşananların Maraşlı karakterinin şekillenmesindeki etkisi daha da belirgin olarak karşımıza çıkmaktadır.

Şehsuvaroğlu Ali Bey (ö.1522), babasının idamı üzerine Osmanlıya sığınmış ve devlet hizmetine girmiştir. Çaldıran, Mercidabık ve Rıdaniye Savaşları, Kemah Kalesi'nin ele geçirilmesi gibi birçok savaşın kazanılmasında rol oynamıştır. Bu yararlı hizmetlerinden dolayı Yavuz Sultan Selim (1512-1520); Çaldıran Seferi'nden Amasya'ya döndüğü vakit, Osmanlıların yardımıyla Dulkadir Beyi olan ancak daha sonra Memlûklulara karşı aldığı mağlubiyet üzerine Kahire'ye götürülüp orada idam edilen ve Alâüddevle'nin kardeşi Şehsuvar Bey'in oğlu Ali Bey'i Kayseri Sancak Beyliği'ne tayin etmiştir. Dulkadir toprakları alındığı takdirde kendisine verileceğini söylemiş; ayrıca Şehsuvaroğlu Ali Bey'den Alâüddevle'nin oğlu Süleyman Bey idaresindeki Bozok vilayetini ele geçirmesini istemiştir. Ali Bey, Yavuz'un bu emrini derhal yerine getirerek amcası oğlu Süleyman Bey'in başını kesip padişaha yollamış, bu duruma memnun olan Yavuz, Bozok topraklarını da Ali Bey'in idaresine vermiştir.

Yavuz, Sivas'ta topladığı harp meclisinde *"Anlar bir tâife-i hiref ve san'at, bir cemaat-i bi akl u bid'at"* dediği Alâüddevle Bey üzerine Rumeli Beylerbeyi Tavaşi Sinan Paşa ile **Şehsuvaroğlu Ali Bey**'i göndermeye karar vermiştir. Şehsuvaroğlu Ali Bey yöreyi çok iyi bildiği için bir bakıma Sinan Paşa kuvvetlerine kılavuzluk edecektir. Sinan Paşa kuvvetlerinin Elbistan'a geldiğini duyan doksan yaşına ayak basan Alâüddevle Bey, sıkıntıya düştüğünde her zaman yaptığı gibi bu defa da çok sarp olan Turnadağı'na çekildi. Ailesini ve hazinelerini buraya taşıdı. Maraş yolu üzerindeki geçitleri tutmaya başladı. Emirlerinin Yavuz Sultan Selim ile uzlaşma yolunda yaptığı çağrılara *"benim Osmanlıdan ne bâkim var"* diyerek karşı çıktı. Alâüddevle Bey 25-30 bine yaklaşan kuvvetleriyle bu savaştan galip çıkacağını düşünüyordu. Belki de Memlûklulardan ve Safevilerden yardım geleceğini umuyordu. Yakın çevresinin karşı çıkmasına rağmen savaşa karar verdi. Nihayet 13 Haziran 1515 tarihinde Osmanlı ordusunu idare eden Sinan Paşa ile son Dulkadir Beyi

1 Özalp, N.Ahmet, "Maraş'ta Edebiyat ve Düşünce Atmosferinin Oluşumu", I. Kahramanmaraş Sempozyumu 6-8 Mayıs 2004 Kahramanmaraş, İstanbul 2005, C. II, s.887-893.

Alâüddevlle arasında Göksun ile Afşin arasındaki Ördekli mevkiinde savaş başladı. Ördekli mevkiinde başlayan savaş Göksun Turna Dağına kaydı ve asıl muharebe burada meydana geldi. Bu arada Şehsuvaroğlu Ali Bey meydana çıkıp bir hitabede bulundu ve çok sayıda Türkmen atlıları Ali Bey'in çağrısına uyarak saf değiştirdi.

Evliya Çelebi'nin ifadesiyle 7 saat süren savaşı kaybetmeye başlayan Dulkadırlılar, savaşın ilerleyen safhasında Andırın sınırlarında Turnadağı ile Çığşardağı'na çekildiler. Alâüddevlle Bey, güvenli bulduğu Çuhadarlı köyü yakınlarında Turnadağına sığınmak istedi. Şifahi rivayetlere göre burada Çingilhoğlu adlı bir çoban tarafından Alâüddevlle Bey'in yeri Osmanlılara ihbar edildi. Osmanlı kuvvetleri Alâüddevlle Bey'i yakaladı ve savaş meydanında katletti. Söylentiye göre Alâüddevlle Bey, kendisini ihbar eden çobana beddua etmiş ve onun neslinden gelenler iflah olmamıştır. Alâüddevlle Bey öldüğünde 90 yaşlarında olup 36 yıldan bu yana Dulkadır beyi idi. Ölümüne *"merg-i hâyin"* yani *"hainin ölümü"* deyiimi tarih düşürülmüştür. Vakanüvislerin verdiği bilgilere bakılırsa Alâüddevlle Bey kendi kuvvetleri tarafından ihanete uğramıştır. Diğer taraftan ne Memlûklulardan ne de Safevilerden herhangi bir yardım gelmemiştir.

Bazı kaynaklarda Yavuz'un bizatihi Göksun'a gelerek savaşa katıldığı, karargâhını Göksun'un güney istikametinde Geben ile Değirmendere arasında bulunan Çinçin kalesi eteğine kurduğu yazılmaktadır. Bir diğer rivayet göre ise Yavuz, Kayseri yakınlarında İncesu denilen mevkiide karargâhını kurarak harekâtı buradan izlemiştir. Alâüddevlle Bey'in kesik başı Göksun'da Yavuz'a sunulmuş, o da gözdağı vermek amacıyla öldürülen Alâüddevlle Bey ve bazı akrabalarının başlarını balmumu içinde Seyfüddin Bey namında bir elçiyle, Memlûk Sultanı Kansu Gavri'ye bir fetihnâme ile birlikte yollamıştır. Kansu Gavri gönderilen başları görünce elçiye hitaben *"Bu başları bana niye göndermiş, bunlar Frenk başları mı ki muvaffakiyet eseri olarak bana gönderiyor"* diyerek teessüründen hastalanmıştır.

Alâüddevlle Bey'in yenilgisinde büyük destek ve katkısı olan Şehsuvaroğlu Ali Bey'e, Dulkadır Beyliği'nin bütün toprakları tevcih edilmiştir.

1521 tarihinde, Memlûklu Devleti'ni yeniden kurmak için Canberdi Gazali Suriye'de Osmanlı Devleti'ne karşı büyük bir isyan başlatmıştır. Bu isyanı bastırmakla görevlendirilen Osmanlı komutanı Ferhat Paşa'yı beklemeyen Canberdi Gazali'nin üzerine yürüyen Ali Bey, onu mağlup ederek katletmiştir. Bu durum Ferhat Paşa'nın Ali Bey'i kıskanmasına neden olmuştur. Yavuz Sultan Selim tarafından yarı müstakil olarak Dulkadır Beyliği'ne atanan Şehsuvaroğlu Ali Bey, Suriye bölgesinde isyan eden Canberdi Gazali'nin elinden Halep'i kurtardıktan sonra kendine güveni artmış ve bağımsız davranmaya baş-

lamıştır. Osmanlılara bağlılık göstermesine rağmen Ali Bey, kendini bir hanedan üyesi olarak görüyordu. Osmanlı Devleti ise onu bir sancak beyi olarak kabul ediyordu. Mısır ve Suriye'yi kendi yönetimi altına alan Osmanlılar, toprakları arasında bağımsız bir devleti asla kabul edemezdi. Dulkadir ülkesinde Ali Bey'in bazı uygulamalarından rahatsız olan halkın Padişaha şikâyetleri üzerine, Osmanlı Devleti Ali Bey'in ülkesine teftiş memurları gönderdi. Ali Bey içişlerine karışıldığını düşünerek gönderilen müfettişleri derhal katletti. Bu olay iki taraf arasında bardağı taşıran son damla oldu. Osmanlı toprakları ortasında müstakil bir devlet gibi hareket etmeye çalışan Şehsuvaroğlu Ali Bey'i kıskanan ve ona muhalif olan Ferhat Paşa, bu fırsatı iyi değerlendirerek Kanuni'den, onun katline dair bir ferman aldı. Ali Bey'in ele geçirilip öldürülmesi için bir plan yapıldı. Güya Ferhad Paşa İran Serdarlığına tayin edilmiş, Şehsuvaroğlu Ali Bey'de ona yardımcı olarak atanmıştı. İran seferi bahanesiyle Tokat'a çağırılan Ali Bey, oğulları Sarı Arslan, Üveyit, Veled, Pir Ahmet ve İskender ile birlikte 1522 tarihinde Tokat Artova'ya geldi. Çocuklarıyla birlikte 26 Şaban 928/21 Temmuz 1522'de burada katledildi¹. Şu kaderin hazin tecellisine bakınız ki amcasının katline yol açan Turnadağı Savaşı'nda kılavuzluk eden Ali Bey'in akıbeti de yedi yıl sonra aynı şekilde son buldu.

Böylece 1337-1515 tarihleri arasında bağımsız, 1515-1522 yıllarında Şehsuvaroğlu Ali Bey'in yönetiminde yarı bağımsız olarak 185 yıl varlığını devam ettiren Dulkadir Beyliği tamamen ortadan kaldırılmış ve bu topraklar doğrudan Osmanlı yönetimine bağlanmıştır.

Şehsuvaroğlu Ali1 Bey'in Ferhad Paşa tarafından Artuk Abad'da öldürülmesi üzerine Dulkadir vilayetinin yönetimi Dersaa'et'te şöhret bulmuş olan Koçi b. Halil Bey'e verilmiştir².

Ali Bey'in öldürülmesinden hemen sonra Osmanlı İdarî düzeninde Dulkadir Beyliği toprakları Maraş ve Elbistan livaları olarak ikiye ayrılmış ve Beyliğin nüfuzunu kırmak amacıyla Rum Beylerbeyliğine bağlanmıştır. Fakat bu durum uzun sürmemiş 23 Cemaziyevvel 929/17 Nisan 1523 tarihinde Rum Eyâleti'nden ayrılarak Karaman Eyaleti'ne bağlanmıştır.

937/1531'de Trablus Sancak Beyi Süleyman Bey'in Dulkadir Vilâyeti'ne

1 Uzunçarşılı'nın "Ali Bey'in katlinde Ferhad Paşa'nın söylediği yalanların tesiri olduğunu tarihler yazarlar" cümlesinin altında verdiği dipnotta; Şehsuvaroğlu Ali Bey'in ve oğulları Uveys, veled, Pir Ahmed ve İskender'in bir tertiple Artukova'daki Ferhad Paşa karargâhına getirilerek İskender'den maadasının katli edildiklerine dair Ferhad paşa'nın arızası (Top. Sa. Ar.Nr.7097)na atıfta bulunulmaktadır (Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, C. II, B.4, Ankara 1983, s. 309).

2 Şükri-i Bitlisi, Selimname-i Bitlisi, Fatih Millet Ktb., Ali Emiri, nr. 13, vr.10b.

müstakil beylerbeyi olarak atanmasıyla Dulkadır Eyâleti kurulmuştur¹. Şehsuvaroğlu Ali Bey'in katlinden sonra Vilayet-i Türkmanda tımarlar, devlet hazinesine alınmış, bu durum Dulkadır memleketindeki tımar sahiplerinin isyanına sebep olmuştur. Ali Bey'in nahak yere çocuklarıyla birlikte hile ile öldürülmesini içine sindiremeyen küskün ve kırgınlar ayağa kalkmışlar ve Kalender Çelebi isyanında bu Alevi reisi ile birlikte hareket etmişlerdir².

Dulkadır beylerinin başına gelenler sadece bunlardan ibaret değildir. On bir Dulkadır beyinden Zeyneddin Karaca (1337-1353) ve Şehsuvar Bey (1467-1472) Kahire'de idam, edildi. Karaca Beyin oğlu Halil Bey (1353-1386), Halil Bey'in küçük kardeşi Sevlî (Sülü) Bey (1386-1398) ve Süleyman Bey'in oğlu Melik Aslan Bey (1454-1465) Memlûkluların gönderdiği fedailer tarafından öldürüldüler. Böylece ikisi idam üçü suikast yoluyla olmak üzere Dulkadır beylerinden beşi Memlûklular tarafından ortadan kaldırıldı. Alaüddeve Bozkurt (1480-1515) savaş meydanında, Şehsuvaroğlu Ali Bey(1515-1522) hile ile olmak üzere ikisi Osmanlılarca katledildi. Geri kalan dört beyden Selvi Bey'in oğlu Sadaka Bey (1398-1399) ve Şah Budak Bey (1465-1467,1472-1480) beyliği elinden alındıktan sonra öldü. Sadece Nasreddin Mehmed (1399-1442) ve oğlu Süleyman Bey (1442-1454) görevi başında eceliyle vefat etti. Demek ki, yüz seksen beş yıllık Dulkadır Beyliği döneminde, bey olarak başlayıp bey olarak ömrünü tamamlayan sadece iki kişidir³.

Bu gelişmeler üzerine Dulkadır Türkmenlerinin gönül dünyasında merkezi otoriteye karşı büyük bir travma yaşanmış, Osmanlı yönetimi ile yarı göçebe hayatı yaşayan yöre insanı arasında yüzyıllarca sürecek karşılıklı güven bunalımı meydana gelmiştir.

1839 yılında ilan edilen Tanzimat Fermanı'nın getirdiği yenilikler ve gelişmeler ülkenin birçok yerinde uygulanmaya başlandı. Müslümanlar ve gayrimüslimler 1856'da ilan edilen Islahat Fermanı ile eşit hale geldiler. Ancak kendilerine geniş imtiyazlar tanıyan gayrimüslimler Osmanlı ülkesinin her tarafında istedikleri şekilde sosyal, ticarî, ekonomik ve dinî faaliyetlerde bulundular. Buna karşılık Müslümanlar Islahat Fermanı'na mesafeli durdular. 1856 Islahat Fermanı'na tepki olarak

1 Altınöz, İsmail, "Dulkadir Vilâyeti'nin Osmanlı İdarî Düzeninde Yerini Alması", I. Kahramanmaraş Sempozyumu 6-8 Mayıs 2004 Kahramanmaraş, İstanbul 2005, C.I,s.427-435.

2 Uzunçarşılı, İsmail Hakkı *Osmanlı Tarihi* C.II, B.4, Ankara 1983, s.310.

3 Geniş bilgi için bkz. Yinanç, Refet, *Dulkadir Beyliği*, Ankara 1989,s.8-105; Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi (Redaktör Hakkı Dursun Yıldız), C. 10, İstanbul 1989, s.97-112, 248-249; Öztuna, Yılmaz, Devletler ve Hânedanlar, Türkiye (1074-1990), C.II, Ankara 1996, s. 87-92; www.enfal.de/starih33.htm.

Maraş halkı isyan etti.

Bu isyanda on bin kişi hükümet binasına yürüdü. Ortaya çıkan kargaşada İngiliz Konsolos Vekili Hoca Guermani ve eşi öldürüldü. Bu yüzden Maraş mutasarrıfı Münip Paşa azledildi ve olayın failleri yakalanarak Adana'ya gönderildiler ¹.

Karşılıklı olarak yaşanan bu güven bunalımı sebebiyle Osmanlı yönetiminin üç asır boyunca Maraş'a çivi çakmadığını söylersek, sanırım bu konuyu abartmış olmayız. Osmanlı dönemi eseri olan Bayazıtlı, Çukuroba ve Çığçığ/Arasa camileri, bu toprakların beylikten eyalete, eyaletten vilayete ve vilayetten sancak derekesine indirilip aidiyet ve benlik duygusunun ortadan kaldırılmasından sonra inşa edilmiştir.

Cumhuriyet döneminde ise, Maraş'ta devlet eliyle açılan ilk tesis çeltik, un ve biber fabrikaları ile enerji santralından ibarettir. Bu işletmeler, Çeltik Fabrikası AŞ. Çatısı altında 1924'te tesis edilmiştir. Kıbrıs Meydanı'nda kurulan tesisin açılışına Rauf Orbay katılmıştır. Bu tesis o dönemde Türkiye'nin ikinci büyük çeltik fabrikasıdır. Cumhuriyet döneminde devlet eliyle yapılan ikinci ve son yatırım ise 9 Ocak 1956 yılında açılan Sümerbank İplik ve Pamuklu Dokuma AŞ.dir².

Tarih içerisinde ve günümüzde karşılaştığı hadiseler karşısında gösterdiği tepkiler ve yetiştirdiği şair ve yazarlar, etkilediği edebiyat iklimi bakımından Kahramanmaraşlıların karakter yapısı, beşeri bilimler açısından araştırılması gereken iyi bir örnek teşkil etmektedir. "Felsefe, Edebiyat ve Değerler Sempozyumu"nda sunduğum bu tebliğ, sosyologların, antropologların, psikologların ve sosyal tarihçilerin saha araştırmaları ve anketlerle mahallen yapacakları araştırmalara giriş mahiyetindedir. Söyleyeceklerime bir bakıma sayıklama veya tarihî verilerden hareketle gözlemlerimin dile getirilmesi olarak bakılabilir.

Osmanlı'dan Cumhuriyete uzanan tarihî süreçte yaşanan olaylar Kahramanmaraşlının karakterinin şekillenmesinde birinci derecede etkili olmuştur. Tarihte karşılaştığı hadiseler ve hak etmediği şekilde gördüğü muamele Kahramanmaraşlıyı, hem psikolojik olarak hem de ekonomik olarak içine kapanık bir halet-i ruhiye içerisine sokmuştur. Bu ruh hali onu, kendi kendine yeterli bir kahraman yapmıştır. Bu sosyo-psikolojik karakter yapısı ve kazandığı özgüven, ülke çapında istiklâl mücadelesi çalışmalarının tamamlanmasını beklemeden ona şehir kurtuluş savaşını başlatma iradesini bahşetmiş ve sahip olduğu inanç ve azim sayesinde, gerçekten dünyada örnekleri pek fazla görülmeyecek tarzda, kendi şehrini kurtarma onuru ve

1 Eyicil, Ahmet, "Maraş'ta ve Bazı Yerlerde 1856 Islahat Fermanına Tepki", Türk Dünyası Araştırmaları, İstanbul 1997, s. 108.

2 Koç, Kemalettin, "Tarih Boyunca Maraş Şehrinin Gelişmesini Etkileyen Faktörler", Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,21/2009, s.316.

mutluluğunu sağlamıştır.

Bir dönem Maraş Milletvekiliği de yapan Ahmet Hamdi Tanpınar, coşkulu On iki Şubat törenlerinden edindiği izlenimleri anlatmak üzere, kurtuluş mücadelesinden yirmi altı yıl sonra kaleme aldığı “*Maraşlıların Bayramı*” başlıklı yazısında, elde edilen başarıdan dolayı şehir halkının yaşadığı hazzı şu ifadelerle dile getirmektedir:

“Hangi dükkâna giderseniz gidin, bir kabramanla veya onun çocuğu yahut torunuyla karşılaşıyorsunuz. Yirmi beş yıl önceki destanın canlı bir tarafını dinliyorsunuz. Kabramanlık, o kadar herkesin malı ki, en olmayacak hikâyeleri dinlerken bile insana karşısındakinin övündüğü duygusu gelmiyor. Zaten onlara göre, kabraman kendileri değil ki; kabramanlığı yapan şehir. Her şeyi onun için istiyorlar, bütün metibler ona dönüyor... O gün Maraşlılar, kendi şehirlerini kurtarmak için ellerinden gelen, hatta gelmeyen, hayatın normal mantığına sığmayan ve insan gücünün üstünde olması gereken şeyleri yapmıştır.”

Bu tespitlerin ardından, düvel-i muazzamadan biri olan Fransa’ya karşı başlatılan kıyamın büyüklüğünü ve önemini, edebî değeri çok yüksek olan şu cümle ile noktalamaktadır: *“Pek az şey bu küçük şehrin, bütün bir vatan parçasının üstüne çöken talihî yenmek için tek başına ortaya atılması kadar güzeldir”*. Yazar *“Kabramanlık o yıllarda milletimizin sırtına talih tarafından giydirilmiş bir gömlekti. Maraş’ta ise bu gömlek deri olur, uzviyete geçer”* diyerek, kahramanlığın her Maraşlının şahsında mündemiç ayrılmaz bir bütün oluşturduğunu ortaya koyduktan sonra; bütün ulviyetine rağmen daha o tarihte, *“Maraş çarşısını bu kabramanlık artık tatmin etmiyor”* tespitini yapmaktadır¹.

Bu kendi kendini savunma refleksi bir taraftan onu kahraman yaparken diğer taraftan merkezî yönetimlere güven duymasının önünde bir engel teşkil etmiş, şehir ve birey olarak yalnızlaşmasına yol açmıştır. Güvensizlik, merkezî otoritenin aldığı kararlara tepki göstermesine sebep olmuş, bir müddet sonra ne getirip ne götüreceği, faydalı mı, zararlı mı olduğu hesap edilmeden yeniliklere karşı çıkmak bu şehirde bir gelenek haline gelmiştir. Bu gelişmeler mizacı sertleştirmiş, yetkiyi elinde tutanlarla iletişim kurmayı zorlaştırmış, yaşanan bu ve benzeri gelişmeler şehrin yeni imkân ve fırsatlardan yararlanmasının önüne engel olarak çıkmıştır. Tarihî akış içinde sosyolojik olarak ortaya çıkan bu engellere, coğrafi konum da eklenince demiryolları, otoban vb. temel alt yapı hizmetleri şehrin uzağından geçmiş, havaalanının yetersizliği de bu duruma eklenince Kahramanmaraş âdeta bir körfez haline

1 Tanpınar, Ahmed Hamdi, “*Maraşlıların Bayramı*”*Yaşadığım Gibi*,(Yayına Hazırlayan Birol Emil), Degâh Yayınları, s.226-232.

gelmiştir. Yüzölçümü ve bünyesinde barındırdığı bir milyonun üzerinde nüfusu ile seksen bir vilayet arasında ilk yirmilerin içinde yer alan ve ülkemizin büyükşehir kervanına katılan Kahramanmaraş'ta bugün de durum değişmiş değildir. Cumhuriyetin yüzüncü kuruluş yılı olan 2023 tarihine kadar belli başlı şehirlerin hızlı tren yolu ile birbirine bağlanmasına ilişkin avam projede yine Kahramanmaraş kenarda kalmaktadır. Şimdiye kadar olduğu gibi bu şehre çıkmaz sokak mesabesinde bir hat verilmek istenmektedir. Bundan daha garibi, hızlı tren hattının şehirlerinden geçmesi için insanlar yetkililerinin kapısında karargâh kurmuşken, Kahramanmaraş'tan hiçbir kimsenin bu yönde bir istekte bulunmamış olmasıdır.

Bu durum bana, 1984-1986 yıllarında Kahramanmaraş'ta valilik yapan Adnan Darendeliler'in bir sözünü hatırlattı. Ankara'ya ziyaretime gelmişti. *"Başkannım, Kahramanmaraşlılar öyle kalender öyle âlicenap öyle tokgözlü insanlar ki, devletten hiçbir şey istemezler"* demişti. Bu tespit üzerine aramızda ilginç diyaloglar geçti. Benim, *"sergilenen bu tavrın yüceltilecek bir tarafının bulunmadığını, hatta hamâkat örneği olduğunu"* söylemem üzerine Adnan Bey, *"ben o şehrin valisiyim, bu nitelermeyi o insanlar için nasıl yapabilirim"* demişti. Aradan geçen çeyrek asırlık zamana ve küreselleşmenin sınır tanımaz tesiri sebebiyle ulaşım ve haberleşmeye olan ihtiyacın su ve ekmek kadar her gün değil her saniye daha da artmasına rağmen hızlı trenin şehirden geçmesi konusunda Kahramanmaraşlının tavrında bir değişiklik olmaması sizce şartıcı değil midir?

Amacım, insanları ve tarihi yargılamak veya tarihte yaşananlara mazeret üretmek değildir. Kimin haklı, kimin haksız olduğunu tespit hiç değildir. Tarihte yaşanan olaylar ve daha sonra bu topraklarda meydana gelen sevimsiz hadiseler, bu olumsuzlukları yaşayan ve hayatta kalan yöre insanlarının ruh dünyasında ve psikolojik durumlarında yarattığı travmalar ve bu travmaların dışa vuran yanları, hatta günümüze kadar uzanan yansımaları beni ilgilendirmektedir.

Tarihî ve kültürel birikimlerim ile gözlemlerime dayanarak ifade ettiklerim şahsî fikirlerimdir. Söyleyeceklerime hemşerilerimden yapılacak itirazları duyar gibiyim. Zaten amacım biraz da bunu sağlamaktır

Sürdürülebilirlik kavramı genel anlamıyla belirsiz bir süre boyunca akıp giden bir durumun veya sürecin devamlılığını sağlama kapasitesini ifade eder. Diğer bir söyleyişle sürdürülebilirlik; elde edilen/yakalanan bir başarının yükselen bir grafik halinde ve istikrarlı bir şekilde devamını sağlamaktır. Bir toplumun, ekosistemin, sürekliliği olan herhangi bir faaliyetin işlerliğini kesintisiz ve bozulmadan, aşırı kullanımla yeni nesillerin haklarını tüketmeden ya da tabii çevrenin hayatî bağı olan kaynaklara çok fazla yüklenmeden ve zarar vermeden devam ettirme yeteneğidir.

Batı kaynaklarında ve bilimin bu çevrelerden kopyalanan veya devşirilen bir nesne olduğunu zannedenlerin nezdinde “sürdürülebilirlik”; çevrenin, ekolojik dengelerin korunması ve ekonomik gelişmelerin gelecek kuşakların haklarını koruyarak devamının sağlanması, sürdürülebilir kalkınmanın yollarının bulunması şeklinde tarif edilmektedir.

“Sürdürülebilirlik” kavramından bizim anladığımız daha geniş bir yorumdur. Mademki kahramanlık, şairlik ve yazarlık saygıdeğer bir vasıftır; hem de başka hiçbir şehir mensubuna nasip olmayacak tarzda Kahramanmaraşlıya verilmiş bir erdemdir. Öyle ise bu şehirde yaşayan insanlar, diğer alanlarda da benzer başarılar gösterebilmelidir. Bugüne kadar Kahramanmaraş'ta bu yapılabilmiş midir? Bundan sonra yapılabilecek midir? Yapılamamışsa veya yapılamayacaksa bunun sebebi nedir? Başarmak için ne yapmak gerekir?

Maraş ve Maraşlıların asalak şekilde yaşamayı sevmeyen, üretken, kendi kendine yeten, sosyal ve ekonomik bir yapısı vardır. Bu özelliklerinden dolayı Maraşlılar genelde bağımsız hareket etmeyi sevmişler ve kapalı ekonomiye dayalı üretime yaslanarak asırlarca hayatiyetlerini devam ettirmişlerdir. Bununla da yetinmeyerek, Cumhuriyet döneminde öz kaynaklarını harekete geçirerek yeni yatırımlar ve ataklar gerçekleştirmişlerdir. Bu çabaların hepsi takdire şayan şeylerdir, fakat yeterli değildir.

Geldiğimiz bu noktada şehir olarak başımıza gelenleri, yaşadıklarımızı ve olayların üzerimizde bıraktığı tesirleri arız-amik analiz etmemizin zamanının geldiğini ve hatta geçmekte olduğunu düşünüyorum. Bu yapılmalıdır ki, bizatihi bir değer olan kahramanlık günümüzde dezavantaj olmaktan çıkarılsın, tarihte olduğu gibi Kahramanmaraşlılar için başarılarla başarı, güzelliklere yeni güzellikler katan sürdürülebilir bir erdem haline gelsin.

EL-GAZZÂLÎ'NİN EL-MUNKİZ'İNDE FELSEFE-DİN İLİŞKİSİ

Nazım HASIRCI¹

Özet

el-Gazzâlî hayat tecrübesini ve bilgi birikimini el-Munkiz mine'd-dalâl'da ortaya koyar. Ona göre filozoflar materyalistler, tabiat filozofları ve metafizikçiler olmak üzere üç gruptur. Felsefi ilimler ise riyaziyat, mantık, metafizik, tabiat, siyaset ve ahlak ilimleridir. Filozoflar metafizikte üç konuda küfre düşmüşlerdir. Metafizik ve ahlak dışındaki ilimlerin din ile ilişkisi yoktur. Filozofların kitapları bilinçli okunmalıdır. Onların ilimlerini reddetmek cehalettir. Bu durum Müslümanların ilmi kaybetmesine neden olur.

RELATIONSHIP PHOLOSOPIA-RELIGION IN AL-GAZZÂLÎ'S AL-MUNQIZ

ABSTRACT

al-Gazzâlî reveals his life experience and extensive knowledge in al-Munqiz min al-dalâl. In his opinion, philosophers are three groups that are materialists, natural philosophers and metaphysicians, also philosophical sciences are arithmetic(riyaziyat), logic, metaphysic, nature, politics and ethic. According to him, philosophers fell in profanity about three subjects in metaphysic. There is no relationship sciences with religion but metaphysic and ethic. Philosopher's books must be read carefully. Refusing their sciences are ignorance. This situation is caused by

1 Doç. Dr. Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

loss of science for Muslims.

Giriş

Müslümanlar raşit halifeler döneminden başlayarak birçok ülkeyi fethettiler. Bu fetihler, Müslümanların çeşitli kültürlerle karşılaşmasına ve bu kültürlerin beslediği fikirlerin de İslâm dünyasına girmesine neden oldu. Özellikle Hint, İran ve Yunan düşüncesine ait fikirler, Müslümanlar arasında yayıldı. Bu durum İslâm kültür dünyasını olumlu ya da olumsuz yönden etkileyerek çeşitli düşünce doktrinlerinin kurulmasına imkan tanıdı.

Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Ahmed el-Gazzâlî (1058-1111) de, bu çeşitli niteliklerdeki doktrinel düşüncelerin İslâm kültür dünyasına yerleşmeye ve kök salmaya çalıştığı bir dönemde yaşadı. O düşünceleri ve yaptığı telif çalışmalarıyla bu döneme etki eden en önemli İslâm düşünürlerinden biri oldu. el-Gazzâlî'nin neredeyse bütün ilim alanlarını kuşatan eserleri, o günden bu güne kadar bütün İslâm coğrafyasındaki ilgi ve etkinliğini muhafaza etti. Hayatının son dönemlerinde yazdığı el-Munkiz mine'd-dalâl ise İslâm dünyasında yaşayan her kesimin dikkatini çekti ve çekmeye de devam etmektedir. Bu eser, hacmi küçük olmakla birlikte el-Gazzâlî'nin bütün ilmi birikiminin ve hayat tecrübesinin özünü ve izlerini sade bir biçimde aktarması ve yansıtması açısından son derece önemlidir.

el-Gazzâlî bu eserinde yaşadığı tecrübeleri anlatmanın yanında sık sık önceki eserlerine de atıflar yaparak kelamcılar, batıniler, filozoflar ve sufilerin görüşlerini inceler, değerlendirir. Amacı ise bunların hak ve batıl, sünnet ve bidat üzere olanlarını birbirinden ayırmaktır (el-Gazzâlî, el-Munkiz mine'd-dalâl, çev. Eyyüp Tanrıverdi- Nazım Hasırcı, İstanbul, 2012, 9). O bunu yaparken Müslümanlara bir metot da sunar.

1. Yakînî Bilgi

el-Gazzâlî kendi dönemindeki düşünce doktrinlerini değerlendirmeden önce yakînî bilginin ne olduğunu ortaya koyar ve yakînî bilgiyi, “bilinenin kuşkuya yer kalmayacak şekilde açığa çıktığı, yanlışlık ve yanlışlığı imkanı bulunmayan kesin bilgi” (el-Gazzâlî, 10) şeklinde tanımlar. Ona göre böyle bir bilgi hiçbir kuşku barındırmaz ve sadece kalp ile de takdir edilemez. Bir kimse yakînî bilgiye sahip olduktan sonra başka biri bu bilginin yanlış olduğunu iddia etse ve buna delil olarak da asayı yılanı çevirse bile, kişi kendi bilgisinden kuşku duymaz (el-Gazzâlî, 10).

Yakînî bilgiyi bu şekilde tanımlayan el-Gazzâlî, sahip olduğu bilgilerin yakînî bilgi olup olmadığını sorgular. Önce duylara dayalı bilgilerini ele alır bu tür bilgilere

güvenilemeyeceğini tespit eder. Daha sonra akla dayalı bilgilerini sorgular ve sadece akla güvenilebileceğini düşünür. Üçüncü aşamada el-Gazzâlî akıldan da şüphe duyar. Bu konuya rüyayı örnek verir. İnsanın rüyada gördüğü şeyleri gerçek sandığını fakat uyanınca bunların gerçek olmadığını anladığını belirterek, bu durumda şu andaki uyanıklık halinin, meydana gelen duruma göre bir uyku hali olabileceğini ifade eder (el-Gazzâlî, 14-16).

Yaklaşık iki ay bu şekilde şüphe içinde kaldıktan sonra aklî zaruretlerin yeniden makul ve güvenilir olduğunu belirten el-Gazzâlî, bu durumun bir delil kurma ile değil aksine Yüce Allah'ın kalbine attığı bir ışık ile gerçekleştiğini belirtir (el-Gazzâlî, 17). O aklın tek başına bütün sorunları çözemeyeceğini ifade eder (el-Gazzâlî, 45). Tek başına akıl ile ulaşılamayan bilgiler, ilahi bir ilham ve Allah'ın inayeti ile idrak edilir. Böylece el-Gazzâlî gerçeği nübüvvet hakikati ile bulduğunu ve insanların da ima nübüvvetine muhtaç olduklarını ifade eder (el-Gazzâlî, 70).

el-Gazzâlî bu şüphe halinden kurtulmasını anlattıktan sonra önce kelamı daha sonra da felsefeyi inceler ve değerlendirir.

2. Felsefe İncelemesi

Felsefe Yunan'da Thales (m.ö. 624-545) ile başlamış Sokrates (m.ö. 469-399) Platon (m.ö.427-347) ve Aristoteles (m.ö. 384-322) ile mükemmel hale gelmiştir. Felsefe İslâm dünyasına sekizinci asırda tercüme yoluyla girmiştir. İslâm dünyasında Fârâbî (870-950) ve İbn Sînâ (980-1037) gibi dünyaca ünlü filozoflar yetişmiştir. Zikrettiğimiz filozoflar felsefeyi çeşitli şekillerde tanımlamışlardır:

Platon: “Felsefe, doğruya varmak ve var olanı bilmek için düşüncenin metotlu bir şekilde çalışmasıdır.”

Aristoteles: “Felsefe, var olanın ilk temellerini ve ilkelerini araştıran ilim, ilkelere ilmidir.”

Kindî: “Felsefe, insanın kapasitesi ölçüsünde ebedi külli şeylerin hakikatlerinin, mahiyetlerinin ve sebeplerinin bilgisidir.”

Fârâbî: “Felsefe (hikmet) bizatihi Vacib-i Vücut olan Hakk'ın vücudunun vücut (varlık) olarak bilinmesidir.”

İbn Sînâ: “İnsanın kendi takatı nisbetinde eşyanın gerçeklerini teorik olarak düşünmesi ve kabul etmesidir” (Bkz. Mehmet Bayraktar, İslâm Felsefesine Giriş, Ankara, 1988, 23-24; Hüsâmettin Erdem, İlkçağ Felsefesi Tarihi, Konya, 2010, 15-17).

Bu tanımlara göre felsefe, Vacib-i Vücutu ve var olanı bilmek için düşüncenin

metotlu bir şekilde çalışması, varlığın ilkelerini ve var oluş sebeplerini araştırmasıdır denebilir.

Felsefe İslâm dünyasına girdikten sonra filozofların görüşleri, başta kelamcılar olmak üzere çeşitli kesimler tarafından eleştirilmiştir. Kelamcılar, felsefeyi tam olarak bilmeden, filozofların görüşlerini eleştirdiklerinden başarılı olamamışlar, eksik ve tutarsız görüşler ileri sürmüşlerdir. Kelamcıların bu durumundan hareketle el-Gazzâlî, içeriğini iyice kavramadan felsefe ilmini reddetmenin karanlığa ok atmak gibi olduğunu (el-Gazzâlî, 26) belirtir ve ilimlerin şu metotla değerlendirilmesini ister:

Bir kişinin herhangi bir ilmin geçerliğini değerlendirebilmesi için, o ilmi sonuna kadar öğrenmesi, sınırlarını aşacak derecede kavraması gerekir... O kişi ancak bu şekilde o ilim erbabının göremediği bozuklukları ve sıkıntıları görebilir. Ancak bu takdirde onun söz konusu ilimle ilgili “geçersizlik iddiası” doğru olabilir (el-Gazzâlî, 25).

Belirttiği bu metot doğrultusunda el-Gazzâlî, Nizamiye medresesindeki hocası sırasında üç yıl felsefe çalışır, felsefeyi iyice kavrar, Makâsıd’l-felâsife ve Tehâfütü’l-Felâsife isimli eserleri yazar. Filozofların, “mantık ve burhan ehli” (el-Gazzâlî, 26) oldukları iddialarına karşın, el-Gazzâlî bazı felsefe ekollerini “değersiz” (el-Gazzâlî, 7) bulur ve “yetersiz” (el-Gazzâlî, 45) görür.

el-Gazzâlî felsefe ve filozoflarla ilgili şu tespitlerde bulunur:

1 Felsefenin kötü olan ve olmayan tarafları, filozofların tekfir edildiği ve edilmediği, bidatçı sayıldığı ve sayılmadığı söylemleri vardır.

2 Filozoflar kendi batıl söylemlerine revaç kazandırmak için hakikat ehlerinden bazı düşünceleri aşırıp kendi söylemlerine katmışlardır.

3. Filozoflar birkaç kategori olduğu gibi ilimleri de çeşitli kategorilerden meydana gelmektedir.

4. Hakka uzak ve yakın olma noktasında ilk filozoflar ile sonraki filozoflar arasında büyük farklılıklar olmakla birlikte hepsi “küfür” ve “ilhâd” kusuru taşımaktadır (el-Gazzâlî, 25-26).

el-Gazzâlî bu tespitleri yaptıktan sonra, filozofları ekollere ayırarak görüşlerini inceler, dini açıdan durumlarını değerlendirir.

2.1. Felsefe Ekolleri

el-Gazzâlî, aralarındaki görüş farklılıklarını da dikkate alarak filozofları üç grupta toplar. Bunlar; Dehriler (Materyalist Filozoflar), Tabiatçılar (Tabiat Filozof-

ları) ve İlahiyatçılardır (Metafizikçi Filozoflar).

1- Dehriler: En eski ekollerden biri olup, kurucusu Demokritos'tur (m.ö. 460-370). Demokritos düşünce tarihinin ilk materyalist filozofu olarak bilinir (bkz. Erdem, 140). Bu ekol mensupları her şeyin yürütücüsü, bilgi ve kudret sahibi olan "Yaratan"ı inkâr ederler. Kainatın ezelden beri kendi başına var olduğunu ve bir yaratıcısının bulunmadığını iddia ederler. el-Gazzâlî bu ekol mensuplarının "zındık" (el-Gazzâlî, 27) olduklarını söyler.

2- Tabiatçılar: Bunlar İlkçağ Yunan felsefesindeki tabiat filozofları olup araştırmalarını tabiata, canlıların ve bitkilerin harikulade durumlarına yoğunlaştırmışlardır. Tabiat filozofları Yüce Allah'ın eserindeki harikuladeliği, hikmetinin eşsizliğini görmüşlerdir. Bundan dolayı da hikmet sahibi bir yaratıcının varlığını kabul etmişlerdir. Onlara göre bu yaratıcı her şeyin amaç ve sonucuna vakıftır. el-Gazzâlî bu ekol mensuplarının kişinin öldükten sonra tekrar dirilmeyeceği görüşünü ileri sürerek ahireti inkâr ettiklerini belirtir. Bu yüzden tabiat filozoflarına göre itaat karşılığında sevap yoktur, suç karşılığında da ceza yoktur. Her ne kadar Allah'a ve sıfatlarına inanmışlarsa da ahiret gününü inkâr ettiklerinden tabiatçılar da "zındık"tır (el-Gazzâlî, 28).

3- İlahiyatçılar: Bunlar daha sonra gelen filozoflar olup, Sokrates, Platon ve Aristoteles'tir. Bu üç filozof, materyalistler ve tabiat filozoflarına karşı çıkmışlar, onların hatalarını açıkça ortaya koymuşlardır.

İlahiyatçı filozofların en önemlisi Aristoteles'tir. Aristoteles mantık ilmini tasnif etmiş, felsefe ilimlerini geliştirmiştir, daha önce gündeme gelmeyen problemleri ele almış, felsefede sorunlu olan hususları açıklığa kavuşturmuştur (el-Gazzâlî, 29).

Aristoteles, Platon ve Sokrates de dahil kendisinden önceki ilahiyatçı filozoflara bütünüyle karşı çıkmış ve onlardan ayrılmıştır. Fakat Aristoteles bu filozofların küfür ve bidat içeren bazı kalıntılarını kabul etmiş ve onlardan tamamen sıyrılmayı başaramamıştır. el-Gazzâlî bu nedenle zikredilen filozofların tamamını, Fârâbî ve İbn Sînâ da dahil olmak üzere onlarla aynı düşünceye sahip olan Müslüman filozofların da tekfir edilmesi gerektiğini ileri sürer. el-Gazzâlî'ye göre Fârâbî ve İbn Sînâ Aristoteles felsefesini en doğru aktaran Müslüman filozoflardır (el-Gazzâlî, 29). O aynı zamanda Fârâbî ve İbn Sînâ'nın İslâm'ın güzelliğini taşıyan filozoflar olduklarını da ifade eder (el-Gazzâlî, 80).

Aristoteles felsefesinin içerdiği ilimler dini bakımdan tekfir gerektiren, bidat olan ve inkârı gerekmeyen olmak üzere üç kısma ayrılır (el-Gazzâlî, 30). Şimdi bunları detaylı olarak ele alalım.

2.2. Felsefi İlimler

el-Gazzâlî filozofların ilimlerini; riyâzî ilimler, mantık ilimleri, tabiat ilimleri, ilahiyat ilimleri, siyaset ve ahlak ilimleri olmak üzere altı sınıfa ayırır. Bu ilimleri inceleyerek din ile ilgileri hakkındaki görüşünü beyan eder, ayrıca dini açıdan bu ilimleri kabul ya da reddedenler sebebiyle ortaya çıkabilecek tehlikelere işaret eder.

1. Riyâzî ilimler: Bu ilim günümüzde fen bilimleri dediğimiz “hesap” (matematik), “hendese” (geometri) ve “heyet” (astronomi) ilimlerini içerir. el-Gazzâlî’ye göre bu ilimlerin hiçbirisi olumlu veya olumsuz yönden din işleriyle ilgili değildir, tamamen ispatlama ile ilgilidir. Ayrıca bu ilimleri iyice anlayıp kavradıktan sonra onlara karşı çıkmak da gerekli değildir (el-Gazzâlî, 31). Bununla birlikte el-Gazzâlî bu ilimleri kabul ya da ret edenlere bağlı olarak iki tehlikenin ortaya çıktığını ifade eder:

1- Kabul edenlerden kaynaklanan tehlike: el-Gazzâlî’ye göre riyâzî ilimleri inceleyen bir kimse, bu ilimlerin inceliklerine ve delillerinin açıklığına hayran kalıp, filozofların bütün ilimlerinin bu şekilde olduğunu düşünebilir. Buradan hareketle de filozoflara sempati beslemeye başlayabilir. Daha sonra onların küfre düştüğünü, Allah’ın sıfatlarını inkâr ettiklerini ve şeriatı hafife aldıklarını duyabilir. Bu durumda o “Eğer din gerçek olmuş olsaydı, bu gerçek bu kadar incelikli bir ilme sahip olan filozoflara saklı kalmazdı” (el-Gazzâlî, 32) şeklinde düşünebilir. Böylece bu kişi gerçeğin dini ret ve inkâr olduğunu sanır. el-Gazzâlî bu kişinin sırf taklit yoluyla küfre düşebileceğini, çünkü bu şekilde dinden sapan kişiler gördüğünü ifade eder.

Bir kimse bu ilimlerde yetkin olabilirken diğer ilimlerde bilgisiz olabilir. Bu anlamda ilk bilginlerin riyâzî ilimlerdeki görüşleri delile dayalıdır, fakat ilahiyat alanındaki görüşleri tahmine dayalıdır. Bunları da ancak bu ilimlerde derinleşen kişiler kavrayabilir. el-Gazzâlî’ye göre bu durum taklitçi birine söylendiğinde kendini yormama ve kültürlü görünmek amacıyla kabul etmeyebilir ve filozofların bütün ilimlerde yetkin olduğu hususunda ısrar edebilir.

el-Gazzâlî işte bu durumun büyük bir tehlike olduğunu ve bu sebeple bilinçsiz bir şekilde bu ilimlere dalmak isteyenleri onlardan alıkoymak gerektiğini düşünür. Zira bu ilimler her ne kadar din ile ilgili değilse de felsefenin temel ilkelerindedir. Bu ilkelere onların kötülüğü sirayet etmiştir. Bu ilimlere dalan birçok insan dinden uzaklaşmış veya takvası zayıflamıştır (el-Gazzâlî, 32-33).

el-Gazzâlî’nin bir taraftan riayzi ilimlerin dinle ilgili olmadığını söylerken diğer taraftan bu ilimlerle meşgul olmaktan gelebilecek tehlikelerinde bulunduğunu ifade etmesi çelişkili görülebilir. Onun bu tutumunun arkasındaki sebep, yakîni iman konusunda gösterdiği hassasiyetten hareketle filozofların bazı görüşlerinden gelebilecek tehlikelere dikkat çekmektir. Onun bu ilimlere karşı olduğunu söylemek

doğru bir yaklaşım olmaz (Hayrani Altıntaş, Munkız'ın Bilgileri Işığında Gazzâlî ve Felsefe, AÜİFD, XXXV, 1996, 101).

2- Reddedenlerden kaynaklanan tehlike: el-Gazzâlî'ye göre bu ikinci tehlikeye, filozoflara nispet edilen bütün ilimleri reddetmenin dinin lehine olduğunu zanneden samimi fakat cahil bazı Müslümanlar sebep olurlar. Bu tür Müslümanlar, bütün felsefe ilimlerini reddederler. Hatta onların güneş ve ay tutulması hakkındaki görüşlerini dahi kabul etmezler ve onlara ait bütün ifadelerin şeriate aykırı olduğunu iddia ederler. Bu tür iddiaları, riyazi ilimlerin alimleri işittiklerinde, kendi delilleri hakkında kuşkuya kapılmazlar. Aksine onlar İslâm'ın cehaletten ibaret olduğuna ve kati delilleri inkâr eden bir din olduğuna inanabilirler. Bu durum ise onları felsefeyi daha çok sevmeye, İslâm'dan da uzaklaşmaya sevk eder (el-Gazzâlî, 33). Böylece bu ilimleri reddetmek İslâm dininin fen ilimlerine karşı olduğu kanaatinin oluşmasına yol açar (Altıntaş, 101).

el-Gazzâlî, filozofların bu tür ilimleri ret ederek İslâm'ı güçlendireceğini düşünenlerin, aslında İslâm'a karşı büyük bir "cinayet" işlediklerini söyler. Zira İslâm'ın bu ilimlere dair olumlu veya olumsuz bir tutumu bulunmamaktadır (el-Gazzâlî, 34). Böylece el-Gazzâlî, ilimlerin alim sıfatını taşıyan kişiye göre değil ilmin kendisine göre değerlendirilmesi gerektiğini, fen ilimlerini reddetmenin İslâm dini için en büyük tehlikelerden biri olduğunu ifade eder.

2. Mantık İlimleri

Mantık ilimleri tanım, kıyas, ispat, cedel ve hitabet yöntemlerini inceler. el-Gazzâlî'ye göre mantık, burhan yani kesin ispatın öncül şartlarını ve bu öncüllerin düzenleme biçimini, ayrıca doğru tanım yapmanın şartlarını ve doğru tanımın yapıma biçimini ele alır. Mantık ilmine göre bilgi ya tasavvurdur ya da tasdiktir. Tasavvur olması halinde onu bilmenin yolu tanımdır. Tasdik olması halinde ise burhandır. "Bunların hiçbirisi, bu ilmi inkâr etmeyi gerektiren hiçbir husus içermemektedir" (el-Gazzâlî, 34). el-Gazzâlî bu ilimde de iki tehlikeye dikkat çeker.

1- Reddedenlerden kaynaklanan tehlike: el-Gazzâlî'ye göre, konuları dini hususlarla ilgili olmadığı halde mantığı ret ve inkâr etmenin dini hiçbir bir gerekeci yoktur. Onu inkâr etmek mantıkçılara göre sadece inkâr edenin akıl zaafını gösterir. Hatta onun bu inkârı, bağlı olduğunu iddia ettiği dininin zaafını ortaya koyar (el-Gazzâlî, 35). Bu bağlamda el-Gazzâlî, Fıkıh usulüne dair yazdığı eserinin başına mantığı koyar ve mantık bilmeyenin ilmine güvenilemeyeceğini ifade eder (el-Gazzâlî, el-Mustasfâ, (İslâm Hukukunda Deliller ve Yorumlar Metodolojisi), çev. Yunus Apaydın, Kayseri, 1994, 11).

2- Kabul edenlerden kaynaklanan tehlike: el-Gazzâlî mantıktaki bu tehlikenin

ise bazı mantıkçıların burhan için koydukları şartlara, dini konularda kendilerinin uymayıp, esnek davranmalarından kaynaklandığını ileri sürer. Ona göre bu durum bazı insanların, mantıkçılardan aktarılan ve küfür gerektiren bilgilerin bu şekilde burhanla ispatlandığını zannederek kabul etmesine ve küfre düşmesine yol açabilir (el-Gazzâlî, 35).

el-Gazzâlî gerek buradaki düşünceleri gerek diğer kitaplarındaki düşünceleri gerekse doğrudan mantık hakkında yaptığı telifleri ile mantığın İslâm dünyasına yayılmasına ve medreselerde temel ders olarak okutulmasına büyük katkı yapmıştır.

3. Tabiat İlimleri

Tabiat ilimleri günümüzdeki fizik, kimya, biyoloji, coğrafya, botanik, mineroloji, zooloji, psikoloji ve sosyoloji gibi ilimleri ihtiva etmektedir. Bu alanlar İbn Sînâ'nın Kitâbu'ş-Şifâ'sının Fizik bölümünde işlenmektedir (bkz. İbn Sînâ, Kitâbu'ş-Şifâ Fizik I-II, çev. Muhittin Macit- Ferruh Özpilavcı, İstanbul, 2004).

Tabiat ilimlerinin, kainatta bulunan cisimleri, gökleri ve yıldızları kendisine konu edinip araştırdığını belirten el-Gazzâlî, tabiat ilimlerini doktorun insan bedeni, insanın temel ve tali organları ile mizacının dönüşme sebeplerini araştırmasına benzetir. Ona göre tıp ilmini inkâr etmek dini bir şart olmadığı gibi tabiat ilimlerini inkâr etmek de dini bir şart değildir.

el-Gazzâlî'ye göre tabiat ilimlerinin özü şu gerçeği bilmektir: "Tabiat Allah'a boyun eğmektedir. Kendi başına aktif değildir, bilakis yaratıcısı tarafından işletilmektedir. Güneş, ay, yıldızlar, bütün tabiat onun emrine boyun eğmektedir" (el-Gazzâlî, 36). O, tabiat ilimlerine bu şekilde yaklaşılmayan durumlarda muhalefet gerekeceğini ifade eder. Dolayısı ile bu ilimler insanı Allah'ı inkâra götürmemelidir.

4. İlahiyat İlimleri

Filozofların ilahiyat konusundaki görüşleri el-Gazzâlî'nin eleştirisinin esas noktasını oluşturur. Filozofların ilahiyat sahasındaki hataları, el-Gazzâlî'yi onların bütün konulardaki görüşlerini incelemeye ve eleştirmeye yönlendirmiştir (Altıntaş, 103).

el-Gazzâlî'ye göre, filozoflar en çok ilahiyata dair konularda yanılmışlardır. Bu yanığı onların mantıkta koydukları burhan ilkelerine ilahiyat alanında bağlı kalmamalarından kaynaklanmaktadır. Bu yüzden ilahiyat konularında aralarında pek çok farklılık meydana gelmiştir. Filozoflar arasında İslâmî düşünceye en yakın olan, Aristoteles ve onun takipçileri Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşünceleridir (el-Gazzâlî, 36-37).

el-Gazzâlî filozofların ilahiyat alanındaki hatalarını yirmi başlıkta toplar. Ona

göre filozoflar bu başlıkların on yedisinde bidate, üçünde de küfre düşmüşlerdir. el-Gazzâlî filozofların bu görüşlerini çürütmek için “Tehâfû'l-felâsife” adlı kitabı yazdığını ifade eder ve el-Munkiz’de küfür gerektiren üç meseleyi zikreder. Bunlar:

Bedenler haşr edilmeyecek. Mükafat ve ceza sadece ruhlara verilecektir. Mükafatlar ve cezalar bedensel değil, ruhsaldır.

Ona göre filozoflar, ruhsallığı kabul etme konusunda isabet etmişlerdir. Ancak bedenselliği inkâr etmekle yanılmışlar, şeriatı inkâr etmişlerdir.

2. Yüce Allah, “tümel”leri (külliyyatı) bilir, “tikel”leri (cüziyyatı) bilmez. Bu görüş de açık bir küfürdür.

3. Filozoflara göre kainat ezelden beri vardır, ebede kadar da var olacaktır. Bu görüş de küfrü gerektirmektedir (el-Gazzâlî, 37).

el-Gazzâlî’nin ilahiyat konusunda filozoflara yaptığı bu ve benzeri eleştirilerde haklı olup olmadığı, kendi zamanından bu güne tartışılmaktadır. Bu süreçte el-Gazzâlî’yi haklı görmeyenler bulunduğu, haklı görenler de vardır. İbn Rüşd, el-Gazzâlî’nin Tehâfütü’l-felâsife isimli eserine karşı Tehâfütü’t-tehâfüt isimli eserini yazmış, daha sonraki dönemlerde de başka tehâfütler de yazılmıştır. Bunlardan bazıları el-Gazzâlî’yi, bazıları da İbn Rüşd’ü haklı görmüşlerdir. Böylece kültür dünyamızda tehâfüt geleneği oluşmuştur. Ayrıca bu konuda birçok tez ve makale yazılmış yazılmaya da devam edilmektedir. Dolayısı ile biz bu tartışmaya girmiyor yalnızca el-Gazzâlî’nin görüşlerini belirtmekle yetiniyoruz.

5. Siyaset İlimleri

el-Gazzâlî filozofların siyaset ilimleri alanındaki düşüncelerinin tamamının, dünya işleri ve yönetim esasları ile ilgili yararlı ilkeler olduğunu belirtir. Ona göre filozoflar, bu düşünceleri ilahi kitaplardan ve peygamberlerden aktarılan özlü sözlerden almışlardır (el-Gazzâlî, 38).

Görüldüğü üzere el-Gazzâlî siyaset ilimlerinin yararlı olduğunu belirterek övmektedir.

6. Ahlak İlimleri

Felsefe tarihi boyunca neredeyse bütün filozoflar ahlak felsefesini kendilerine konu edinmişlerdir. el-Gazzâlî filozofların ahlaka dair görüşlerinin “nefis yani kişilik özellikleri ve ahlakı, nefislerin türleri ve çeşitleri, nefis terbiyesi ve nefis eğitimi ile ilgili” (el-Gazzâlî, 38) olduğunu söyler. Ona göre filozoflar bu konulardaki görüşlerini de peygamberlerden ve sufilerden almışlardır. Amaçları ise kendi batıl düşüncelerini güzel göstermek ve onlara revaç kazandırmaktır (el-Gazzâlî, 38-39).

Filozofların peygamberler ve sufilerin görüşlerini alıp kendi kitaplarına katmaları iki tehlike doğurmuştur. Bunlardan biri filozofların görüşlerini kabul edenlerle, diğeri de reddedenlerle ilgilidir.

1. Reddedenlerle ilgili tehlike: el-Gazzâlî filozofların ahlakla ilgili görüşlerini ret etmenin büyük bir tehlike olduğunu ifade eder. Ahlakla ilgili düşüncelerin filozofların kitaplarında kendi yanlış görüşleriyle iç içe yazılı olduğunu gören bilgileri zayıf bazı kişiler, bu düşüncelerin tamamen terkedilmesi gerektiğini düşünürler ve felsefe kitaplarını okuyan herkesi kınarlar. Filozofları batıl ehli kabul ettiklerinden bu düşüncelerin de batıl olduğu fikri ilk anda onların zayıf akıllarına yerleşmiştir (el-Gazzâlî, 39).

Bu durumu el-Gazzâlî, bir Hristiyan'dan "Allah'tan başka ilah yoktur, Hazreti İsa onun peygamberidir" ifadesini duyup da bu sözü inkâr eden kişinin örneğini vererek açıklar. İnkâr eden kişiye göre bu söz "Hristiyanların söylemidir." Fakat o kişi Hristiyan'ın bu sözünden dolayı mı, yoksa Hz. Muhammed'in (sav) peygamberliğini inkâr ettiğinden dolayı mı kâfir olduğunu düşünmez. Bu Hristiyan sadece Hz. Muhammed'in (sav) peygamberliğini inkâr ettiği için kâfir oluyor ise bu konu dışında hak üzere olduğu hususlarda ona muhalefet etmek gerekmez. Zira sadece muhalefet etmek için muhalefet etmek akli zayıf olanların âdetidir. el-Gazzâlî'ye göre akli zayıf olanlar gerçeği adamlara göre bilir, adamları gerçeği göre bilmez. Akıllı kişi ise Hz. Ali'nin, "Gerçeği adama göre bilmeye kalkma, sen gerçeği öğren, o takdirde ehlini bilirsin" sözüne uyar. Bu söz gereğince akıllı kişi, önce gerçeği öğrenir sonra söylenen söze bakar. Söyleyen ister hak ehli isterse batıl ehli olsun, eğer söylenen gerçek ise kabul eder. Hatta akıllı kişi bazen gerçeği sapkınların sözlerinin zayıflıklarından bile elde eder. Kuyumcu, kendi basiretine güvendiği sürece, gerçek altını sahtelerin arasından çekip alabilir ve bundan bir zarar görmez (el-Gazzâlî, 38-40).

Bazı fikirler sadece filozofların kitaplarında yer alsa bile kendi içinde makul olup delil ile desteklenmiş ise Kur'an ve sünnete de aykırı değilse, o fikirlerin terkedilmesi ve inkâr edilmesi gerekmez. el-Gazzâlî'ye göre ilk defa bir batıl ehli tarafından ifade edildiğinden dolayı gerçekleri bir tarafa bırakacak olursak, gerçeğin büyük bir kısmını terk etmemiz gerekir. Aynı şekilde hareket etmek bir dizi Kur'an ayetini, Hz. Muhammed'in (sav) hadisini, sufilere ait anlatıların çoğunu ve bilgelere ait sözlerin büyük bir kısmını da terk etmemizi gerektirecektir Böyle bir tutum, batıl erbabının gerçeği elimizden alıp kendi kitaplarına yerleştirmeleri ile sonuçlanır (el-Gazzâlî, 41-42).

Bazı insanlar, hakkında iyi düşünceler besledikleri bir kişiye ait yanlış görüşleri hemen kabul ederler. Oysa hakkında iyi düşünmedikleri kişiye ait doğru görüşleri

bile ret ederler. Bu tür insanlar gerçeği sadece adamlara göre bilirler, adamları gerçeğe göre bilmezler. el-Gazzâlî böyle bir davranışın “son derece cehalet” (el-Gazzâlî, 42) olduğunu söyler.

el-Gazzâlî böylece kendi görüşlerini peygamberlerin ve sufilerin görüşleri ile birleştirerek sunmalarından dolayı filozofların reddedilmemesi gerektiğini, doğru bilgiyi doğru olarak bildikten sonra kimin görüşü olursa olsun alınması gerektiğini belirtiyor.

2. Kabul edenlerle ilgili tehlike: Bu tehlike ise doğruyu doğru olarak bilmeden alan kişilerle ilgilidir. el-Gazzâlî’ye göre filozofların kitaplarını inceleyen bazı insanlar, filozofların kendi görüşlerine peygamberlerin ve sufilerin sözlerini kattığını görerek, bu kitapları güzel bulup kabul edebilir ve filozoflar hakkında iyi düşüncelere kapılabilirler. Böylece batıl güzel görünmüş olur.

el-Gazzâlî bu tehlikeden korunmak için sıradan insanları filozofların kitaplarını okumaktan men etmek gerektiğini söyler. O bu durumu iyi yüzme bilmeyen bir kimsenin tehlikeli kıyılarda yüzmekten korunması gerektiği gibi alimlerin de gerçeği tam bilmeyen insanları bu kitapları okumaktan koruması gerektiğini söyler. Bununla birlikte alim doğru bilgiyi yanlış bilgidan ayırt ettikten sonra onu insanlardan esirgememeli, açıklamalıdır (el-Gazzâlî, 42-43). Bilgisiz insanlar doğru ile yanlışın birbirine karışabileceğini öğrenince ondan uzaklaşabilir ve ihtiyaç duyduğu faydadan da yoksun kalabilir. Bu uzaklaşmanın cehaletten kaynaklandığı onlara anlatılmalıdır.

Filozofların kendi görüşlerini peygamberlerin sözleriyle birlikte sunmaları, bilgili kimse için tehlike arz etmez. Hakiki cevher ile sahte cevherin bir arada bulunmuş olması, hakiki olanı sahte yapmadığı gibi sahteyi de hakiki yapmaz. Aynı şekilde hak ile batılın birlikte veya birbirinin yakınında bulunmuş olması da ne hakkı batıl, ne de batılı hak yapar (el-Gazzâlî, 43-44).

el-Gazzâlî, filozofların ahlak ilimleri hakkındaki görüşlerini de yazarak felsefe ilimleri ile ilgili değerlendirmesini sonlandırır.

Sonuç

el-Gazzâlî’nin el-Munkiz’deki felsefe din ilişkisiyle ilgili görüşlerinden, günümüz Müslümanlarına da hitap eden şu sonuçlara ulaşmak mümkündür:

1. Akıl bilgi elde etmede önemli bir unsur olmakla birlikte yeterli değildir. Özellikle dini bilgilerde nebevi bilgiye ihtiyaç vardır.

2. Bir ilmi veya bilgiyi değerlendirebilmek ve eleştirebilmek için onu, bu sahada uzman olan kişiler kadar iyi bilmek gerekir.

3. İlimler kişilere göre değil, kişiler ilimlere göre değerlendirilmelidir.

4. Filozofların tekfiri gerektiren ve gerektirmeyen görüşleri vardır. Filozoflar bu anlamda metafizikle ilgili üç konuda küfre götüren görüşler ileri sürmüşlerdir.

5. Riyaziyat, mantık, tabiat ve siyaset ilimlerinin din ile ilgisi yoktur.

6. Ahlak ilimlerinde filozoflar kendi görüşleri ile peygamberler ve sufilerin görüşlerini birleştirmişlerdir.

7. Felsefi ilimleri bilinçli bir şekilde okumak gerekir. Bir sahada uzman olanın her sahada uzman olmayabileceği göz önünde bulundurulmalıdır.

8 Felsefi ilimleri reddetmek, ilmin Müslümanların elinden çıkıp batıl erbabının eline geçmesine ve Müslümanların geri kalmasına sebep olur. Dolayısı ile bu ilimleri reddetmek el-Gazzâlî'nin diliyle "son derece cehalettir" hatta "cinayettir".

KAYNAKÇA

el-Gazzâlî, el-Munkiz mine'd-dalâl, çev. Eyyüp Tanrıverdi- Nazım Hasırcı, İstanbul, 2012.

-----, el-Mustasfâ, (İslâm Hukukunda Deliller ve Yorumlar Metodolojisi), çev. Yunus Apaydın, Kayseri, 1994.

Altıntaş, Hayrani, "Munkız'ın Bilgileri Işığında Gazzâlî ve Felsefe", AÜİFD, XXXV, 1996

Bayraktar, Mehmet, İslâm Felsefesine Giriş, Ankara, 1988.

Erdem, Hüsametdin, İlkçağ Felsefesi Tarihi, Konya, 2010.

İbn Sînâ, Kitâbu'ş-Şifâ, Fizik I-II, çev.Muhittin Macit- Ferruh Özpılavcı, İstanbul, 2004.

YUNUS EMRE'DE TANRI VE BEN: TANRI'YA ONTOLOJİK SIRDAŞ OLMA ÖZLEMİ VE TANRI HAKKINDA BEN-MERKEZLİ KONUŞMA ÇABASI

Prof. Dr. Metin YASA

Özet

Yunus Emre'nin düşüncelerine, bir yandan bir varlığın birliği doktrini olarak panenteizmi ileri götürmede önemli bir işlev yükleneceği, öte yandan ilgili doktrinin yapısını oluşturan söylemleri öncelediği için atıf yapılması önem taşır. Bu düşünceler içinde, varlığın birliğini yeniden düşünme gereği, benin kendi olarak Tanrı-merkezli birliğe katılma isteği, Tanrı'ya ontolojik sırdaş olma özlemi ve Tanrı hakkında ben-merkezli konuşma çabası ayrı bir yer işgal eder.

Abstract

It is important to refer to Yunus Emre's opinion, because it will take an important function for carrying forward the panentheism as a doctrine of the unity on the one hand, and also it is preceding the discourses that form the nature of this doctrine on the other. Amongst these thoughts, the necessary of rethinking of the unity of existence, the desire of self as its own to join the God-centered unity, the craving to be the ontological confidant to God, and effort of self-centered talk to God have a separate place.

A. Tanrı - Ben İlişkisi ve Panenteizm

Kant, Saf Aklın Eleştirisi isimli eserinde Tanrı'nın varlığı konusunda, i. yalnızca akla dayalı, ii. dünyanın genel varlığına dayalı; iii. dünyanın özel bir görünüşüne dayalı olmak üzere üç tartışmanın olabileceğini ileri sürer (Thompson, 2008: 164). Açıkça görüleceği üzere, Kant'ın bu yaklaşımı bir ölçüde farklı Tanrı anlayışlarına atıf yapmayı gerektirir ve bu anlayışlar arasında teizm, deizm, ateizm, agnostisizm, panteizm, panenteizm gibi doktrinler sayılabilir (Thompson, 2008: 163). Bununla birlikte, bu doktrinler arasında Tanrı ve ben düşüncesini aşkın ve içkin yönleriyle birlik içinde öngören ve bildirimiz açısından değer taşıyan temel doktrin kuşkusuz panenteizmdir.

Doğrusu, çağdaş din felsefesi sınırları içinde genelde Tanrı-evren ilişkisi özelde ise Tanrı-ben ilişkisi açıklanmaya çalışılırken atıfta bulunulan panenteizme yönelik temel görüşlere edebiyatımızın hiç de yabancı olmadığı hususu yeterince açıktır. Bu nedenle, biz, çağdaş din felsefesinde deizm ile panteizmin eksik yönlerini ve çıkmazlarını gidermek için panenteizme yapılan vurgunun (Yasa, 2005: 129-146), edebiyatımız içinde, Yunus Emre'nin düşünceleri dikkate alınmadan eksik kalacağı kanısındayız.

B. Tanrı'ya Ontolojik Sırdaş Olma Özlemine Giden Yollar

Yunus'da Tanrı'ya ontolojik sırdaş olma özlemi, önce benin kendini aramasıyla başlar. Bu, açık konuşmak gerekirse, tanrısal aşkınlık ve içkinlik içinde bir tür aşkın ve içkin deneyimdir. Yunus, kendini arayan ben ile Tanrı arasında ontolojik bir bağ kuracak biçimde şöyle der: "Sana gel seni sende buligör / Sana bak sendeki kimdür gör indi" (Yunus Emre, 1997: 253). Bu düşünceler, gerçekte, Yunus'da Tanrı'ya ontolojik sırdaş olma özlemi içinde birlik aşamalarından geçerek 'Üstün Ben'e katılma ve ötesini aydınlatma gibi bir amaca yöneliktir.

Öyle anlaşılıyor ki, Yunus'un Divan'ı okununca, Tanrı'ya ontolojik sırdaş olma özlemi açısından iki kanının pekişmemesi neredeyse olanaksızdır:

i. İnsanı, Tanrı-merkezli bir varlığın birliğine katılmaya özendirir: "Birisen birliğe gel ikiyi bırak elden" (Yunus Emre, 1997: 153).

ii. İnsanı, birlik ötesi bir aşamayı düşünmeye zorlar. "Sen seni elden bırak dost yüzüne sensüz bak" (Yunus Emre, 1997: 102).

Bize öyle geliyor ki, Yunus'da, Tanrı'ya ontolojik sırdaş olma özlemine giden yolları, panenteistik bir çıkarımla, dört noktada toplamak olasıdır: 1. Bir Parçası Görünmeyen Olan Bir'de Olmak. 2. Bir Parçası Görünen Olan Bir'i Tanımak. 3. Görünen ile Görünmeyeni Birlikte İçeren Öz ya da 'Üstün Ben'e Katılmak. 4. Bir

‘Üstün Ben’ Olarak Tanrı Hakkında Ben- Merkezli Konuşmak ve Ötesi.

C. Bir Parçası Görünmeyen Olan Bir’de Olmak

Walter Stace, *Mysticism and Philosophy* isimli eserinde dışsal ve içsel olmak üzere iki tür mistik deneyimden söz eder: Stace, bu iki deneyim arasındaki farkı öz olarak şöyle ortaya koyar: “içsel deneyim, aklın derinliklerine doğru bakarken, dışsal deneyim duyular kanalıyla dışa bakar” (Stace, 2012: 61, çev. için krş.: 60). Bize öyle geliyor ki, Stace’in içsel ve dışsal olarak bölümlediği mistik deneyim, ne Tanrı’ya epistemolojik sırdaş olma (Yasa, 2011a: sunulmuş bildiri metni) ne de ontolojik sırdaş olma özelemlerinden ayrı düşünülebilir.

Yunus, Tanrı’ya ontolojik sırdaş olma özlemi içinde, karşılıklı bir ilişkidenden söz eder. Yunus, bu ilişki içinde:

i. Bir yandan, bir parçası görünmeyen olan Bir’i kendinde bulan bilinçli bir benin varlığına işaret eder. Bir’i kendinde bulan ben şöyle der: “Ben bende buldum çün Hak’ı” (Yunus Emre, 1997: 38). Açık konuşmak gerekirse Bir’i kendinde bulan benin geçmişi, Yunus’a göre, çok ötelere gider (Yasa, 2011b: 60-63). Bu ötelere gidiş, bir ölçüde, Yunus’un “Kabu bela söylenmedin tertib düzen eylesenmedin” (Yunus Emre, 1997: 26) ifadesinin sınırları içinde görülebilir.

ii. Öte yandan, kendini bir parçası görünmeyen olan Bir’de bulan bilinçli bir benin varlığına vurgu yapar: “Hak’dan ayru değülidüm ol ulu divandayıdum” (Yunus Emre, 1997: 26). Dahası, Yunus, bu benin bu dünyaya gelmeden önce, kendini, daha başka ortamlarda bulduğunu ileri sürer. Tanrı’ya ontolojik sırdaş olma açısından ayrı bir değer taşıyan bu ortamlar içinde, aşkınlık değeri yüksek, sözgelimi, Hükm-ü sultan, Mülk-ü yaradan, Ulu hanedan, Yüce mekan (Yunus Emre, 1997: 65) ve Ulu divan (Yunus Emre, 1997: 26) sayılabilir.

Sonuç olarak, bir parçası görünmeyen olan Bir’de olmayı başaran bir ben, Yunus’un Sultan benem, Sübhan benem, Rahman benem, Yazdan benem (Yunus Emre, 1997: 214-215) şeklindeki ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, sonunda, kendini aşkınlıkla nitelemek durumunda kalır.

D. Bir Parçası Görünen Olan Bir’i Tanımak

Yunus, bir parçası görünen olan Bir’i tanımadan söz ederken, kendini katre, Tanrı’yı derya olarak niteler. Şöyle der: “Acep katre ki derya anda mahfi / Bu mahfi sırrı sendedür sor indi” (Yunus Emre, 1997: 253). Stace de dışsal deneyimde bulunan bir mistiğin, kendi dış duyularını kullanarak, deniz, gökyüzü, evler, ağaçlar gibi fiziksel nesnelere algıladığını ve onlardaki çokluğu gördüğünü (Stace, 2012: 61, çev. için krş.: 60) ifade eder.

Doğrusu, Yunus, içinde bulunduğumuz bu evreni, çokluk evreni olarak görür ve kendini Tanrı ile karşılıklı bir arayışın içinde bulur. Yunus, bu noktada, Yakup-Yusuf arayış ve özlemine özel atıfla konuyu anlaşılır hale getirmeye çalışır. Şöyle der: “Bu alemi kesrette sen Yusuf u ben Yakup” (Yunus Emre, 1997: 54).

Bir parçası görünen olan Bir’i tanıma arzusunda olan ben, Tanrı’ya ontolojik sırdaş olma özlemi içinde, kendini farklı ortamlarda hissedebilir. Bu ortamlar içinde, içkinlik değeri yüksek, sözgelimi, ‘Peygamber ile mi’rac kılmak’ (Yunus Emre, 1997: 126) ve ‘İsa ile göğe çıkmak’ (Yunus Emre, 1997: 127) sayılabilir.

Sonuç olarak, Tanrı’ya ontolojik sırdaş olma özlemi içinde, bir parçası görünen olan Bir’i tanımayı başaran bir ben, Tanrı’yu bu yön içinde içkinleştirerek, sonunda, yağın benem, bilen benem, duman benem, umman benem (Yunus Emre, 1997: 181) deme konumuna ulaşır.

E. Görünen ile Görünmeyeni Birlikte İçeren Öz ya da ‘Üstün Ben’e Katılmak

Ötede Bir’in görünmeyen yönünde olmak, burada Bir’in görünen yönünü tanımak, Yunus için tamamlanmış bir birlik değildir. Yunus’un düşüncesinde, ötede Bir’in görünmeyen yönünde olmak, burada Bir’in görünen yönünü tanımak, ‘Üstün Ben’e katılmak için atılacak adımın alt basamakları olarak ortaya çıkar. Yunus’un, ‘Üstün Ben’e katılmayı, özlü bir biçimde “birlik hanına kandım” (Yunus Emre, 1997: 78), “birlik makamın dutgil” (Yunus Emre, 1997: 80), “birliğe bitüp geldim” (Yunus Emre, 1997: 80) şeklinde bir takım ifadelerle desteklediği dikkat çeker. Doğrusu, bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere, Yunus’da ‘Üstün Ben’e katılmak, bir ile bir olmak (Yunus Emre, 1997: 80) yönünde varoluşsal bir çabaya işaret eder. Bununla birlikte insanın ‘Üstün Ben’e katılması halinde bazı temel hususlar öne çıkar:

i. ‘Üstün Ben’e katılmada, ne Tanrı tanrısallığını, ne insan insanlığını yitirir. Şöyle der: “Sen sultansun ben kulam” (Yunus Emre, 1997: 53).

ii. ‘Üstün Ben’e katılma bir özlemdir: “Bana seni gerek seni” (Yunus Emre, 1997: 129).

iii. ‘Üstün Ben’e katılmak, görünür düzeyde, tenden, görünmez düzeyde candan kurtulmayı ön görür: “Terkeylegil ten tertibin gider senden benlik adın” (Yunus Emre, 1997: 108).

Sonuç olarak, görünen ile görünmeyeni birlikte içeren ‘Üstün Ben’e katılmayı başaran bir ben, aşkın ve içkin olarak, sonunda, “evvel benem ahir benem” (Yunus Emre, 1997: 115) diyebilececek bir öze kavuşur.

F. Bir 'Üstün Ben' Olarak Tanrı Hakkında Ben- Merkezli Konuşmak ve Ötesi

Öyle anlaşılıyor ki, 'Üstün Ben'e katılmak, Tanrı hakkında ben-merkezli konuşmayı ve ötesini öngörür. Şöyle der: "Al gider benden benliği doldur içüme senliği" (Yunus Emre, 1997: 149); "Anı sen senden iste o senden ayru olmaz" (Yunus Emre, 1997: 132). Bize öyle geliyor ki, Yunus, Tanrı'yı ben-merkezli konuşma konusunda, iki temel hususa vurgu yapar:

i. Mansur-u Bağdadi'yi öncelediğini söyler: "Ezelde benüm fikrüm ene'l-Hak idi zikrüm / Henüz dahi toğmadun ol Mansur-u Bağdadi" (Yunus Emre, 1997: 118).

ii. Anılan konuşma türü, Tanrı'ya ontolojik sırdaş olma özleminin bir gereği olarak belirir. Bu sırdaş olma özlemi içinde, kendini seyre dalarak "sırta eren" (Yunus Emre, 1997: 39), üstün bir bilgi ile "esrarı duyan" (Yunus Emre, 1997: 49) ve ontolojik olarak "bende bakdum bende gördüm benümile bir olanı" (Yunus Emre, 1997: 39) diyen bir ben vardır. Bu aşamada olan ve içsel deneyime ulaşan bir ben için, Stace'in de ifade ettiği gibi, "ne çokluk vardır, ne de ayırım" (Stace, 2012 Erişim: 110, çev. için krş.: 112).

Yunus'da 'Üstün Ben'in ötesi, dile gelmeyen (Yunus Emre, 1997: 151) bir yapıya sahiptir. Doğrusu, Stace'in içsel deneyim konusunda ifade ettikleri Yunus'un bu çıkarımına paralel bir öz taşır. Nitekim Stace de içsel deneyimin tüm anlatımların ötesinde ve tanımlanamaz bir huzur olduğunu önemle vurgular (Stace, 2012: 89, çev. için krş.: 88). Bize göre, Yunus'un düşüncelerine atıfla dile gelmemek (Yunus Emre, 1997: 151) şeklinde algılanabilecek bu vurgu, paradoksal bir biçimde, 'ne, ne de' (Yunus Emre, 1997: 218), 'bi-nişan' (Yunus Emre, 1997: 65), 'bi sıfat' (Yunus Emre, 1997: 128), 'bi nihayet nihan' (Yunus Emre, 1997: 128) kavramlarıyla karşılanır.

G. Sonuç ve Değerlendirme

Yunus'un Divan'da dile getirdiği temel konulardan biri Tanrı ve ben anlayışıdır. Yunus'un yeterince hakim olduğu anlaşılın Tanrı ve ben konusunu, aşkın ve içkin yönleriyle panenteistik bir özle varlığın birliği düşüncesi içinde ele aldığı yeterince dikkat çekicidir. Bu dikkat çekiş, aynı zamanda, 'neden Yunus'da Tanrı ve ben?' sorusuna da açıklayıcı bir cevap oluşturmaktadır.

KAYNAKÇA

Stace, Walter, 2012: *Mysticism and Philosophy*, <http://wudhi.com/mysticism/ws/wts-mp%20-%20index.htm/> (Erişim: 02.04.2012).

Stace, Walter, 2004: *Misticizm ve Felsefe*, çev.: Abdullatif Tüzer, İstanbul, İnsan Yayınları.

Thompson, Mel, 2008: *Kendi Kendinize Felsefe Öğrenin*, çev.: Meliha Tekin, İstanbul, Pegasus Yayınları.

Yasa, Metin, 2005: "Panenteizmin Tarihsel Ardalını Üzerine", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 18-19, Samsun.

Yasa, Metin, 2011a: "Tanrı'nın Sırlarına Epistemolojik Sırdaş Olma Çabası ya da Mevlana Düşüncesinde Kristalleşen Tanrı Algısı", *I. Uluslararası Çelebi Hüsameddin-i Urmevi ve Mesnevi-i Manevi Sempozyumu*, 09-11 Mayıs, Urumiye-İran, (Sunulmuş bildiri).

Yasa, Metin, 2011b: "Yunus Emre'de Aşk Dininden Bilgi Dinine Uzanan Bir Düşüncenin Anlattıkları", *Eski Yeni, Aylık Şehir Kültürü Dergisi*, Yıl: 3, Sayı: 27 Mayıs 2011.

Yunus Emre, 1997: *Yunus Emre Divanı*, haz.: Mehmet Nuri Yardım, İstanbul, Kahraman Yayınları.

KURTULUŞ KELAMDA : İNSANİ BİR EYLEM OLARAK SÖZÜN ANLAMI VE DEĞERİ

Doç. Dr. Şamil ÖÇAL¹

Özet

İnsanın gülen hayvan, politik hayvan olarak tanımlanması yanlış olmasa da bunlar onun konuşabilme kapasitesine bağlı olarak ortaya çıkan özellikleridir. Çünkü gülme , derûnî olarak içimizde bulunan ve bizimle diğerleri arasındaki iletişime aracılık eden bir lisana şahitlik eder. Aynı şekilde insanın politik hayvan olması , insani ilişkilerin kelimeler aracılığıyla kolaylaşmasına değil, ancak onunla kurulabileceğini ima eder. Söylemin evreni maddi çevreyi dönüştürür ve bastırır. Dil ile insan arasındaki koşutluk bir problemi çözmekten ziyade başlatır. Çünkü insanın konuşabilmesi tam bir mucizedir. Konuşma , insan vücudunda belli bir yere atfedebileceğimiz bir yetenek değildir. Belli organların insanın konuşmasına katkıda bulunduğu söylenebilir de bunlar da fonksiyonlarını tek başına gerçekleştirmekten uzaktır. Bu, konuşmanın doğal kabiliyetleri aşarak akıl ve ruhla alakalı bir durum olduğuna işaret etmektedir. İnsan kelimeler ve kelimeler ile diğer tüm canlıların üzerine yükselmekte ve adeta dünyanın efendisi olmaktadır. Bir kelimeler ağı insanla dünyası arasında girmekte ve bu şekilde insan doğal kapasitesinin üzerine çıkarak, dünya üzerindeki iktidarını kurabilmektedir.

1 Kırıkkale Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü

Bu yazıda, bir Tanrısal ve insani eylem olarak sözün anlamı; söz ve dil arasındaki ilişkiler alınacak ve bu konuda tarih boyunca söz, dil, bilgi ve mantık arasındaki ilişkiler irdelenecektir. Ayrıca kelamın yaratıcı, nizam verici, kurtarıcı ve ahlaki olmak üzere çeşitli boyutlarına dikkat çekilecektir.

Anahtar Kelimeler : Kelam, yaratılış, dil, mantık, ahlak

ABSTRACT

Salvation is in the Word : The Meaning and the Value of the Word as a Human Action

Associated Proff. Samil Ocal¹

It is not wrong to define man as “smiling animal” or “political animal”, but these are the features flourish depending on his speaking capacity. Because smiling witnesses a language that mediates communications between us and others. Similarly defining man as “political animal”, implies not that with the speech human relations but establishes with it. The universe of discourse transforms and suppresses material environment. But to say that language provides the password for entrance into the human world is to pose a problem not to resolve it. Because the speaking is an ultimate wonderwork in humanbeings. A certain number of anatomical dispositions contribute to it, but they are dispersed throughout the organism and are bound together for the single purpose of an activity which superimposes itself upon them without mixing them together.

In this paper we will examine the meaning of the word as divine and human action, the relations between the word and, language, logics, knowledge in the historical context. Furthermore I will deal with creative, organizing, emancipating dimensions of word.

Key Words:

Word, Creation, language, logics, ethics.

Giriş

Diderot bir eserlerinde Orangutan’a “konuş, konuşta seni vaftiz edeyim” diyen

1 Kırıkkale University, Faculty of Art and Science, Department of Philosophy

bir kardinalden söz eder. Burada orangutan ile insan arasında konuşma gibi belli belirsiz bir farkın olduğu ima edilmek istenir. Oysa bu aslında küçümsenecek bir fark değildir. Zaten Orangutanın da Kardinal'e cevap verme gibi bir derdi yoktur. Dil, insanla hayvan arasındaki bir eşiktir. Hayvanlar sadece masallarda konuşur. İnsanların hayvanları evcilleştirmeleri , konuşabilmelerinden dolayıdır. Yine kadim dönemlerden kalma bir hikayede, gemileri kaza yaptığı için biri filozof iki kişi yüzerek bilmedikleri bir kıyıya çıkmayı başarırlar. Filozof kıyıda kumların üzerine oradan geçen birisi tarafından çizilmiş bir takım geometrik şekiller görür. Arkadaşına döner ve şöyle der: Merak etme emniyetteyiz. Burada insana ait işaretler gördüm.” Matematiksel semboller , üzerinde tüm insanların anlaşabildiği, deyimlerin farklılığının ötesinde , insanın varlığını en önemli göstergeleri olarak kabul edilir (Gusdorf, 1965 : 4)

İnsanın gülen hayvan, politik hayvan olarak tanımlanması yanlış olmasa da bunlar onun konuşabilme kapasitesine bağlı olarak ortaya çıkan özellikleridir. Çünkü gülme , derûnî olarak içimizde bulunan ve bizimle diğerleri arasındaki iletişime aracılık eden bir lisana şahitlik eder. Aynı şekilde insanın politik hayvan olması , insani ilişkilerin kelimeler aracılığıyla kolaylaşmasına değil, ancak onunla kurulabileceğini ima eder. Söylemin evreni maddî çevreyi dönüştürür ve bastırır.

Dil ile insan arasındaki koşutluk bir problemi çözmekten ziyade başlatır. Çünkü insanın konuşabilmesi tam bir mucizedir. İnsan anatomisi ve psikolojisi üzerine yapılan incelemeler bu konuda ancak bölük pörçük ve yetersiz açıklamalar getirebilmektedir. Anatomik ve fizyolojik bakımdan insan ile diğer hayvanlar arasında büyük bir fark olmamasına rağmen hayvandan farklı olarak insan konuşabilmektedir.

Konuşma , insan vücudunda belli bir yere atfedebileceğimiz bir yetenek değildir. Belli organların insanın konuşmasına katkıda bulunduğu söylene de bunlar da fonksiyonlarını tek başına gerçekleştirmekten uzaktır. Ses tellerimizle konuşmamıza rağmen bunun beynimizle olan ilişkisini gözden uzak tutamayız. Ayrıca ses tellerimiz görevini yerine getirirken akciğerlerimiz ve dilimizin ve elbette bütün olarak ağızımızın, işitme sistemimizin yardımına ihtiyaç duyar. Bu unsurların hepsi bir maymunda bulunmasına rağmen , konuşamamakta bir dilin üstesinden gelememektedir.

Bu, konuşmanın doğal kabiliyetleri aşarak akıl ve ruhla alakalı bir durum olduğuna işaret etmektedir. İnsan kelimeler ve kelime ile diğer tüm canlıların üzerine yükselmekte ve adeta dünyanın efendisi olmaktadır. Bir kelimeler ağı insanla dünyası arasına girmekte ve bu şekilde insan doğal kapasitesinin üzerine çıkarak, dünya üzerindeki iktidarını kurabilmektedir. Kelam soyutlamak için araya girer. Kelam bir durumun bitirilmesine ve sürdürülmesine müsaade eder. Başka bir deyişle biz keli-

melerle , “hâzır olan”ın, bize olan rahatsız edici yakınlığından kurtulurak, gaybın ve uzaklığın emniyet vericiliğinde mevzilenebiliyoruz. Biz kelimelerle şeyleri dünyadaki dağınıklıklarından, bozulmaktan ifsad olmaktan kurtarıp istikrara kavuştururuz. İdealaştırılmış bir gerçeklik, görüntülerden daha dayanıklı ve daha fazla hakikat içeriğine sahiptir. Aslında kelimelerle yaptığımız şey tam da budur. Arzuya direnen objeler, duruma teslim olmak yerine bizatihi durum haline gelirler. Kelime, şeyden daha önemlidir ve daha yüksek bir varlık derecesine sahiptir. İnsanın dünyası sadece bir his ve aksülamel dünyası değildir; ideaların ve gösterimlerin evrenidir. Ademe verilen tesmiye gücü bir şeye kimlik verebilme gücüdür. Adem eşyaya isim verirken, aynı zaman da onlara kimlik vermektedir. Afazyak, dilsel fonksiyonlarını yerine getirememekte ve entellektüel varlık yapısı bütünüyle iflas etmektedir. Bir objenin kimliği ve birliği anlayışını yitirmiş durumdadır. O artık tutarlılığını yitirmiş , parçalanmış bir dünyada yaşamaktadır. Somut durumların kölesi olmaktan ve bir tür bitkisel hayat yaşamaktan başka çaresi kalmamıştır. Şeylerle ilgili soyutlama yapabilme özelliğini kaybeden kimse (afazyak) aslında insanlıktan üç talakla boşanmış ve kelamın tavassutu ile dahil olduğu bir dünyadan düşmüştür. Benzer objeleri ve nitelikleri bir etiket altında bir araya getiren terimler artık işlevlerini yerine getirememektedir. Dilin verdiği her şeyi aphazia hastalığı geri almaktadır. Kişisel hayatı gaddarca tahrip eden aphazia hastalığı, yakaladığı kimseyi insan topluluğundan çıkarmaktadır.

Elbette dünyayı yaratan dil değildir; nesnel anlamda dünya oradadır. Ancak dilin gücü , duysal algıların sürekli gelip gittiği bir ortamda , insan ölçeğinde bir dünya kurarak ortaya çıkar. Dünyaya gelen her birey, insan türüne ait bu işi devam ettirir. Dünyaya teşrif etmek konuşmaya başlamak tecrübenin evrenini söylemin evrenine dönüştürmek demektir.

Dil tesirini objektif işaretlere değil, değerler indeksi olmasına borçludur. En genel bir ismin bile yaptığı bir objeyi bağlamından izole ederek akla görünür kılmak suretiyle ona işaret etmekle sınırlandırılmaz. İsim aslında söz konusu objeyi, çevresinin bir işlevi olarak saptar; realiteyi kristalleştirirerek “şahsın davranışının bir işlevi”ne sıkıştırır. Evrensel bir niyetin peşinde gizli bir seçimi uygulamaya kor.

Kelimeler insan düşüncesini açığa vururken, düşünceler de insanın içsel dünyasını yani rûhâniyetini, maneviyatını, manidarlığını , hünerini ve ayıplarını insanı diğer hayvanlardan ayıran şeyleri açığa vuran araçlardır. Sadî'nin dediği insan konuşmadan onun iyi mi kötü mü olduğunu bilemeyiz.

Tâ merd suben negufte bâşed, ayb ve hunereş nuhufte bâşed.

Bir kimse konuşmadıkça onun hüneri de ayıpları da gizli kalır (Gülistan).

Kelimeler hayatın, zindeliğin insandaki görünümünü tezâhür ettirirler. Şayet kelimelerimiz, zindelikten, dinamızmden, hayatiyetten , ıstırap ve neşeden, dertten, coşkudan mahrum ise bu, düşüncenin ölümünün en kesin işaretlerinden biri demektir. Düşüncenin ölümü kelimelerin ölümünü, kelimelerin ölümü de dilin ölümünü getirir. Dilin ölümü ile bir milletin ve medeniyetin ölümü arasında doğrudan bir ilişki olduğu inkar edilemez. Kelimelerin ölümü sadece, bir milletin kendisini harici kelimelere ya da yeni sözcük üretimlerine kapatıp , geçmişe ya da şimdide hapsedilmesiyle gerçekleşmez; aynı zamanda geçmişe kapatıp sadece olanla ve yeni kelime üretimlerine bel bağlamak da aynı sonucu tevli eder. Şu halde kelimelerin her birinin bağlı olduğu ezeli -ebedi bir tümellik vardır ki ondan kopuş ölümü getirir. Redd-i miras gibi mirasyedilik de dili öldürür mü , öldürür.

Tarih bu iki farklı dil anlayışı arasındaki savaşıra sahne olmuştur. İnsanın her kelimeyi kullanmasına cevaz verilmemiştir. Düşünceler arasındaki savaş , zaman zaman kelimeler arasındaki savaşa dönüşmüş , ve bazı kelimelerin kullanımı “küfr” vesilesi adedilmiştir. Hakikatı kalıplardan , görünümünden, sembollerden ayrı bir şey olduğunun farkına varmayan kapalı bir toplumun fertlerinin bazı kelimelere kutsiyet atfederken bazı kelimeleri de adeta tekfir etmesinde şaşılacak bir şey yoktur. Kapalı toplumların dilleri de kapalı , kendi içine kapanmış dillerdir. Kapalı dillerde kelimeler, dinamik değil, doğanın kuru bir taklidinden ibarettir. İnsan duygusunun ve düşüncelerinin taklidinden ibarettirler. Kelimeler , bir anlam ve duygu içermeden dile gelir , giderler. Böyle olunca da bir etkileri olmadığı gibi bir üretime ve yaratıma yol açmazlar. Kapalı dillerde kelimeler , kelime olmaktan ziyade sestirler, gürültüdürler. Kendileri cansız oldukları için bir başkasına can üfleyemezler. Kısırdırlar; hiçbir şey doğuramazlar. Kelimeler ancak, düşünce hareketliliğinin yoğun olduğu yerlerde , tıpkı polenler gibi, üreyip çoğalabilirler. Bu ancak açık dile sahip olan toplumlarda vuku bulur. Açık dilli toplumlar , bir kavmi , bir , toplumu değil tüm insanlığı düşünerek kelimeden insanlardan oluşur. Bu sebeple de o, tüm sınırlardan kurtulmuş, ve kendisini her türlü tefekkürü etkiye maruz bırakmıştır. Bu aslında insanlığın ortak dilsel sağduyusuna güvenmek anlamına gelir ve bir anlamda tevhibi bir dünya görüşünün ifadesidir. Oysa kapalı diller tefrikacı ve bölücülüğe kapı aralar. Birbirinden kopuk ve birbirlerini tashih etmeyen dil ve anlam adacıklarının oluşmasına cevaz verir. Açık dillilik diyaloga ve aşka, muhabbete çağırırken, kapalı dillilik düşmanlığa ve kine, savaşa çağırır. Kapalı dillerde hangi anlamın hangi sözcükle ifade edileceği belirlenmiştir ve başka türlü, başka sözcük ile o anlamın dile gelmesi mümkün değildir. Diğer yandan , hangi kelimenin hangi anlama geleceği de belirlenmiştir. Başka bir ifade ile kelime anlamı , anlam da kelimeyi dondurmuştur. Aslında kelime ve anlamın da kendi aralarındaki ilişki bu şekilde monotonlaşmış ve zevksizleşmiştir. Kelimelerin belli anlamlara, anlamların da kelimelere hapsedilmekten kurtarılması ancak açık bir toplum inşa etmekle mümkün olacaktır. Kapalı toplumlarda bazen , öyle cılız, güçsüz , çüce kelimelerle karşılaşırız ki, dev anlamları omuzlayıp taşımaya kalkışırılar da

ferssizleşip yarı yolda kalırlar ya da anlamları talibine götüremezler. Bazen de tersi olur.

Bu yazıda, bir Tanrısal ve insani eylem olarak sözün anlamı; söz ve dil arasındaki ilişki ele alınacak ve bu konuda tarih boyunca söz, dil, bilgi ve mantık arasındaki ilişkiler irdelenecektir. Ayrıca kelamın yaratıcı, nizam verici, kurtarıcı ve ahlaki olmak üzere çeşitli boyutlarına dikkat çekilecektir.

Bir Kelime Üzerinden Bir dönüşümün İzlerini Sürmek

Medeniyetin en temel kurucu unsurlarından biri dil, ya da tekellümdür. Medeniyetlerin kuruluşu ve yıkılışı da bir bakıma dil aracılığıyla olmuştur. Dil'in ortaya çıkışı yazıdan çok konuşma ile alakalıdır. İnsanlar kendilerini dil aracılığıyla açar ve ifade ederler. Eski Yunanda akıl kelimesi konuşma anlamını da içeren bir kelimedir. Bunun için kullanılan *logos* sözcüğü *legein* fiilinden türemiştir. *Legein*, konuşmak, söylemek, düşünmek, bir araya getirmek, toplamak anlamlarına gelir *Logos* ise, akıl, söz, iddia ve neden anlamlarını içeren bir isimdir. *Nous* kelimesi, entelektüel sezgi, zeka, zihin gibi kavramlara karşılık gelir (Deniz, 2011: 8). Platon İnsan ruhunun yapısını ele alırken arabacı benzetmesini kullanır. İnsanın ruhu iki farklı atı sürmeye çalışan arabacının durumu gibidir. Bu atlardan birisi asil, iyi huyludur, boyu posu yerindedir; sürekli olarak başı yukarıdadır; şan ve şeref düşkünüdür; ancak aynı zamanda alçak gönüllü ve hareketlerinde mutedildir; hep iyilerle düşer kalkar; idare etmek için kamçalamaya gerek yoktur, harekete geçmesi için sadece sözlü emir yeter; rengi beyaz gözleri siyahtır. Diğeri ise, hırçın, serkeş ve huysuzdur; rengi siyah, vücut yapısı çarpıktır; sevk ve idare için söz kifayet etmez mutlaka kamçı kullanmak gerekir (Platon, *Phaedrus* 253d-e). Platon burada sözlü iletişimi ruhumuzun erdemli yanına atfetmekte ve sözle harekete geçmeyi övünülecek bir davranış olarak görmektedir.

Aristoteles'in insanı, söz söyleme yetisi ve düşünmesi bakımından tanımladığını biliyoruz. İnsan için gerçek mutluluğun temaşa ve tefekkür hayatında gizli olduğunu söyleyen Aristoteles'e göre, kendisine bilgi alanının sanat alanının başka bir deyişle açık ve gizli kelamın hükümler olduğu alanları uğraşarak belirleyen kimse, yok olmayan, değişmeyen, değişmeden kalan nesnelere seçtikleri için mutlu olmayı en çok hak eden kimsedir (Nikhamokhas'a Etik, 1140a 24, 1140b 31. 1177a11-b20) Aristoteles'e göre İnsan, doğanın konuşma yeteneği verdiği tek canlıdır:

“Konuşma gücünden maksat lüzumlu veya lüzumsuz olanı ve dolayısıyla benzer biçimde âdil ve adaletsiz olanı bildirmektir.” (Politika, 1253a 1-29)

Aristoteles'in mantıktan anladığı şey, kelimelerin değil kelimelerin işaret ettikleri düşüncelerin incelenmesidir (Ross, 2011: 47) Logos kelimesinin yaşadığı anlam kayması süreci, kelimenin Latinceye ratio olarak çevrilmesiyle birlikte başlamıştır. Söz, konuşma, akıl ve dil gibi anlamlara gelen logos kelimesine karşılık, ratio, hesap edilebilirlik,

oran, iddia gibi güçlü matematiksel çağrışımlara sahip olan bir kelimedir. Bu Galileo ile başlayan sürece uygun bir karşılıktır. Galileo, doğanın matematiksel bir düzene sahip olduğunu, klasik mantıkla bu düzenin anlaşılamayacağını ve evrenin kitabının dilinin matematik olduğunu ilan eder. Sayılar, geometri, daire, üçgen vs. doğa kitabının cümlelerini oluşturur. Modern bilimde sayısal değerler, nesnelere birincil nitelikleridirler. Gerçek dünya sayılarla ölçülendir (Deniz, 2011: 5)

Dışarıdaki Logos/İçerideki Logos

Logos kelimesi eski Yunancada söz anlamına geldiğine yukarıda işaret etmiştik. Ancak logosun tek anlamı bu değildir. Akıl, düşünce ve nizam gibi başka anlamları da vardır logosun. Heraklitos kendi ahlak anlayışını doğa anlayışına bağlarken içimizdeki logosun dış dünyaya hakim olan logosu yansıması gerektiğini savunur. Bu durumda erdem, hikmet insanın hakikati konuşması ve doğaya uygun olarak davranması anlamına gelmektedir. Hakikate uygun konuşma, bizim dilimizdeki ifadesiyle âdâbına uygun kelimelerle konuşma, Heraklitos'a göre, bir kimsenin sözlerinin (logos'unun) dünya düzeni anlamına gelen logosa uygun olması anlamına gelir. Yalan yanlış şeyler söylemek ise, logosa uyuşmayan bir dil kullanmak anlamına gelir (Melchrt, 2007: 22) Platon ise Theaitetos'ta logos'u düşüncenin dilde toplanması olarak ifade eder. Düşüncemiz, ses yoluyla fiil ve isimler yardımıyla ifade edilir (Platon, 1993: 264)

Farabi : Dil-Mantık İlişkisi

Aristoteles'in İslam dünyasındaki izleyicilerinden biri olan Farabi'ye göre de insanın sahip olduğu nâlık nefsin iki önemli özelliği bulunmaktadır. Birisi konuşabilmek diğeri de düşünebilmektir (Korkut, 2012: 130) Farabi'ye göre mantık ve gramer birbirinden farklıdır. Mantık, tüm dünya dillerine uygulandığı müddetçe kelam-ı lafzi ve kelam-ı nefsinin kurallarıyla alakalıdır ve gramer gibi uzlaşmaya bağlı olarak çalışmaz ve evrensel bir niteliği vardır. Gramer de mantık da kelimelerle ilgilidir. Gramerin kelimelerle ilgisi, herhangi bir dildeki özel lafızlar çerçevesinde iken, mantığın kelimelerle ilgisi dillerdeki ortak anlamlara referans veren sözcükler üzerindedir. Gramer dilin doğru kurallarını, mantık ise düşüncenin doğru kurallarını ortaya koyar. Mantık bu bakımdan, Farabi'ye göre, düşünmenin grameridir. Mantık sanatının akla nispeti, gramer sanatının dil ve sözlere olan nispeti gibidir. Akıl evrensel olduğuna göre mantık da evrenseldir. Her ne kadar mantık evrensel olsa da onun ortaya çıktığı görüldüğü diller yereldir. Mantık öncelikle Yunanca'da Yunan dili ve kültüründe ortaya çıkmıştır. Mantıkçı mantığın evrenselliğini göz önünde bulundurarak asla yeni bir dil icat etmez. Böyle bir şey dili yabancılaştırıcaktır. Farabi'ye göre bu durumda yapılacak şey bellidir: Dili bütünüyle bir mantık dili haline dönüştürerek zevksizleştirmek, yerel anlamları ifade edemeyecek hale getirmek yerine, bir dilin gramercinin belirlediğinin ötesinde evrensel kuralları da

olabileceğini varsayarak geliştirip genişletmek. Kendi zamanına kadar geçen süre içerisinde Aristo mantığının işlevini yitirmesinin sebebi Farabi'ye göre dil ile mantık arasındaki ilişkinin kurulamamış olması ve mantığın kavramlarını uzun süre içeriği boş, şekilsel söz ve kurallar olarak algılanmasıdır. Farabi bu sebeple Arapça'yı evrensel olan mantık dili haline getirmek için çaba sarf ettiğini görüyoruz (Korkut: 131)

Farabi'ye göre insanı toplumsal bir varlık olmaya zorlayan sadece onun irâdî ve doğal bir varlık olması değil, aynı zaman da onun bir dil icat etmeye ve dilin içinde varlık bulmaya dönük fitrî bir eğiliminin bulunmasıdır. Konuşma, delâlet etme, öğretme gibi şeyler ister istemez tümellere dayanmak durumundadır. Tikel şeylerin zihinde tümelleşmesi insanın doğasında bulunan bir olgudur. İnsanlık dediğimiz şey, yani insanlar arası işbirliğini kurmak ancak tümellerle mümkündür (Korkut: 149).

Augustine : Sözün Sahibi Var

Büyük Hıristiyan filozofu Aziz Augustine kelimelerin sadece işaretler olduğuna ve bu yüzden bazı gerçekliklere işaret ettiğine dikkat çeker. Mesela "isim" gibi bazı kelimeler, diğer kelimelere göndermede bulunurken, "at" gibi diğer bazıları da doğrudan gerçekliğin kendisine göndermede bulunur. Augustine'e göre bizdeki bilgi bu işaretlerin bilgisi değil bu işaretlerle dile getirilen gerçekliğin bilgisidir. Augustine'e buna örnek olarak Kutsal Kitap'tan bir pasaj aktarır: "Onların baş örtüleri değiştirilmedi" (Daniel 3: 27). Metinde geçen *Sarabelle kelimesinin anlamına dair bir ön bilgimiz yoksa bizim metni anlamamız mümkün değildir. Bir şeyin gerçekten doğru olup olmadığını bilmek istiyorsak , sözkonusu edilen gerçekliğe önceden âşina olmamız gerekir. Yukarıdaki örneğe tekrar dönecek olursak sarabellenin işaret ettiği "baş örtüsü" anlamı bellekte önceden depolanmış olması gerekir. Şu halde sadece kelimelere ya da işaretlere sahip olarak bir şey öğrenemeyiz. Kelimeler sadece bize daha önceden âşina olduğumuz şeyleri hatırlatmanın ötesinde bir şey yapmazlar. Bu durumda , Augustine'e göre bize ezeli-ebedi hakikatlerin doğruluğunu öğreten başka bir güç olmalıdır. Augustine göre bize ebedi hakikatleri görmemizi sağlayan derûni bir muallim vardır:*

"Her ne kadar bizi istişare etmeye zorlayan eden kelimeler olsa da, kendisiyle istişare ettiğimiz şey akıl sorduğumuz şey sesleri dışı veren "konuşmacı" (kelimeler) değildir; onun içinde bulunan ve aklına nezaret eden hakikattir. Aslında kendisiyle istişare edilen O'dur. Derûni insanın içinde ikamet ettiği söylenen O'dur. O, Mesih, Tanrı'nın değişmez kudreti ve hikmeti olduğunu öğretir." (Melchert : 237)

Bir iletişim aracı olarak kelimeler

John Locke'un deyişiyle , düşünce canlı ve çeşitli bir şey olmasına rağmen insanın içinde saklı olan ve başkalarının gözlemlenemeyen bir şeydir. Bu yüzden

insanların bir araya gelerek düşünceleri oluşturan görünmez ideleri başkalarına aracılıklarıyla bildirebilecekleri , herkesçe gözlemlenebilir anlamlı imler bulmaları zorunluymdu. (Locke 1690:II,1,1) Biz düşünen varlıklar olarak düşüncelerimizi herkesçe gözlemlenebilir varlıklar haline getiririz. İşte bunun için kullandığımız en yaygın araçlardan birisi söz (kelam)dır.

Kelam insanın kalbindekileri, aklından geçirdiği şeyleri dışa vurmasıdır. İnsanın dış dünya ile iletişimi kelam aracılığıyla. Kelamsız, kelimesiz bir hayat insanı maddî ya da cismanî bir boyuta indirgeyecek onun öz niteliklerinden mahrum kalmasına yol açacaktır. İnsan maddî bağıntılarından soyutlanmış eşyanın bilgisine ancak Allah'ın yerdeki ve gökteki ayetleri üzerinde incelikle düşünmek suretiyle ulaşabilir. Allah insanı bedensel yapısı, maddi ciheti itibarıyla değil, dışarıya kelam olarak tezahür eden gönül ve akıl cihetiyle muhatap alacaktır. Nazarî bir altyapıdan yoksun olan insanî eylemler, salt mekanik hareketler olmaktan öte bir anlama sahip değildir.

Tanrı insanlara anlamaları için vahiy, uyarıcı, yönlendirici kitaplar göndermiştir. Bu kitaplarda yazılan şeyler kutsallığı dışında hiçbir şey söylemeyen şeyler değildir. Bunlar okunmak anlaşılacak için göndermiştir. Luther bu yüzden İncil'i çevirirken "halkın ağzına bakmış"tır. Çünkü amaç İncilin halk tarafından anlaşılmasıdır (Bin-yazar, 1983: 31). Sadece Tanrı insanlarla değil insan da hem kendi hemcinsiyle , hem de doğayla söz aracılığıyla tek taraflı iletişim kurar. İnsanın doğayı anlaması dil dışında mümkün değildir.

Peygamberler birer insan olmalarına rağmen diğer insanlardan farklı özelliklere de sahiptirler. Bu özelliklerden birisi de Allah ile konuşabilme, iletişim kurabilme yeteneğine sahip olmalarıdır. Kur'an-ı Kerim'de Musa'nın Allah'la konuştuğu ve bu yüzden de insanların üzerine seçildiğinden bahseder:

"Musa tayin edilen vakitte geldiği zaman Rabbi ile konuştu (kellemebu rebbuhu) ve dedi ki Rabbim Kendini bana göster bakayım. Allah buyurdu: Asla sen beni göremezsin. Ancak şu dağa bak. Eğer o dağ yerinde durmaya devam ederse sende beni görürsün. Vakta ki Rabbi dağa tecelli edince o dağ paramparça oldu. Ve Musa bayılarak yere kapandı. Kendine gelince dedi ki : Allah'ım seni tenzih ve takdis ederim. Sana tevbe ederim. Ben mü'min olanların ilkiyim. Allah buyurdu ki ya Musa , seninle konuşmamla ve sana risaletimi vererek seni insanların üzerine seçtim. Şimdi sana verdiğimi tut ve şükredenlerden ol." (Araf 7: 143-144) .

Aslında tekellüm etme sadece tek taraflı sadece peygamberler açısından önemli olmayıp, aynı zaman da ilahlık iddiasında bulunanların da sahip olması gereken bir özelliktir. Allah Hz. tapınmak maksadıyla buzağı heykeli yapan ve onu ilah edinen Yahudilerin

bu davranışlarını eleştirirken onların yaptıkları bu buzağı heykelinin “konuşamamasını” (yükelimehüm) ve “onlara hidayet yolunu gösterememesini” delil olarak göstermektedir.

“Musa'nın kavmi bunun ardından süs eşyalarından yaptıkları buzağı heykelini ilah edindi. Onun böğürmesi vardı. Onun kendileri ile konuşamadığını ve onlara hidayet yolunu gösteremediğini görmediler mi? Onu İlah edindiler ve zalimlerden oldular.” (Araf 7: 148).

Allah karşımızda gelişigüzel konuşabileceğimiz bir varlık değildir. Ontolojik bakımdan farklı olan iki varlık düzeyi arasında mükâlemenin de farklı olması doğal olacaktır. Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın insanlarla nasıl konuştuğuna dair şu ayet bu bakımdan ilginçtir:

“Allah bir insanla, vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur, yahut bir elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahyeder. O, alimdir, hakimdir” (Şura 42: 51).

Konuşmanın illa da harfler ve sözcükler aracılığıyla olması, ya da konuşanın müşahhas bir şekilde dinleyenine karşısında orada bulunması şart değildir; kelam-ı manevinin Allah tarafından dinleyenine gönlüne ulaştırma da bir tür konuşma olarak kabul edilebilir. Bu konuda Allah şöyle buyurur: “Biz işittik dedikleri halde gerçekte işitmeyenler gibi olmayın; gerçek şu ki yerde debelenenlerin en kötüsü akıl erdirmeyenler ve dilsizlerdir; Eğer Allah onlardan bir hayır görseydi muhakkak onlara işittirirdi. İşittirtseydi bile araka dönenler olarak mutlaka yüz çevirirlerdi.” (Enfal, 8/21-23) Bu ayete göre kulak vermek akletmek anlamına gelir ki bu da gönül kulağıdır (Molla Sadra, 1363: 112-13)

Her ne kadar konuşma yetisi insani bir eylem olsa da doğadaki diğer varlıkların da kendilerine özgü bir dil ürettiklerini ve akledenlere ve kendilerine kulak verenlere kendi lisanlarıncı bir şeyler söylediklerini varsayabiliriz. Bunlar Allah'ın evren içine yerleştiği âyetleridir. Bunlar insan tarafından keşfedilmeyi ve dinlenilmeyi beklemektedirler: “De ki göklerde ve yerde nice mucizeler vardır ki yanlarından geçerler de dönüp bakmazlar bile” (12/105, 10/101; 7/185). “De ki yeryüzüne gezip bakın , yaratmaya nasıl başladı. Sonra Allah son yaratmayı da yapacaktır” (29/20). Burada kastedilen gezinti (sîret) sadece fiziksel anlamdaki bir gezinti değil aynı zamanda bir düşünsel gezintidir. Yeryüzünün hem tarihsel olarak hem de fiziksel olarak söylediklerine kulak vermektir. “Akıl sahipleri , ayakta iken , otururken , yan yatarken, Allah'ı anarlar ve göklerin ve yerin yaratılışı konusunda düşünürler. Rabbimiz sen bunu boşuna yaratmadın derler.” (3/191)

Bir Kelam olarak Tanrı ya da `Kün'ün Kühüne Vâkıf olmak

Tanrı'nının kendisini insanlara kelam olarak açtığını biliyoruz. Bu aynı za-

manda O'nun özünü oluşturan şeyin kelam olduğu anlamın a gelir. Kitabı dinlerdeki makbûl görüşe göre Tanrı'nın özünün neliği tam olarak bilinemez. Ancak buna rağmen Tanrı'nın dünyasına varlığına en yakın olan kimi açıklamaların yapıldığını hatta bunların bazen Kutsal kitaplarda yer aldığını görüyoruz.

Yuhanna İncilinde Kelam Tanrı'nın ezeli bir sıfatı , hatta kendisi olarak kabul edilmektedir:

“Kelam başlangıçta var idi , ve kelam Tanrı nezdinde idi ve kelam Tanrı idi.” (Yuhanna I: 1-2)

Tanrı'nın Kelam olarak ortaya konulması, aslında Aziz Justin'in felsefeyi dinle barıştırmak için başlattığı girişime de ilham vermiştir. Justin'e göre, Yuhanna'da geçen bir ifade Tanrı'nın yeryüzüne ezelden beri vahyettiğini ve yeryüzünde sürekli olarak doğal vahiy bulunduğunu , bu yüzden Kelam'a uygun bir hayat yaşayanların İsa gelmeden önce de Hıristiyan sayılacağını söylemiştir (Gilson , 2005 : 44) .

Allah'ın sonsuz derecede bir kelam etme söz söyleme kapasitesi vardır. Dolayısıyla Allah'ın tekellümü ezeli ve ebedidir.

“ De ki Rabbimiz sözlerini yazmak için denizler mürekkebe olsa ve bir o kadar da ilâve etsek Rabbimizin sözleri (kelimât) tükenmeden önce denizler tükenirdi (Kehf 18 : 109).

Allah'ın kelimeleri gelişigüzel söylenmiş kelimeler değildir; evrensel, değişmez gerçekliğe işaret eden âyetlerdir:

“Allah'ın kelimâtını değiştirecek yoktur”. (Kehf 17: 27)

Yukarıda da işaret edildiği üzere âleme varlık veren “kûn” sözüdür. Varlığa anlam veren şey de kelamullah yani vahiydir. Kelamullah hem varlığa değer katmış hem de insana bir sorumluluk yüklemiştir. Kelam bilinmeden , kelama teslim olunmadan kozmoz anlamak ne mümkün! Kelamı çözen, hem makrokozmoz hem de mikrokozmoz çözer. . Mümkün varlıkların varlığa gelişini sağlayan ilk söz “ kûn” (ol) kelimesidir; bu sebeple bu , varlıksal (vücûdî) bir kelimedir. Evren yok iken “Kelam aracılığıyla varolmuştur, bu yüzden evren, feyz ve rahmet kaynağı olan Rahmanî Nefîste bulunan yirmisekiz menzîl ve makam bulunması itibarıyla, baştan başa “Kelam”ın kısımlarından ibarettir; mümkün varlıklar, bu feyzin belirlediği derecelerde varlık alanına çıkmış olup, Allah'ın mükemmel kelimelerinden ibaret olan yüce harflerin akli cevherleridirler. Müteteklim'in konuşmak istemekle amaçladığı şeylerden birincisi harflerin ve kelimelerin gerçekliklerini (a'yân) ortaya koymak ve onların kapalılıktan kurtulup açığa çıkmasını sağlamaktır. İkinci amacı ise, evrendeki tüm varlıkların Hakk'ın varlığının sembolleri ve O'nun kelimeleri olduğunu ve O'nun Bir'lik özünü anlattıklarını göstermektir(Sadra, 1389: III,

87, 89).

Dünya Nizamının Aracıları ve Kurtuluşun kapıları Olarak Kelimeler

Fransız filozoflarından Georges Gusdorf, kelimadan ziyade tekellümün, konuşma eyleminin önemsenmesi gerektiğini düşünmektedir. Çünkü kelam bir soyutlamadır. Ancak canlı bir kimse konuşur ve bu şekilde, arkaplandaki doğanın sessizliğine karşı kendisini ve insan kültürünü teşekkül ettirecek bir ortam oluşturur. Tekellüm ona göre, insan, doğa ve toplumun tecrübe ve diyalektik ilişkilerini ifade eder. Ancak bu şekilde doğa insan gerçekliğinin anlamlı ve dile gelen dünyasına terfi ettirilebilir. Konuşma insana verilmiş olan harikülade bir güçtür ve insan kendisini canlı bir şekilde doğaya, tarihe ve topluma dahil ederek, hem kendisini hem de dünyayı anlamlandırabilir (Gusdorf 1965: xxvii).

İnsan Allah'ın huzuruna "ettiği kelam" ile varacaktır. Çünkü "güzel bir söz, (kelimetün tayyibetün) kökü sağlam dalları göğe yükselen bir ağaca benzerken, kötü bir sözün (kelimetün habîsetün) durumu ise yerden koparılmış, ayakta durma imkânı olmayan kötü bir ağacın durumu gibidir". (İbrahim 14: 24-26). Demek ki tıpkı bir ağaç gibi kelimerin de bir kökeni var. Nasıl ki zayıf, köksüz, cılız, asaleti olmayan bir ağacın, rüzgar, fırtına, ve diğer tehlikelere karşı yakta durması zorsa aynı şekilde, anlamı, kökeni belli olmayan kuruluşu zayıf olan ve insanların ahlaklarını ifsad etmek üzere üretilen kelimelerin de, zamanın tüketici gücüne karşı uzun süre dayanmaları zor görünmektedir. Ülkelerin dillerine baktığımızda, tarihi en eski kelimeler en çok insanın bu dünyayı da aşan onun metafizik kaynağı ile alakalı olan ve insan olmanın derin anlamlarını ortaya çıkaran ve bu dünya hayatında insana kurtuluşun yollarını gösteren kelimelerdir. Bunlar hem kökenleri ve hem de yapıları bakımından çok sağlam esaslara dayanırlar. Kadim çağlardaki kainat anlayışı içerisinde önemli bir yere sahip olan simya ilmi kainatta hiç bir şeyin daimi olmadığını, kutsal bir müdâbele ile her şeyin başka bir şeye dönüşebileceğini ortaya koyuyordu. Çünkü her şey aslında en değerli olan "altındı" ve dünya yolculuğunda farklı madenlere dönüşerek aslından uzaklaşmıştı. Simyacılar uygun bir yolu bulunduğu madenlerin aslına (altına) rücu ettirilebileceğine inanıyorlardı. İmam Gazzâlî'nin Kimya-ı Saadeti ise insanın aslına, tümel halindeki Allah'ın kayıtlarındaki insana nasıl dönüştürülebileceğinin yollarını göstermektedir. Yüzyıllar boyunca şairlerin ve diğer söz ustaların amacı da bir bakıma, her şeyin en mükemmel biçimde ifade edildiği kutsal kelam kalıbına ulaşmak değil midir? Başka bir deyişle, insanlık tarihi Tanrı'nın dünyaya hükmettiği, dönüştürdüğü orijinal söze yaklaşarak dünyayı, aslına rücu ettirmek ve cenneti burada tekrarlama çabasıdır. Kim bilir belki de tarihimiz, şairler, alimler, ârifler dünyaya dair nihai sözlerini söylediklerinde sona erecektir. Belki de kıyameti, sözü bir kimyacı gibi dönüştüren ve altın söze ulaşan, sözün aslını bulan bir şairin son dizeleri, ya da bir dervişin son zikirleri bize haber verecektir.

Modernizmle birlikte özellikle batı toplumu dünyevileşerek, kendi anlam dünyasının çerçevesini çizerken bu köklü kelimelerden uzaklaşarak, kökü yüzeyde duran yüzeysel anlamları ifade eden kelimelere, Kur'an'ın deyişiyle habîs kelimelere yöneldi. Aslında bu soysuzluğun kökeni ta babil kulesine dayanıyor. Kimsenin kimseyi anlamadığı bir durumun ortaya çıkışı... Modern dönemlerle birlikte önce kelimelerimiz sosyusuzlaştırdılar, ardından da kelimemizin insan için taşıdığı anlamı büyük ölçüde kaybetti. İnsanın, insanlık durumunu ortaya koyması için vaz'edilen kelimeler onu insanlığından uzaklaştırmaya başladı.. Ona hiç bir şey söyleyemez duruma geldi. Kur'an'da Allah'ın israiloğullarını sürekli olarak kelimeleri yerlerinden oynatmakla suçlamasının anlamı da bu olsa gerekir:

“Onlar /yahudiler kelimeleri yerlerinden oynatarak tabrif ederler.” (Maide 13,41.)

Şu halde insanlık ancak bu kelimeleri tekrar yerli yerine oturtarak ve insanlığın ve hakikatın esrarına işaret edecek biçimde tanzim ederek kurtuluşa erebilir.

Kur'an-ı Kerim'de yüce Allah 'Allah'ın indirdiklerini gizleyen ve bunu az bir meta karşılığı satanlar karınlarına ateşten başka bir şey yemezler. Kıyamet günü Allah onlarla konuşmaz.” (Bakara 2: 174; Ayrıca benzer içerikteki başka bir âyet için bkz. Al-i İmran 3: 77) buyurmaktadır. Görüldüğü gibi, Allah'ın kıyamaet günü insanı muhatab olarak konuşması bir nimettir ve elbette güzel bir karşılıktır. Kendilerine Allah'ın hitab ettiği , konuştuğu kimseler kurtuluşa ermiş olan kimselerdir. Konuşmadığı kendisiyle kelimemediği kimselerse kaybedenlerdir.

İyilik sadece eylemlerle olmaz; aynı zaman da güzel kelâm etmek de iyiliktir. “Rabbinin adını anan felâha ermiştir.” (A'lâ 15) İnsan Rabbinin nimetini şükranla anmalıdır. (Duha 11) Çünkü Allah kelimelerle Allah'ın kendisine verdikleri nimeti anmayandan yüz çevirecektir. Allah anne ve babamıza yanımızda yaşadıklarında öf bile demememizi ve onlara tatlı sözler söylememizi emretmektedir. (İsra17: 23). Allah'ın sözümüze verdiği önemi gösteren delillerden biri de insanın söyledikleri sözleri sürekli olan yazan hazır bir meleğin bulunmasıdır.(Kaf: 12). Şu halde söz asla uçup gitmemekte, gittiğini farz etsek bile mutlaka bir yerlerde bir iz, tesir bırakmakta, ya da dönüp dolaşıp geri gelmektedir.

Düşünme hem eylemler üzerine hem de söz üzerine olur. Ancak düşünmenin her halükarda sözle ilişkisi olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü kelâmdan bağımsız bir düşünce tasavvur edilemez. Düşünürken kelimelerin yardımına muhtacız. Kelimeler bizi terk ettiğinde düşünce de bizi terk etmiş demektir.

Hiz. İsa Kur'an'da “söz” olarak takdim edilir. Bu da Allah'ın dünyaya sözle müdâbil olduğunu sözle kurtarmayı vadettiğini göstermektedir: “O vakit melekler dediler: Ey Meryem ! Allah seni kendinden olan ve İsmi Mesih b. Meryem olan , dünyada da âbiretde

de şanı yüze olan ve Allah'ın en yakın kullarından biri olacak olan bir kelime ile müjde-
liyor”(Al-i İmran 3: 45).

Kur'an neticede bir sözdür. Ancak o Allah sözüdür. Hem insan üzerinde hem de toplum üzerinde ancak sözün etkili olduğu kadar etkili olacaktır. Çünkü söz (kavl) ile ancak düşünüp nasihat alınır. (Kassas 28: 51) Sözün sopası, kılıcı, hapishanesi ya da başka bir silahı ya da yaptırım aracı yoktur. Aslında sadece Kur'an değil, dinin kendisi de de baştanbaşa bir söz ve nasihattir.

Ancak bu sözde bir güç, iktidar olmadığı anlamına gelmez. Söz gerçekten güçtür. Çünkü alemlerin rabbi sözün gücüne güvenmiş, alemi tek bir sözle yaratmıştır.

“Bizim buyruğumuz bir göz kırpması gibi anidir. (Kamer, 55/50) “Bir şeyi dile-
diği zaman O'nun buyruğu sadece o şeye “ol” demektir, hemen olur” (Yasin, 36/82). Allah'ın peygamber göndermesi kâfirlerin kelimelerini en aşağı indirip, Allah'ın keli-
mesini en yüceye çıkarmak içindir. (Tevbe 9: 40). Görüldüğü gibi aslında tarih, kelâmın kelimenin kadrini bilenler için “hak kelâm” ile “bâtıl kelâm” arasında bir mücadeleden ibârettir.

Kur'an-ı Kerim inanmayanlarla her zaman kelamla yani sözün gücüyle mücadele etmiş tartışmak suretiyle onların delillerini çürütmüştür.

“Allah hakkın hak ve gerçek olduğunu kelimeleriyle ispat eder. Günahkarların hoşuna gitmese de” (Yunus 10: 82).

Allah'ın peygamberimizin eşlerini “sözü yumuşak söylemeyin” diye uyarması (Ah-
zab : 32) sözün gücüne işaret etmektedir. İnsan doğru söz söylediği takdirde Allah in-
sanların işlerini düzeltecek ve günahlarını bağışlayacaktır (Ahzab : 70-71). Öyle ki ya-
ratma Allahın kün sözü ile olduğu gibi, Allah'a isyan edenlerin geri dönüşü olmayacak
bir şekilde azaba düşür olmaları hak olan bir söz dolayısıyladır. (Yasin 7). Söz aynı
zamanda insanın doğru ve yanlış birbirinden ayırmasını sağlayan(fasla'l-hitâb) bir
hikmettir. (Sa'd : 20). Gerçekte akıllı kimseler zaten sözü dinleyerek onun en güzeline
uyan kimselerdir. (Zümer 18).

Kur'anın bütünlüğü içerisinde değerlendirdiğimizde âhret mutluluğuna, teorik bir
altyapısı olmayan, bir başka deyişle bilinçsel bir altyapıya sahip olmayan salt eylemler-
le ulaşılmayacağı anlaşılmaktadır. İyi ameller ancak araçsal birer işleve sahiptir. İnsanı
mutluluk diyarına ulaştıracak olan sahib bir marifetullah bilgisi olacaktır. Eylemlerimiz,
eşyanın künhüne varırken şuurumuzu teksif etmeye yarayan birer araç mesabesindedir:

“Ancak güzel kelimeler O'na ulaşır. Salih amel ise o kelimeleri O'nun katına yüceltir.
(35/10). Asıl olan Allah'ı bilim tanımaktır. Herkes ameliyle birlikte, yaptır ettiklerinin
marifetine sahip olup olmadığından da hesaba çekilecektir.

Molla Sadra'ya göre birlik dünyasına sayılar ve çokluk dünyasına kelamdan başka giden bir yol yoktur. Şu halde Kelamullah sadece epistemolojiyi değil aynı zaman da ontolojiyi de ilgilendiren anlamlara sahiptir. Çünkü Allah, kelamla veredendir(Molla Sadra, 1363 : 110) Ol kelimesi göklerin ve yerin iştirip itaat ettiği "varlığa" yapılan bir çağrıdır. (Fusilet 41/11) Mükellef olanlar Allahın emirlerini işittiklerinde ona itaat ederler. İlahi kelamı işitmek, kendisini ilahi kelama muhatap olarak kabul etmek, insanın olgunluk yeterlilik dereceleriyle ilgili bir olgudur: Allah her zaman konuşmasına rağmen bazılarının, Allahın kendileriyle özel olarak konuşmasını istemeleri, konuşmanın içeriğinden çok şekle olan bağlılıktan ve kısır ve dar görüşlülükten ileri gelmektedir:

"Allah bizimle konuşmalı ya da bize bir ayet gelmeli değil miydi dediler." (2/118) Oysa Allahın hitabı kesintisiz olarak devam eden bir hitaptır. Ancak bu hitâbı, kelâmı kalpleri olmasına rağmen anlamayanlar, gözleri olmasına rağmen göremeyenler, kulakları olmasına rağmen işitemeyenler vardır. (/Araf 7/179) "Bunlar vahyi işitmekten uzak ve ma'zuldurlar" (Şuara26/ 212) Şayet Allah onların ezeli ilme vakıf olmalarında bir fayda görseydi onların ilahi kelamı işitmelerini sağlardı" (Enfal, 8/23) Nitekim bunların faydasını gören bir başka bir grup Kuran'ı dinlediklerinde, "gerçeği öğrenmelerinden dolayı gözleri yaşla dolarak. 'rabbimiz inandık bizi de şahidlerden yaz" dediler. " (Maide, 5/83) Şu halde Kurana göre, kelamullaha hakiki anlamda hakiki kulak verme, fizyolojik anlamdaki işitmeden ziyâde, kalbi marifetle birlikte ele alınmalıdır. İlahi marifetle canlılığa ulaşan her kalb Allahın kelamını ve hitabını işitebilir. Cehaletin öldürdüğü kalpler ise, Allahın "Çünkü gerçekten sen ölümlere söz dinletemezsin ve arkasını dönüp kaçmakta olan sağırlara da çağırışı işittiremezsin" (27/Neml,80) ayetinde söz ettiği kalplerdir. Her ne kadar fiziksel olarak kelam onların kulağına ulaşsa bile onlar yüz çevirerek onu dinlemek istemezler.

Azaba düçar olanlar, hem kitabî vahiy anlamındaki kelama hem de doğadaki kelâma kulak vermeyen bunlar üzerinde tefekkür etmeyenlerdir. Bunlar Allah'ı unutan kimselerdir: " Onlar Allah'ı unutmuşlardı, Allah da onları unutmuştur." (9/67; 59; 19) . Dünya Allah indinde, hak Teâlâyı bilmek, tefekkür ve tezekkür içinde olmak, bilinçli eylemlerde bulunmak , çalışıp çabalamak için yaratılmış bir mekandır. Bu bir müslümanın hem tarihe hem de mekana bakışını belirleyen temel kriterdir. Bu dünya bize verilen taakkul, teemmül, tekellüm ve ve fiil gibi imkanlarla alemin ve insanın içinde gömülü halde bulunan ve ayetlere ulaşmak için yaratılmıştır. Âbiret ise varlık tüm çıplaklığıyla ortaya serilecektir. Ne var ki bu oradaki varlığın hakikatini seyretmek bu dünya da gösterilecek bilinçli çabalara bağ olacaktır. Bu dünyada kör olanlar orada da kör olacaklardır. Maddenin keşf karanlığı ile ma'lûl olan bu evren ancak bilginin ve kelamın nuruyla münevver olur. Allah'a, Allah'ın kelamına âşinâ olmadan, O'nun yaratıp nizam verdiği âleme eşyaya ve insana âşinâ olmak her zaman noksanlığı hissedilen bir âşinâlık olarak

kalacaktır. Sebebini bilmeden eşya hakkında doğru bilgi üretmek mümkün değildir. Öbür dünyada insanların karşılaçacakları âkıbet hem Allah'ı hem kendilerini, hem de eşyayı tanımlarıyla doğru orantılı olacaktır. Allah'ı gereği gibi bilmeyenler, eşyaya Allah'ın yüklemiş olduğu değerlerden bihaber olanlar Allah nezdinde unutulmuş olacaklardır.

Kur'an-ı Kerim'de "hikmet verilen kimseye çok hayır verilmiştir." ifadesinde tezâhür eden gerçeklik gereği (Bakara 2: 269) baktlı olmak ile hikmet sahibi olmak aynı anlama gelir. Gerçek hikmet, Vâcibu'l-vücudu , isim ve sıfatlarını , fiillerini, meleklerini , elçilerini, melekûtunu meâdi , haşri, amel defterini, hesabı, cennet ve cebennemi , bir başka deyişle kelamın içeriğini bilmektir. Peygamberlerin gönderiliş amacı insanlara hikmetin yollarını öğretmektir. (62: 2) Peygamberin öğrettiği şeylere iman etmek insanı Allaha yaklaştırır. İnsan, Allah yaklaşmakla eşyanın künhüne vakıf olması kolaylaşır. Bilgi ve hikmet bir lütuf olmakla beraber , insanın çabasından bağımsız olarak herkese sunulan bir şey değildir. Bu yüzden kurtuluştta tesadüfe yer yoktur.

Görüngüler dünyanın sınırlarını aşamayarak onun tutsağı olan, nefisini nûra dönüştüremeyen kimse, hem kendisinin hem de fiziki alemin mahpusu olarak kalacaktır. Nefsin idrak eden bir cevher olma özelliği ortadan kalkınca, sadece eylem aşamasından öteye gidemeyen insanın dünya cevherlerinden bir cevhere dönüşmesinden başka bir ihtimal yoktur. Bu özellik hiçbir zaman bütünüyle ortadan kalkmayacağı için insanda her zaman dünyasallaşmayan , ona aşkın alemi gösteren şeyler olacaktır. İnsanın dünyalaşan, maddelenen şeyleri öbür alemde onu yakan ateşe dönüşecektir: "O gün Cehennem de getirilmiştir. O gün insan düşünüp hatırlar. Ancak bu hatırlamadan ona ne fayda!?" (89/23) Küfredenler sonunda Cehenneme sürülüp toplanacaklardır. Bu, Allah'ın murdar olanı temizden ayırt etmesi , murdar bir kısmı diğer kısım üzerine kılıp, tümünü biriktirerek cehenneme atması içindir. İşte bunlar hüsrana uğrayanlardır. (8/37-38) " Ve derler ki dinlemiş olsaydık ya da akletmiş olsaydık, bu çılğınca yanan ateşin halkı arasında olmazdık." (67/10)

Bilinç içeriğine sahip olmayan dünyevî işler Allah nezdinde hesaba katılmayacaktır. İnsan nefsi, idrâki bir cevhere dönüşerek eşyada mündemiç olan soyutlukları keşfedemediği ve dünyevî varlıklardan bir varlık olarak kaldığı müddetçe, cehennem odunu ve ateş özü olarak kalacaklardır: "Gerçekten siz de Allah'ın dışındaki taptıklarınız da cehennem odunusunuz. Siz O'na varacaksınız. (21/ 98) Çünkü Cennet nimetlerini hak edenler , Cennette Allah'ın komşusu olmaya selahiyetli olanlar, varlıksal açıdan adeta bir değişim geçirerek fiziki bir cevher olmaktan çıkıp, ilmî bir cevhere dönüşenlerdir.

Sözün Demini bilip, keminden sakınmak : Sözün Etik Değeri

Şimdiye kadar mutlak anlamda kelama olumlu yönleriyle baktık bir de yerilen hoş görülmeyen sözler vardır ki bunlara kelam demek kelâmın kudsiyetine halel

getirir. Her ne kadar mutasavvıflar dünyayı her zaman zemmetmişler ve insanın asıl yurdunun, darülbekâ olan ebedî yurdun âhiret olduğunu söylemişlerse de , insanın bu dünyanın ıstıraplarının daha da artmaması hatta bir nebze de olsa insanın cennet hayatına benzer bir hayat yaşamasının ancak kem sözden kaçınması ve güzel sözler söylemesi gerektiğini vurgulamışlardır. Yunus bunu şöyle ifade eder:

Kişi bile söz demini dimeye sözün kemini-Bu cihân cehennemini sekiz uçmağ ide bir söz.

Kaygusuz Abdal, pek bir anlam ifade etmeyen, gerçekliğe karşılık gelmeyen kuru sözün insana hiç bir fayda sağlamayacağı kanaatindedir.

Ârifler Hak'tan özge nesne bilmez

Bulurlar bir sözü bin söz ederler

Koyup doğru yolu eğri giderler

Söz ile bulmak olsa idi Hakkı

Uçup arşa çıkardı cümle fâki

(....)

Ko sözü fâriğ ol kaygusuz abdal

Ki sözden açılır cümle kıl ü kâl

Mevlana da aynı şekilde kelâmın gereğinden fazla tezyin edilmesinin maksûdun unutulmasına vesile olacağını söyler.

“Bakkalın birisi bir kadını severdi . Kadının câriyesiyle “ben şöyleyim, ben böyleyim, âşıkım yanıyorum , rahatım yoktur, eziyet içindeyim; ve dün böyle idim ve dün geceyi şöyle bir hal içinde geçirdim” diye haberler gönderdi ve uzun kıssalar söyledi. Vaktâki câriye kadının yanına gelip: “Bakkal sana selam söyledi, gel sana şöyle böyle edeyim diyor” dedi. Kadın bu burûdetle mi söyledi?” dedi. Câriye cevaben dedi: “O, uzattı durdu; fakat maksudu bu idi” Asl olan maksûddur gerisi baş ağrısıdır” (Mevlana, 2009: 81) ¹

İnsan haddini aşarak , sözle her şeye yaklaşabileceğini iddia etmemelidir. Çünkü insanın sözünün sınırları insanın sınırlarıdır. Tanrı'nın zatını sözle ihata etmeye kalkışmak insanın sözünün sınırlarını bilmemek demektir. Tanrı'nın varlığının mükemmelliği , sadece O'nun varlığının Hak oluşuyla ilgili değildir; aynı zaman

da tüm tahditleri dışlaması , tüm belirlenimleri reddederek sonsuluğa uzanması anlamına gelir. Tanrısal varlık , söze gelmez ve kavramlarımızın idrakinden sıyrılıp savuşur. O'na nispet edilir edilmez kırılmaya en az uğrayacak olan kelimeler ancak O'nun bize öğrettikleri olabilir. Bunlar bile bizde dile geldiklerinde mümkün olanın halleriyle hallenirler ve aslında var olan güçlerinin bir kısmını kaybederler (Gilson, 70)

Her ne kadar Ziya Paşa “âyinesi iştir kişinin lafa bakılmaz” demişse de sözlerinden yola çıkarak bir insan hakkında bir intiba edinmek mümkündür. Özellikle sözlü kültürün yaygın olduğu dönemlerde insanın konuşmasının insanın kişiliğine dair önemli ipuçları vereceğine inanılırdı. Bu yüzden eskiler, bu durumu ifade etmek için

“Laf biliyorsan konuş ibret alsınlar, laf bilmiyorsan sükût et adam sansınlar!” Cünkü söz mutlak anlamda insanlığın bir nişânesi olmakla birlikte, sözden kasıt gelişigüzel söylenen, herhangi bir amaç güdümeden laf olsun diye söylenilmiş sözler, lâf-ı güzâf olamaz. Konuşan kimsenin bir maksadı olmalı, ya herkesin bilmesi gereken bir hakikatı dile getirmeli ya da, cemiyette ya da ferde görülen bir noksanlığı izale etmeye matuf olmalıdır. Seyirlik değil, ibretlik olmalıdır. Herkes laf söyleme becerisine sahip olmayabilir. Bu durumda ulu orta atılmanın bir manası olamaz. O zaman susmayı tercih etmek en iyisidir. Laf etmesini bilmeyen insanın da susarak çevresindekiler üzerinde olumlu bir intiba uyandırması pekâlâ mümkündür.

Her ne kadar laf insanı ele verirse de bunun her zaman böyle olduğu söylenemez. Doğal halindeyken sözleri insanı ele verse bile, manaya aldırış etmeyen laf düzcüler, lafın sonsuz imkânlarını kullanarak kendilerini, gizleyebilirler. Hakikatı lafla soyup soğana çeviren demagogun yaptığı da bu değil mi? Mevlana bu durumu ilginç bir hikâye ile açıklar:

“Sabrada bir çocuk validesine şöyle dedi: Karanlık gecede bana dev gibi korkunç bir zenci görünüyor ve ben çok korkuyorum.” Annesi dedi ki : “Korkma o sureti gördüğün vakit , ona cesurane hücum et ! Hayal midir, yoksa hakikat midir belli olur.” Çocuk buna karşılık şu cevabı verdi: “Ey vâlide ya o Zenci'ye de vâlidesi böyle nasihat etmişse ben ne yaparım?” (Mevlana: 40).

Lafla kendisini ele vereceğini düşünen yankesici bunun da bir hilesini bulup lafına sözüne dikkat edebilir. Ancak yine de bir yolunu bulup insanın sözünden onun ahvaline, ahlakına dair bir şeyler çıkarabiliriz. İnsan sözünde sonsuza kadar ihtiyat içinde olamaz; Biraz sabredip, yine sözle insanı doğal haline döndürüp ihtiyatı elden bıraktırabilirsiniz. Eskiden TRT'de Evet/Hayır yarışması vardır. Yarışmacıların kazanmak için evet kelimesini ağızlarına almamaları gerekiyordu. Ne var ki çoğu yarışmacı, yarışmayı idare

eden kimsenin kişiyi doğasına döndüren usta konuşmaları ve sorularından sonra çok geçmeden bu ihtiyatını unutup evet diyordu.

İşin doğrusu insan sadece lafına sözüne dikkat etmeden konuştuğunda, ağzından çıkamı kulağı duymuyorsa kendini ele verir. Bunun dışında cemiyet içindeki konuşmalarımızın çoğunda kendimizi ele vermemek, iyi bir intiba uyandırmak için çabalar dururuz. Herkesin içinde lafını sözünü murakabe eden bir endaze vardır. Bu bizim kendimizi ele vermemize engel olur.

Kaynaklar

Binyazar , Adnan (1983), “Çağdaş İnsan Gökberk”, Macit Gökberk Armağanı , Yazı Kurulu, Bedia Akarsu-Tahsin Yücel, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara .

Deniz Şefik (2011) , “İdeas ve Logos : İdeolojinin Felsefi Kökleri” , Demokrasi Platformu (İdeoloji ve Din Özel Sayısı) yıl 7, sayı 26, Bahar .

Gilson ,Etienne (2005) , Ortaçağ Felsefesinin Ruhu, Türkç. Şamil ÖÇAL , Açılımkitap İstanbul .

Gusdorf, Georges (1965) Speaking (La Parole) , translated into English by Paul Brockelman , Northwestern University Press.

Korkut, Şenol (2012) “Meşşai Geleneğin Kurucu Filozofu: Farabi” , İslam Felsefesi Tarihi, ed. B. Ali Çetinkaya , Grafiker Ankara .

Locke John (1690), An Essay Concerning Human Understanding , London.

Melchert, Norman (2007), The Great Conversation, Oxford University Press.

Mevlana (2009), Fihi Mafih , terc. H. Avni Konuk, Haz. Selçuk Eraydın, İz yayıncılık , İstanbul .

Platon (1993), Theaitetos (Çev. M. Gökberk), (Diyaloglar II içinde), İstanbul: Remzi Kitabevi.

Ross ,David (2011), Aristoteles, Kabalcı Yayınevi , İstanbul .

Sadra Molla (1363), Esraru'l-Ayat Terc. Muhammed Hacuyi , Tahran. (1389), Esfar, Tahran 1389 .

DEĞİŞİM KAVRAMI BAĞLAMINDA DEĞERLERİN VARLIĞI VE TARİHSELLİĞİ

The Existence of Values and its Historicity in the Context of Concept of Change

İbrahim ÇETİNTAŞ¹

Özet

Değer kavramı insanlıkla birlikte başlar. Çünkü insanlık tarihi boyunca din, dil ve ırk farkı gözetilmeksizin hemen her insan ve toplumun kendine özgü bir değer algısı ve bunun üzerine inşa ettiği değer veya değerler sistemi var olagelmıştır. Bu bakımdan değer kavramı evrensel ve Kant'ın orijinal ifadesiyle fitrî (a priori) dir.

Buna paralel olarak değişim de ezeli, tabii ve ilâhî bir kuraldır. Evrende, insan ve ürettiği değerler dâhil olmak üzere değişim kanununun dışında kalan her hangi bir varlık mevcut değildir. O halde değer ve değişim kavramlarının her ikisi de ilâhî, tabii ve evrensel birer dinamik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Oluşan ve üretilen değerler zamanla yerlerini yenilerine bırakmak durumundadır. Çünkü yaşanan hayat statik değil, dinamiktir; yani değişmektedir. Tarihî süreçte bütün dinî, kültürel ve tarihî coğrafyalarda ortaya çıkan manevî miras, bir yandan insan doğasındaki değişmez öze paralel olarak yerleşip kökleşerek kadim değerler halini alırken diğer yandan da bunların, zamansal ve tarihsel olanı değişime maruz kalarak güncelliğini yitirmektedir ki, bu değerleri dinamik hale getiren de bu yenilenme olgusudur. Bu nedenle değişim olgusu, değer olgusunun da etkin bir şekilde varlığını sürdürmesinin en temel koşulu mahiyetindedir.

1 * Yard. Doç. Dr., KSÜ İlahiyat Fakültesi İslâm Felsefesi Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi.

Abstract

The concept of change begins with humanity. Because during the history of mankind, every man and society, regardless of its differences of religion, language and identity, has a specific perception of value, and the system of value or values which bases on it. That's why, the concept of value is universal and innate (a priori) with the original statement of Kant.

Being an eternal, natural and divine law as parallel with this (value), the change also is the essential factor of being. In universe, there is n't any sort of being which is out of the law of change including man and his values generated by himself. Therefore, both the concepts of value and change are divine, natural and universal power we encounter.

In due time, the values, generated and composed of, have to leave their places to new ones. Because, the life experienced is not static but dynamic, namely changing. In historical period, while the spiritual heritage that comes up in every religious, cultural and historical geographies, one the one hand, becomes the ancient values as taking root in parallel with unchangeable essence in human nature, on the other hand, loses their actualities which are historical and temporal because of change, and that this renewal phenomenon makes values dynamic. That's why, the phenomenon of change is in the position of the most basic condition of the phenomenon of value to maintain its existence effectively.

I. Değerler Üzerine

İnsanoğlu, hem rasyonel hem de duyuşsal özelliklere sahip bir varlıktır. Rasyonel yönüyle eşya ve hadiseler üzerinde düşünme, araştırma ve akıl yürütme çabası içerisine girerken; duyuşsal yönüyle kendisinin de, belirli özelliklerle suje veya obje olarak içinde yer aldığı varlık alanında olay ve olgularla karşı karşıya gelerek, onların mahiyetlerine yönelik olumlu veya olumsuz değerlendirmelerde bulunmaktadır. Daha öz olarak ifade edecek olursak insan, ya bir hakikati araştırmakta, ya da herhangi bir şeyi değerlendirmektedir. Filozofların deyimiyle birinci boyut daha ziyade teorik aklın, ikinci boyut ise pratik aklın faaliyet alanı içerisine girmektedir. Bir bakıma insan düşünsel yönüyle bir bütün olarak, varlığı oluşturan eşyanın hakikatini olduğu gibi anlamaya ve öğrenmeye çalışırken, duyuşsal yönüyle ise bunları kendine göre anlamlandırmaya çalışmakta ve bunlar üzerinde “iyi-kötü”, “güzel-çirkin”, “doğru-yanlış” gibi muhtelif yargılarda bulunmaktadır ki, aklın teorik boyutu daha ziyade bilgi felsefesinin, pratik boyutu ise değer veya ahlak felsefesinin etkinlik alanı içerisinde değerlendirilmektedir. Çünkü “*bilgi fiili, zihni bir süreç olarak objeleşme ve*

*sujeleşme şeklinde nöbetleşe iki kuruluş safhasında geçer. Değerlendirme eylemi ise duygu ve iradeyi kuşatan bütünsel rûhi bir süreçle sujeleşir ve objeleşir.*¹ Dolayısıyla bilgiyi düşünsel, değeri ise duygusal ve sezgisel alan içerisinde değerlendirmek mümkün gözükmemektedir.

Yukarıda yaptığımız mukayeseden ayrı olarak, daha özel tanımlayacak olursak “değer”; belli duyguları, eğilimleri, arzu ve ihtiyaçları olan öznenin olay ve olgulara yüklediği nitelik veya niteliklerdir. Veya ontolojik olarak ele alacak olursak “değer”; her varlık alanında olduğu gibi, insanın eylem ve hareketlerinin varlık alanını belirleyen prensip veya ölçütlerdir. Görüldüğü gibi psikolojik, metafiziksel veya ontolojik bağlamda olsun; değer kavramı, ayırt edici özelliklere sahip olan insanın olay ve olguları değerlendirme biçiminden doğmakta ve yapılan bütün bu değerlendirmeler de belirli bir prensibe veya ölçüye işaret etmektedir.

Bununla birlikte, insanoğlunun ürettiği bu değerleri kendine özgü karakteristikleri veya taşıdığı motifleri bakımından etik, estetik, dinî, sosyal, siyasal ve kültürel değerler gibi pek çok alana ayırmak mümkündür. Bu bağlamda insanın ortaya koyduğu yargılar; iyi-kötü şeklinde bir değerlendirmenin konusu ise “etik”, günah-sevap olarak ele alınıyorsa “dinî”, iyi yönetim-kötü yönetim biçiminde niteleniyorsa “siyasal” veya güzel-çirkin kavramlarını doğuran bir nitelendirme ise “estetik değerler” olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak değer alanlarını da her zaman kesin çizgilerle birbirinden ayırmak mümkün gözükmemektedir. Örneğin siyasî değerleri, etik, dinî, kültürel ve sosyal değerlerden ayrı düşünmek imkân dâhilinde değildir. Çünkü her hangi bir toplumda siyaset yapmak isteyen bir kişi bu saydığımız değerler başta olmak üzere ilgili toplum tarafından benimsenen bütün değerleri dikkate almak durumundadır. Aksi halde başarılı olamaz. Aynı şekilde estetik değerleri, kültürel, dinî, etik, sosyal veya ailevî değerlerin tamamen dışında görmek mümkün değildir. Çünkü bir heykeltıraş eserini ortaya koyarken veya her hangi bir ressam resmini yaparken en azından insanlığın büyük çoğunluca paylaşılan ortak etik, sosyal ve ailevi değerleri göz önünde bulundurmamak durumundadır. Aksi halde farklı değer algılarına sahip toplumun katmanları arasında bir çatışma kaçınılmaz hale gelecektir.

Diğer yandan değerlerle ilgili olarak farklı ölçütlere göre farklı sınıflandırmalar da yapılmaktadır. Örneğin mutlak-rölatif , amaç -araç , dünyevî-dinî , yerel-evrensel, kadim değerler-tarihsel değerler gibi mutlaklık, amaçsallık, dinsel, tümellik/tekillik, tarihsellik olmak üzere değişik ölçütlere göre muhtelif sınıflandırmalar yapılmıştır. Yapılan bu sınıflandırmalarda dikkat çeken hususları şu

1 Ülken, 322.

şekilde ifade etmek mümkündür; bazı değerler, Pascal'ın; “*Pirenelerin öte yanında (İspanya) doğru olan, bu yanında (Fransa) yanlıştır*” dediği gibi kişi/kişiler veya toplumlara göre değişen öznel değerler; bazıları ise genel geçer özelliklere sahip, herkesi bağlayan nesnel değerlerdir. Yine bazı değerler kaynağı bakımında dünya üzerinde insanoğlu tarafından üretilen seküler değerler, bazıları ise ilâhi veya müteâl bir kaynaktan gelen kutsal değerlerdir. Öte yandan bazı değerler, zamanla eskiyip değişmekte veya tümüyle ortadan kalkmakta iken, bazı değerler ise insanlık kavramının ayrılmaz bir parçası olarak ontolojik zorunluluk kazanmış, zaman ve mekân üstü tümel veya kavramsal değerlerdir.

II. Değerlerin İzâfiligine Dair Tarihî ve Felsefi Arka Plan

Değerlerin mutlak, nesnel, kadim, tümel veya kavramsal olup olmadığına dair tarihî süreç içerisinde yapılan tartışmalarda iki temel eğilimin ortaya çıktığı görülmektedir. Bunlardan biri; Herakleitos'un, “aynı ırmağa iki kez girilmez”¹ şeklinde, tabiatdaki değişimi vurgulamak için veciz bir şekilde formüle ettiği yaklaşım biçimini, insana ve bu arada değerler alanına uygulayan ve buradan hareketle olay, olgu ve değer yargılarımızın da bu zorunlu değişim yarasının bir parçası olduğunu ileri süren Sofistlerin değişken, güvensiz ve göreceli değer anlayışlarıdır. Örneğin, Sofistlerin en önde gelenlerinden biri olan Protagoras'a göre, bütün olabilirliği içinde barındıran ana madde her an bir akış içerisinde. Bu nedenle bir şeyin “o şey” olduğuna dair kesin bir hüküm veremeyiz. Bir şeyin ne olduğu her daim başka şeylere göre değişebilmektedir. Şeylerin nitelikleri o andaki bir birleri üzerine yaptığı etkiler sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle nesnelere yönelik olarak kesin yargılarla ortaya çıkacak kesin hükümler ortaya koyamayız. Aynı şekilde, olay ve olgulara dayalı duyum ve hükümlerimizin doğruluğunun da nesnel bir ölçütü yoktur. Doğrunun ölçütü, insanın içinde bulunduğu o andaki algısına göre değişmektedir. Buna göre, “her şeyin ölçütü insandır. Var olan şeylerin varlıklarının, var olmayan şeylerin yokluklarının da... Her bir şey bana nasıl görünürse benim için öyledir, sana nasıl görünürse senin için de öyle... Üşüyen için rüzgar soğuk, üşümeyen için soğuk değildir.”² Görüldüğü gibi tabiatın boyuna akan bir değişim süreci içinde olduğuna dair düşünce, değerler alanına aktarıldığı zaman, bu alanın temelini çürük, oynak ve güvenilmez bir yapıya dönüştürmektedir. Buna göre “doğru-yanlış”, “iyi-kötü” veya “haklı-haksız” gibi kavramlar üzerinde kesin, ortak yargılarda bulunma imkânı ortadan kalkmaktadır. Burada doğrunun ölçütü bizatihi “görülen” değil, “görenin algısı”na dönüşmektedir.

1 Herakleitos, *Fragmanlar (91)*, çev: Cengiz Çakmak, Kabalcı Yay., İstanbul 2009, 217.

2 Platon, *Diyaloglar, Theaitetos 152a*, çev: Macit Gökberk, Remzi Kitabevi, İstanbul 2010, 463. Ayrıca bkz.,

Böyle bir yaklaşım şekli; doğru ve güvenilir bilginin temelini zayıflatıp, derin bir kuşkuculuğa yol açacağı gibi, değerler alanında da, ortak, bağlayıcı, zorunlu ve genel geçer ilkelerden uzak kaotik bir sosyo-kültürel atmosfer yaratacaktır.

Yeniçağa geldiğimiz zaman felsefenin farklı alanlarında da olsa değer kavramının göreceliliği ile ilgili tartışmaların devam ettiği görülmektedir. Bu bağlamda, örneğin Hobbes'un devlet felsefesinde; hukukî veya ahlâkî bir değer varlığı ancak insanın kendi varlığını korumak için kurmuş olduğu zorunlu bir sözleşmeyle ortaya çıkmakta ve bu doğrultuda bir anlam kazanmaktadır. Buna göre doğal halde bencil ve hırs sahibi insan, diğer insanlara karşı kendi varlığını ayakta tutmak ve yaşamını güvence altına almak için zorunlu olarak belirli bir anlaşma etrafında teşekkül ettirilen devlette doğal halinden sıyrılarak yurttaş haline geçer; "iyi-kötü", "haklı-haksız" veya "doğru-yanlış" gibi kavramlar bu hukukî yapı içerisinde geçerlilik kazanmaktadır. Yoksa insanın doğal halinde, bencil yapısıyla, varlığını korumaya yarayan her şey veya yol "iyi"; onu engelleyen şeyler ise "kötü" olarak değerlendirilmektedir. "*Herkes arzu ettiği şeye "iyi", kaçındığı şeye ise "kötü" der*"¹ diyen Hobbes, iyi ve kötünün ölçüsünün insandan insana ve hatta zamandan zamana değiştiğini söyledikten sonra, bu kavramlara içerik kazandıran ölçütleri de insanın koyduğunu şu sözlerle ifade eder; "*hepimiz, şimdi veya gelecekte gerçekleşeceğini umduğumuz bir acı veya arzu durumuna göre "iyi" ve "kötü" nün ne olduğuna dair ölçü koyarız.*"² Görüldüğü gibi burada da genel bir kavram olarak "iyi-kötü", "doğru-yanlış" gibi değer veya değerlerin ne olduğuna dair ölçü kişilerin öznel değerlendirmelerine bırakılmaktadır.

Yine Hobbes'in çağdaşı olan Spinoza'nın görüşleri de aşağı yukarı aynı mahiyettedir. Buna göre onun için de, "iyi-kötü" kavramlarının ölçüsü kendimizi koruyup, varlığımızı sürdürme isteği veya duygusuna dönüşmüştür. Buna göre bir şey kendinde iyi veya kötü değildir; kendimizi koruma arzusuna bağlı olarak biz bir şeyi "iyi" veya "kötü" olarak nitelendirdiğimiz için, o şey "iyi" veya "kötü" olmaktadır. Bizim yargılarımızın üstünde, iyi ve kötüye dayalı nesnel ve genel geçer bir değer yoktur. "İyi ve kötü" der Spinoza, "*şeyleri birbirleriyle mukayese ettiğimiz için, oluşturduğumuz kavramlar ve düşünme tarzlarımızdır. Onlar (iyi-kötü) kendi başlarına düşünülürse şeyler üzerinde herhangi olumlu bir şeye işaret etmezler. Bir ve aynı şey, aynı zamanda hem iyi, hem kötü ve hem de nötr durumda olabilir.*"³ Yine hemen akabinde; "*iyi kavramı ile bize gerçekten faydalı olduğunu bildiğimiz şeyi anlatacağım. Kötü kavramı ile ise, gerçekten bir iyiye sahip olmamızı engelleyen şeylerin*

1 Hobbes, Thomas, *De Cive, Print: J.C. for R. Royston, London 1651, 73.*

2 Hobbes, 73.

3 Spinoza, Benedict, *Ethics Demonstrated in Geometrical Order, İng. çev: Jonathan Bennett, 2004, 85.*

bilgisini anlayacağım."¹ diyerek "iyi-kötü" kavramlarını Hobbes'un ayılayışına benzer şekilde öznel ve yararcı bir forma büründürdüğü görülmektedir.

Geldiğimiz noktada, Sofistlerden başlayarak modern çağa kadar uzanan bu çizgide; nesnel ve genel geçer bir doğru bilgi ve bunun üzerine inşâ edilebilecek yine aynı özelliklere sahip tümel ve bağlayıcı bir değer veya değerler alanının mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. Sofistlerle çıkış noktaları aynı olmamasına rağmen Hobbes ve Spinoza gibi bazı modern çağ filozoflarına göre de iyilik, doğruluk veya adalet gibi sosyal, siyasal ve ahlakî değerlerin, yine kişilerin istek ve arzularından bağımsız objektif, kavramsal ve tümel bir karakterinin olmadığı görülmektedir.

Değerlerin öznellik-nesnellik veya kadimlik-tarihsellik niteliklerine dair yapılan tartışmalarda ortaya çıkan ikinci temel eğilim ise; tam da yukarıda bahsettiğimiz anlayışın karşısında konumlandırabileceğimiz yaklaşım tarzıdır. Bu anlayışa göre, her türlü rölativitenin üstünde, genel geçer niteliklere sahip, kavramsal bir değer veya değerler alanı mevcuttur. Bu eğilimin en önde gelenlerinden biri olan Sokrates, Sofistler'in aksine sanının karşısına kesin bilgiyi koyar. Erdem üzerine Protagoras'la kendine özgü yöntemiyle soru-cevap şeklinde yaptıkları uzun tartışmanın sonucunda bilginin erdem olduğunu ifade eder ve insanın bilerek kötülük yapamayacağını savunur. Ancak bu kesin bilgiye ulaşmak için çaba sarf etmek gerekmektedir. Kesin bilgi de dışarıda değil, insanın içinde, ruhunda gizlidir ve üzerinde çalışarak bu bilgiler, kendi ifadesiyle "doğurtularak" ortaya çıkarılabilir. Aranılan bilgi, tek tek algılardan çıkan, duyuların ürünü olan tekil bir bilgi türü değil; olay, olgu ve nesnelere soyutlanarak elde edilen kesin, tümel ve kavramsal bilgidir. Bu nedenle bu yolla elde edilen bilgiye göre, değerler hakkında da kesin, genel geçer yargılarda bulunmak mümkün hale geleceği gibi, "*ahlâki fâilin keşfedebileceği, bu keşfini müteakip kendisine uygun olarak yaşayabileceği, kendisini mutlu kılacak evrensel ve nesnel bir moral hakikat*"² durumu da ortaya çıkacaktır. Demek ki, doğru bilgi ve buna dayalı oluşturulan değer yargıları ve formları, Sofistlerde kaybettiği çürük ve güvenilmez zeminini Sokrates'le birlikte yeniden elde etmektedir.

Yine aynı doğrultuda, Sokrates'in fikirlerini kendi fikirleriyle birleştiren Platon'a göre de değerler alanı felsefenin en fazla önem verdiği konuların başında gelmektedir. O, diyalogların pek çoğunda değer kavramının muhtelif yönlerini işlemektedir. Örneğin, *Symposion'da aşk ve estetik değerlerden, Menon'da erdemden, Lysis'de dostluktan, Lakhes'de cesareten bahseder. Ayrıca Timaios'da, "âlemin ruhu" görüşünü ortaya koyar ve bütün değerlerin tümel, mânevî bir âlemde birleştiğini ifâde eder.*

1 Spinoza, 86.

2 Cevzici, Ahmet, *Sokrates*, Say Yay., İstanbul 2009, 76.

Ona göre bu mânevi âlem; varlığın diğer alanları gibi, değerler alanının da, tümel, kavramsal ve değişmez ilkelerinin mevcut olduğu “idealar âlemi”dir. Doğru bir yaşayışın ölçüsü, biricik ereği de, zaten temeli idealar dünyasında mevcut olan ve bütün yeryüzü âlemini kuşatmış olan “iyi” ideasına göre hareket etmektir.

Platon’a göre ruh ölümsüzdür ve yeryüzü âlemine idealar dünyasından inmiştir. İnsan, pek çok algıları birleştirerek bir kavram halinde toplayan özel bir yetiye sahiptir. Bilgi veya davranış düzeyinde olsun, bu yeti insanın daha önce idealar dünyasında görmüş olduğu şeyleri hatırlamasından başka bir şey değildir. Dolayısıyla bütün değerlerin kavramsal ve tümel gerçekliği idealar dünyasında asıl örnek olarak zaten mevcuttur. Yaşanan dünya âleminde bizim yaptığımız şey ise, bunları tekrar aslına göre anımsamaktan ibarettir. “İyi” idesine göre şekillenmesi gereken olay ve olgulara dair yargılarımızla birlikte, buradan hareketle oluşan değer veya değerler alanına dair bilgilerimizi, idealar âlemine ait tümel, kavramsal ve bağlayıcılığı olan genel bilgi çerçevesinde değerlendirmek gerekmektedir.

Bilindiği gibi Sokrates’te erdem, tümel ve kavramsal bilgi idi ve mutluluğa bu sağlam bilgi ile varılabilirdi. Yine Platon’a göre de erdeme götüren bilgi, temeli tümel olarak idealar âleminde bulunan bilgi idi. Doğru yaşayışın ölçütü ise idealar dünyasındaki “iyi” ye göre yaşamaktı. Platon’un öğrencisi olan Aristo’ya göre de, aralarında “iyi” kavramına yükledikleri anlam bakımından bazı farklar olsa bile, her eylem ve tutumun esas amacı “iyi”yi elde etmektir. O, *Nikomakhos’a Etikê henüz başlarken; “her sanat ve her araştırmanın, aynı şekilde her eylem ve tercihin bir iyiyi arzuladığı düşünülür.”*¹ dedikten sonra “iyi”yi de; “*her şeyin arzuladığı şey*”² olarak tanımlamaktadır. Yönü iyiyi aramaya dönük bu eylemlerin varmak istediği son amaç aynıdır ki bu da, “eudaimonia” (bahtlılık, mutluluk)’dır. Bu ise; “*rubun, kendisi amaç olan erdeme uygun etkinliği*”³ sonucunda elde edilmektedir.

Şimdi sorulması gereken, “erdem ne olduğu” sorusudur. Aristoteles, erdem kavramını önce; düşünce erdemi ve karakter erdemi olmak üzere ikiye ayırır. Düşünce erdeminin eğitimle oluştuğunu söyledikten sonra, karakter erdeminin, olumlu veya olumsuz davranışların sürekli tekrar ede ede alışkanlıklara dönüştürülerek öğrenildiğini söyler. Erdem kavramını ortaya çıkaran davranışlarımızın nasıl oluştuğunu ise şu sözlerle ifade eder; “*o halde erdem, tercihlere ilişkin bir buy: Akıl tarafından*

1 Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik (1094a)*, çev: Saffet Babür, Bilgesu Yayıncılık, Ankara 2009, 9. Ayrıca İngilizce çevirisi için bkz. Aristotle, *The Ethics of Aristotle*, İng. çev: J. A. Smith, *The Pennsylvania State University* 2004, 21.

2 Aristoteles, 1094a, 9.

3 Aristoteles, 1102a5., 27.

*ve akli başında insanın belirleyeceği belirlenen, bizlerle ilgili olarak orta olanda bulunma buyudur. Bu, biri aşırılık, öteki eksiklik olan iki kötülüğün ortasıdır; kötülük etkilenimlerde ve eylemlerde gerekenin aşırısı ya da eksigidir, erdem ise ortayı bulma ve tercih etmedir. Bunun için varlığı bakımından ve ne olduğunu dile getiren söz bakımından erdem, orta olmalıdır.*¹

Aristoteles'e göre erdem kavramının ne olduğu ve nasıl elde edildiğini anladıktan sonra biraz da, tümel bir boyutu olup olmadığını kavramak için bunun niteliği üzerinde durmak yerinde olacaktır. Yani erdem veya erdemler, salt alışkanlıklar yoluyla, tümüyle sonradan ve dış faktörler tarafından mı oluşturulmakta veya bu oluşumda ruhun iç dinamikleri de rol oynamakta mıdır? Bu bağlamda filozofa göre, örneğin ahlaksal erdem, bir duygulanma ya da salt bir yetenek değildir; o bizim içimizin özel bir yeteneğidir, bir hexis'tir. Ahlaklılığın şartı ve temeli belli doğal özelliklerdir. Ahlaksal erdemi elde edebilmek için ruh ve bedenün uygun kapasitede olması gerekmektedir. Çünkü zaten her erdemden önce, içinde belli ölçüde ahlaksal özelliklerin bulunduğu doğal nitelikler, doğal etkiler ve eğilimler mevcuttur. Bu nedenle erdem kavramı; kendine doğal, a priori (fitri) ve sağlam bir temel bulmaktadır ki, tam da bu noktada; ahlâk felsefesi tarihinde, ahlâki yargılarımıza dair evrensel, tümel ve bağlayıcılığı olan güvenilir bir zemin oluşturan Kant ve onun ahlak sistemine girmiş bulunmaktayız.

Kant'ın ahlak sistemi; deneyden gelmeyen, tümel, a priori kanun ve ilkeleri içeren genel geçer yasalara dayanan, nesnel, objektif sağlam bir temele sahiptir. O, evrensel karakterli ahlak yasasının ruhunu şu cümleyle ifade eder; "*sen öyle davran ki, senin irâdenin ilkesi, aynı zamanda, her zaman geçerliliği olan genel bir kanun olarak kalabilsin.*"² Peki, zaman ve mekân sınırlarını aşarak genel ve evrensel bir zemine oturan bu kadar iddialı bir ahlak yasasının kendine olan bu sağlam güveni nereden gelmektedir?

Her şeyden önce Kant'a göre ahlâkın fâili olan insanın yaratılışı erekseldir. Bu erekselliğin istikameti ve ulaşacağı son nokta mutluluk olamaz; eğer öyle olsaydı, pekâlâ bu duygu ve itkilerle sağlanabilirdi. Oysa insanda duygu ve içgüdülerden ayrı ve onu diğer canlı varlıklardan temyiz eden bir de akıl yetisi mevcuttur. Bu yeti, bir ilkeler yetisidir. Aklın ilkelerine de numen veya metafizik âlemde bulunan objeler karşılık gelir ki, Kant bunlara "ide" veya "ideler" adını vermektedir. Yani "ide" bir akıl kavramıdır ve yaşanan fenomenler dünyasında idelere rastlayamayız. İşte metafizik

1 Aristoteles, 1107a5, 37.

2 Kant, Immanuel, *The Critique of Practical Reason*, İng. çev: Thomas Kingsmill Abbott, *The Pennsylvania State University* 2010, 30.

karakteri gereği akıl, insanı fenomenler dünyasının üstüne, ötesine çıkarır ve ona bu dünyadan gelen sesi işittirir ki Kant buna, “ahlak yasası” veya “kategorik imperatif” demektedir.

Ahlak yasasının temelini oluşturan bu emirler ise “kategorik emir (categorical imperative)” ve “hipotetik emir (hypothetical imperativ)” olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Hipotetik emirler, koşullu emirler olup, neticesi itibarıyla bir beklenti içermektedir. Kategorik emirler ise herhangi bir koşula bağlı olan emirler değildir. Örneğin, “insanların takdirine mazhar olmak için dürüst davranmalısın.” Burada bir ahlaki erdem olan dürüst davranmayı, insanlar tarafından takdir edilme koşuluna bağlamaktadır ki bu, tam olarak ahlâki bir davranış değildir. Diğer yandan; “hakkında insanlar ne düşünürse düşünsün, sen dürüst davranmalısın” ifadesi, kategorik bir emri ifade etmektedir. Yukarıda; “genel bir yasa olmasını istediğin ilke veya kanna göre davran” mealinde ifade edilen anlayışa uygun emir veya emirler bu türden emirlerdir ki Kant’ın önerdiği; zorunlu, tümel, genel geçer, koşulsuz ve nesnel ahlak sisteminin özünü de bu oluşturmaktadır.

Geldiğimiz noktada değerlerin izâfi olup olmadıklarına dair yapılan tartışmalarda genel olarak; her türlü bilgi ve değerini kişi, toplum ve zamanın anlayışına göre değişebileceğini, bu alanlarda herhangi bir zorunluluk, mutlaklık veya genel geçer bir bağlayıcılığın söz konusu olmayacağını savunan görüş ile tam da bunun karşısında yer alan; değerler alanının tümel, nesnel ve evrensel sağlam bir zemine sahip olduklarını iddia eden yaklaşımın genel hatlarıyla ortaya çıktığını söylemek mümkün gözükmektedir. Konuyla ilgili olarak tarihî süreçte ortaya konulan bütün görüşleri bunlarla sınırlandırmak elbette mümkün değildir. Bu anlamda örneğin; olay, olgu ve nesnelere nitelikleri ile bunlara karşı ihtiyacı olup, beğenen ve elde etmek isteyen sujenin ihtiyaçları arasında var olan ilişkiden doğan, hem nesnellik, hem de öznel motiflerine sahip, yukarıda ortaya koymaya çalıştığımız iki anlayışın arasında yer alan üçüncü bir yaklaşım şekline bahsedebiliriz. Bunu örneklendirmek gerekirse; sütün içinde var olan kalsiyumun nesnel değeri ile insanın ona olan ihtiyacından kaynaklanan öznel değeri tam da anlatmaya çalıştığımız, değerlerdeki “mutlaklık” ve “izâfilik” anlayışının ortasında duran bir diğer yaklaşım şekli olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun gibi, konunun tarihî ve felsefi arka planında ortaya çıkan daha başka yaklaşım şekillerini de belirleyebiliriz. Ancak biz, değerlerin izâfiliği konusundaki görüşlerimizi, tarihî süreçte ortaya çıkan yukarıda işlediğimiz iki ana eğilime dayalı olarak temellendirmekle iktifa edeceğiz. Bundan sonraki kısımda genel anlamda konunun pratik hali konumunda yer alan değer-değişim ilişkisi üzerinde duracağız.

III. Değer ve Değişim

Yukarıda konunun teorik tarihî perspektifini ele alırken de değindiğimiz gibi değer kavramının tarihi ile insanlık tarihinin kavramı aynıdır. İşte bu tarihî süreç içerisinde yeryüzünde, nerede insanın içinde yer aldığı bir yaşam biçimi varsa orada olay ve olgulara dayalı üretilen bir değer veya değerler alanı var olagelmıştır. Bu yönüyle insanı bir “değer varlığı” ve insanlık tarihini de bir “değerler tarihi” olarak değerlendirmek yanlış olmaz. İnsanoğlu sürekli yeni değerler ürettiğine göre, oluşan veya üretilen bu değerler zaman içerisinde yerini yenilerine bırakmak durumundadır. Ancak daha önce ortaya çıkan değerler tümüyle eskiyip, yok olup gitmeli midir, yoksa bütün olup bitenler köklere bağlı kalınarak bir yenilenme, tazelenme ve değişim sürecine mi sokulmalıdır? Eğer böyle bir durum olacaksa yenilenme veya değişim nedir ve nasıl olacaktır? Ve buna kim veya kimler karar verecektir? Yani değişimin gerekliliğini ortaya koyacak otorite kim, kimler veya ne olacaktır?

İfade ettiğimiz gibi değerlerin varlığı insan için nasıl zorunlu bir gereklilik hali ise, yani insan varlığı demek, değer varlığı demekse, değerler için de değişim aynı şekilde kaçınılmaz bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanoğlu tarafından üretilen her türlü kültürel, ahlâkî, siyasal veya toplumsal değer zamanla yerini yeni değerlerle değiştirmektedir. Çünkü evrendeki her şey, değer alanlarını da aşan bir şekilde, Herakleitos’un; “aynı ırmağa iki kez girilmez” dediği gibi değişerek var olmaya devam etmektedir. Bu bakımdan değişim, aynı zamanda ontolojik bir perspektife de sahiptir. Dolayısıyla değerler alanını, varlığın bütününde hükmünü icra eden değişim yasasının dışında tutmak mümkün görünmemektedir.

İnsanlık tarihî sürecinde daha iyi bir yönetim şekli orta çıkarmak için her dâim yeni ve değişik siyaset modellerinin denenmiş olması, insan hak ve özgürlüğünü daha sağlam temellere oturtmak için hukukî düzenlemelerin sürekli olarak olumlu yönde evrilmesi ve hatta tarihin çeşitli dönemlerinde pek çok din ve peygamber gönderilerek tazelenme ve yenilenme yönünde değerler alanına yapılan metafizik müdahaleler hep değişim kanununun zorunlu, evrensel ve tümel bir ruha sahip olduğunu göstermektedir. Örneğin, Kur’an’da geçen; “*bir topluluk kendini değiştirmedikçe, Allah da onları değiştirmeyecektir*”¹ şeklindeki beyanı da bu doğrultuda okumak yerinde olacaktır. İlgili âyette verilmek istenen mesajın özü; insanların ve milletlerin kendilerini daha iyi ve daha doğru bir istikamette bizzat kendi elleriyle değiştirmeleri gerektiğine dair zarûret halini ifade eder. Bütün bunlar bize, gerek en genel anlamda ontolojik, gerek dinî ve gerekse değerler olmak üzere hayatın her alanında değişimin kaçınılmaz bir olgu olduğunu göstermektedir.

Değişim kanunu sadece olay ve olgular üzerinde değil, aynı zamanda bütün bunları algılayıp, değerlendiren ve bazı değer yargıları üreten suje üzerinde de işlevseldir. Çünkü o da, ontolojinin bir parçasıdır ve bu genel değişim yasası onu da etkilemektedir. Bu düşünceden hareketle değerlendirecek olursak değer kavramının; insan ve toplumlara göre (tekil-öznel) veya zamana göre (güncel-tarihsel) değişik formlar kazandığı görülecektir. Örneğin Pascal'ın; *“Pireneler'in öbür yanında doğru olan bu yanında yanlıştır”* şeklindeki sözü, *insanların olay ve olgulara yönelik yaklaşım tarzları ve değer yargılarının göreceli ve subjektif olduğuna işaret etmektedir. Yine Darwin'in, büyüculük yapımları sebebiyle komşu bir kabileden intikam alamadığı için yakınan ve vicdan azabı çeken ilkel bir Afrikalının davranışına yönelik verdiği örnek aynı içeriği temsil etmektedir. Buna göre, adam öldürmenin büyük bir günah olduğunu bir misyoner vesilesi ile öğrenen Afrikalı, intikamını alamaz ve görevini (ödev bilinci) yerine getiremediği için derin vicdan azabı çeker; yemeden içmeden kesilip içindeki ıstırap dayanılmaz derecelere ulaşınca, gizlice gider ve başka bir kabileden birini öldürür ve rahatlar.* Böylece vicdanının azabını da dindirmiş olur. Şimdi, günümüzde yaşayan bir insanı, vicdan azabına sürükleyen şeyle Afrikalıyı vicdanî sıkıntıya sokan şey aynı olmayacaktır. Afrikalının adamı öldüremediği için duyduğu vicdan azabını, günümüzde yaşayan normal bir insan, bir başkasının ölümüne sebebiyet verdiği için duyacaktır. Bir Eskimo'nun misafire saygısını göstermek için ona hanımını ikram etmesini sağlayan zihniyet ile bunun arkasında yatan zihinsel yapıyı doğuran direkt veya dolaylı nedenlerle mücadele etmek için, bugün de dâhil olmak üzere tarihin akışı içerisinde ucu devletlerarası savaşılar kadar uzanan ve milyonların ölümüne sebep olan zihinsel yapı arasında, aynı fiile karşı ortaya çıkan anlayış ve yaklaşım farklılığı da yine toplumların algılarındaki öznelliği göstermektedir. Buna göre, bir değeri taraflardan biri saygı ifadesi olarak değerlendirirken, aynı değer karşı taraf için uğruna rahatlıkla ölümün bile göze alınabileceği yok edilmesi gereken kötü ve çirkin bir davranış olarak karşılık görmektedir. O halde değerler zamana ve toplumlara göre değişebilmekte ve hatta bunlar, taban tabana zıt davranış formları olarak karşımıza çıkabilmektedir.

Bu noktada, değerlerin veya değer algılarının değişimindeki zarûrete yönelik yaptığımız açıklamalar; hakikatin ölçüsünü insanın arzusuna bağlayan Sofistlere ya da aynı şekilde iyi ve kötünün ölçüsünü insanın kendini koruma içgüdüsüne havale eden Spinoza ve Hobbes'a tümüyle haklılık kazandırıyor gibi yanlış bir algılama oluşmamalıdır. Çünkü adına “değişim, değişiklik, değişme, yenilenme”, ne dersek diyelim, değer kavramı ölçsüzlükler üzerine inşa edilen bir kavram değildir. Bu bağlamda, bize göre değerlerin bir şekli (form), bir de özü (muhteva) vardır. Şekil, yeni koşullara göre değişik formlar kazanabilir. Bu bakımdan, değerlerin ölçüsünü tekil kanaatine bağlayan anlayış haklılık kazanmaktadır. Ancak olay ve olgular

üzerinde ortaya çıkan farklı yaklaşım biçimleri ve değişik yargıların üstünde değişmeyen, çokluk içinde birliğini koruyan kavramsal, tümel ve evrensel özü gözden çıkarmamak gerekmektedir. Buna örnek olarak anne-babaya saygıyı verebiliriz. Aradan yüzyıllar geçse de dünyanın bütün coğrafyalarında insanoğlu, anne ve babasına karşı daima saygı içerisinde olmuş ve bu duyguyu muhafaza etmiştir. Saygıyı gösterme biçimi toplumdan topluma, kültürden kültüre ve hatta zamana göre değişik formlarda gerçekleşebilir; ama öz daima koruna gelmiştir. Yalan ve hırsızlığın kötü bir davranış olduğu, alın terinin kutsallığı, insanlar arasındaki yardımlaşma ve dayanışma gibi değerler hep bu türden evrensel, nesnel, genel geçerliliği olan bağlayıcı, tümel ve kavramsal değerlerdir. Bu değerleri, insanlığın paylaştığı ortak, kadim ve kök değerler olarak değerlendirmek de mümkündür.

Bütün bu anlatılanları dikkate alırsak; değerlerin bir değişen, öznel ve şekli yönü var ki burada, değerlerin doğruluk ve hakikat ölçüsünü insanın subjektif kanaatine indirgeyen Sofisterin temsil ettiği çizgi daha öne çıkmaktadır. Ancak bir de bütün bu değişimlerin ötesinde, her türlü çokluk ve değişime rağmen değişmeden olduğu gibi kalan özsel boyutu var ki bu da, Sokrates (iyi), Platon (En Yüksek İyi), Aristo (bizatihi kendisi için iyi) ve Kant (iyi istenç)'in ortaya koyduğu anlayışla paraleldir. İşte burada ölçü, tekillikten tümelliğe, öznellikten nesnellığe, bireysellikten evrenselliğe ve insandan insanlığa dönüşmektedir. Veya aynı hakikat için Pireneler'in iki yüzünde, iki farklı doğru bulan Pascal'ın ifadesi, değerlerin öznel ve tekil boyutuna; ondan yaklaşık yüzyıl sonra Kant'ın ortaya koyduğu; öyle davran ki, bunun ilkesi insanlık için bir ölçüt olsun mealindeki beyanı ise değer kavramının nesnel ve tümel karakterine işaret etmektedir. O halde değerler üzerinde gerçekleşen değişim olgusu sadece tek boyutlu olarak ne tekil, ne de tümeldir; aksine değişen yönüne işaret eden yönüyle tekil ve bütün değişimlere karşın değişmeden kalan boyutuyla da tümeldir.

IV. Değişimi Dışlamının Yol Açacağı Muhtemel Sorunlar

Değer kavramının insanoğlu için; değişimin de, değerler için zorunlu bir olgu olduğunu ifade etmiştik. Değişimi de şekli ve özsel olarak ikiye ayırdıktan sonra, değişimden kastımızın değerlerdeki şekil (kabuk-form) olduğunu, kabuğun altındaki özün veya çokluğun ortaklaştığı tümel birliğin cevherini koruduğunu belirtmiştik. Şimdi bu noktada aklımıza şu sorular gelmektedir; her şeyden önce değerlerdeki kabuk-öz veya şekil-muhteva ayırımını kim ve nasıl yapacak? Bir başka deyişle hangi değerlerin kadim, kök, evrensel, bağlayıcı ve genel geçer; hangilerinin ise güncel, tarihsel ve öznel değerler olup olmadığına nasıl karar verilecek? Eğer değerlerdeki değişenlerle değişmeyenler birbirine karıştırılırsa tıkanma olmaz mı? Yani günün koşullarına göre, değerler üzerinde yapılması gereken değişim yapılmaz ve geçmişten gelen her şey olduğu gibi muhafaza edilmeye kalkılırsa, doğru ve yanlışlığı

meçhul ortaya çıkan yığılma sonucu değerlerdeki dinamizm ve işlevsellik ortadan kalkmaz mı? Değerlerin, değişimine dayalı dinamizmi veya işlevselliğinin ortadan kalkması ile tümüyle değersizlik arasında bir fark olmayacağına göre, böyle bir durum bireysel, toplumsal, kültürel, siyasal ve hatta dinî sorunlar ortaya çıkarmaz mı? Meseleyi tam olarak ortaya koyabilmek için sanırım bu sorular üzerinde durmamız isabetli olacaktır.

Sondan başlayacak olursak, kanaatimiz odur ki; değerler, tekil olarak ele alındığı zaman, aynı birey gibi, doğar, büyür ve ölür; kalıcı olan ve ölmeden varlığını sürdüren ise yine insan veya insanlık kavramı gibi değerlerin tümel ve evrensel boyutudur. Tekil varlıkların değişmeden hep olduğu gibi kaldığını düşünelim. Örneğin, birey olarak Ahmet, Mehmet veya Ayşe gibi bireysel insanın ölümsüz olduğunu düşünelim. Bu durum eşyanın tabiatına uymayacağı için ontolojik problemler yaratacaktır. Böyle bir durum tıkanmaya neden olacağı için dünyada yaşam muhal hale gelecektir. Ontolojik olarak evren, şeylerdeki ölüm ve doğum gibi, bütün bu değişimler vasıtasıyla nefes alabilmektedir. Konunun en başından bu yana dikkat çekmeye çalıştığımız gibi, ontolojik olarak ortaya çıkan sorun ve çözüm yollarıyla, onun bir parçası olan değerler alanı arasında bir paralellik mevcuttur. Bu bağlamda; şayet değerler, yaşanan hayatın içerisinde canlı, aktif ve dinamik olarak işlevselliğini sürdürmek istiyorsa, eskileriyle yenileri arasındaki değişime dayalı süreç rasyonel bir şekilde işletilmelidir. Eskiye dair olanların hiç yüksünmeden eşyanın tabiatına uygun olarak yerini yenilerine bırakması sağlanmalı ve değerler sistemi kendi amacına uygun olarak çalıştırılmalıdır. Aksi halde birey ve toplum üzerinde çok yönlü problemler ortaya çıkacağı kaçınılmaz hale gelecektir. Böyle bir durumun ortaya çıkaracağı muhtemel bazı problemlere daha yakından bakalım.

Değerler alanında tatbik edilen ölçüler, ortaya çıkan yeni durumlar için yetmez hale gelirse, bu değerler, önce zayıflar ve yenilenmeden aynı statik hal devam ederse, Neitzche'nin ifadesiyle bir çürüme ve ölüm süreci başlar. Buna paralel olarak, böyle bir durum başta ahlâk olmak üzere önce toplumu bir araya getiren değerler sisteminin çözülmesi veya tümüyle zevâline yol açar, ardından da bireysel, ailevi ve toplumsal manada derin psiko-ontolojik travmaların ortaya çıkmasına sebebiyet verebilir. Değerler üzerindeki çözülmenin ne tür problemlere yol açabileceğini görmek için, özellikle bugün, ekonomik refahın aksine, insanlığın paylaştığı kadim değerler alanında bile fakirleşmiş modern Batı toplumlarında çok sık rastlanan intihar vakalarını bu zaviyeden okumak isabetli olacaktır. Elbette burada değerlerdeki işlevsizliğe bağlı psikolojik ve sosyolojik çözülmenin sebebi Batı toplumlarının değişimden uzak oluşu değil; ancak ortaya çıkardığı sonuç itibarıyla değerlerin tümüyle hayatın dışına atılıp yok edilmesiyle, işlevsizliği arasında bir mahiyet farkı

gözükmemektedir.

Diğer yandan geleneksel değerler değişime tâbi tutulmaz ve donuklaştırılır ise; akıl ve aklî olan ne varsa ortadan kalkar ve yerini başka aktör ve anlayışlar işgal eder. Bunun sonucu öz benliği ortadan kaybolan bireyin yerini, onun adına düşünen ve karar veren daha üst makam veya kişiler alır. Böylece var edici gücün kendi orijinal mucizeviliği içerisinde yarattığı ve esas alâmeti fârikası, “düşünmek, kritik etmek ve soru sormak” olan o muhteşem aklî varlık ortadan kaybolur ve yerine binleri, hatta yüz binleri bire indiren, tekleştiren irrasyonel bir yapı ortaya çıkar. Geleneğin dondurulma veya kutsanma hastalığına maruz kalan insan, akla ve aklî olana doğru yapılan her hamleden rahatsızlık duyar, faili tahkir edip, küçümser ve onu yok etmek için din başta olmak üzere elindeki her türlü enstrümanı kullanmaktan kaçınmaz. Aslında muhatap olarak karşısında konuştuğunu zannettiğin kişi bile o değildir; onun kılığına bürünmüş başka anlayış veya makamlardır. Böylece bu kişi, hangi türden olay veya olgularla ilgili olursa olsun, bir özne veya suje olma hüviyetini kaybederek, başkaları tarafından kullanılan bir nesne veya obje durumuna düşecektir. Ancak aidiyet veya itaat, benliğin tümüyle kaybolduğu bir kölelik zihniyeti ile değil de, dinî, toplumsal, kültürel veya ekonomik olarak gerekliliğine inanılarak insanların bir araya geldiği ve yeri geldikçe katkılar sunduğu bir düşünüş ve tutum tarzı olarak ortaya çıkarsa durum değişir. Çünkü böyle bir yapıda her şeyden önce birey olmanın güvencesi olan aklî, özgür ve kritik düşünme tarzı işlevsel olacaktır.

Ayrıca değerleri olduğu gibi kabul edip kutsayarak, onlar üzerindeki değişim kültürüne engel olma düşüncesi; her şeye rağmen tarihin akışı içerisinde varlığını sürdürerek, akıp giden “iyi”, “doğru” ve “hak-hukuk” gibi insanlığın paylaştığı temel ortak hikemî ve irfanî değerlerin kaybolması riskini de bünyesine barındırmaktadır. Meselâ, mâlum olduğu üzere Sokrates, ait olduğu toplumda kurulu düzeni eleştirip; insanları doğru yola, erdeme ve ahlaka çağırınca, yargıçlar onu idamla yargılayıp, gençliği baştan çıkarmak ve Atina’ya yeni tanrılar getirmekle itham edip, ölümle tehdit ediyorlardı. Buna karşı Sokrates, sonu ölümle bitecek olan savunmasında, bu kadim değerlerin muhafazası için şu kararlı cümleleri sarfeder; “... *ister salıverin, ister salıvermeyin beni; iyice bilin ki şunu, bir değil bin kez ölmem gerekse bile, hiç mi hiç değiştirmeyeceğim yolumu*”. Belki bunun bedelini hayatıyla ödedi; ancak onun, doğru bilgi, erdem ve ahlâk adına çizdiği kadim yol ve ortaya koyduğu kararlı duruş sayesinde, insanlığın ortak paydası olarak kabul edilen evrensel değerler kendine sağlam ve sarsılmaz bir temel buldu. Yine Hz. Muhammed, peygamber olarak görevlendirildiği zaman, müşriklerin ona karşı söylemleriyle, bir kısım ileri gelen Atinalının, Sokrates için ileri sürdüğü söylemler aşağı yukarı aynıydı; onu, Mekke’ye yeni tanrılar getirmek, gençliği azdırıp yoldan çıkarmak ve atalarından getirdikleri

şeyleri (gelenek) ortadan kaldırmakla itham ediyorlardı. Hatta Kur'an, bu durum karşısında onları akla ve izana davet ederek şunları söylüyordu; *“Onlara «Allah'ın indirdiğine uyun.» denildiğinde, «Hayır, atalarımızı neyin üzerinde bulduksa ona uyarız.» dediler. Ya ataları bir şeye akıl erdirememiş ve doğruyu seçememiş idiyseleler?»*

Verilen her iki örnekte de; değerler üzerindeki değişim olgusunu dışlayarak, geleneğe veya gelenekselliğe körü körüne, sorgusuz sualsiz sarılan zihniyetin ne büyük hatalar içerisinde olduğunu gösteren ilkeler mevcuttur. Yine örneklerde ortak olan husus; iyi, doğru, erdem ve hukuk gibi evrensel temel insanî değerleri var etmek ve yaşatmak için, gerektiği zaman akıl doğrultusunda geleneğin kritik edilmesinin bir zarûret hali olduğudur. Bir diğer nokta; yine bu ortak değerlerin muhafazası için aynı bakış açısı içerisinde, zaman ve zemin farkı gözetilmeksizin insanlığın müştereken sorumlu olduğudur. Aynı şekilde bu kadim değerlere nefes aldırıp canlı ve işlevsel birer öge olarak geleceğe taşıyacak en önemli enstrümanın, olay ve olgular üzerinde akıl ve kritik etme yetisinin etkin şekilde kullanılmasının gerekliliğidir. Ayrıca özellikle âyetin; *“ya ataları bir şeye akıl erdirememiş ve doğruyu seçememiş idiyseleler?”* şeklindeki kısmını dikkate aldığımız zaman Kur'an'ın, kategorik olarak geleneğe karşı çıkmadığını, ancak müşriklerin, buna sırf atalarından geldiği gerekçesiyle sahip çıkıyor olmalarını eleştirdiği dikkatlerden kaçmamaktadır. Şayet insanlık tarihi boyunca birbirini desteklemekle, birlikte birbirini yenileyen peygamberler gelmemiş olsaydı veya yine çeşitli dönemlerde Sokrates gibi hayatını feda etme pahasına mücadele veren ve “büyüklük” sıfatını hakkıyla elde etmiş düşünürler olmasaydı bu gün insanlığın paylaştığı evrensel, kadim değerler olmayabilirdi. Bu değerlere sahip olmayan bir insan, ne insan olabilirdi, ne de bir toplum, barış, saygı ve sevgi içerisinde yaşanılacak erdemli bir toplum olabilirdi.

Sonuç

Değerlerin fitrî, değişimin de değerler üzerinde tabii, evrensel ve tümel bir kanun olarak işlevsel olduğu görülmektedir. Bu bakımdan değerlerin varlığı için değişim kavramının bir risk oluşturduğu şöyle dursun, onun varlığının devamlılığı için bir sigorta hükmündedir. Çünkü her daim yenileriyle beslenen değerler alanı yeni koşullara cevap veremez hale gelir ve buna göre bir kritiğe tabii tutulmaz ise, devamlılığını sağlayan içindeki dinamizmi kaybeder. Dinamizmi kaybolan bir değer alanı ise işlevsiz hale gelir. İşlevsizlikle, yokluk aynı anlama geleceğine göre, bu durum birey ve toplumun değersizleşmesine, yani değerler alanından uzaklaşmasına ve dolayısıyla toplumsal çözümlere yol açar. Bu anlamda başta ekonomik olarak gelişmiş Batı olmak üzere, değerlerin zayıf veya tümüyle işlevsiz olduğu toplumlarda; özellikle insanları bir araya getiren âilevi, toplumsal ve kültürel bağların çözülmesi neticesi, ucu, çok sık rastlanan intiharlar vakalarına kadar varan bireysel ve toplum-

sal manada derin psiko-ontolojik krizlere neden olabilmektedir.

Diğer yandan genel ontolojiye paralel olarak, değerlerin bir değişen, tekil, öznel ve tarihsel boyutu, bir de bütün değişimlerin ötesinde, değişmeden olduğu gibi kalan, çocukluk içinde birliği sağlayan nesnel, tümel, kavramsal ve evrensel yönü mevcuttur. Değerler bu ikinci yönüyle ele alındığı takdirde karşımıza, zaman ve mekân sınırlarını aşan insanoglunun paylaştığı kadim, kök veya ortak irfani değerler çıkmaktadır. Bu da, dünya üzerinde cereyan eden kötülöklere karşı insanlığın müşterek vicdanını harekete geçirecek, bu istikamette ortak tavırlar almayı sağlayabilecek evrensel ölçekte sağlam bir zemin yaratabilir.

Değerleri koruma adına gelenek kutsallaştırılarak dondurulursa, akıl ve akli olan ne varsa devre dışı kalır ve bireyin yerini başkaları veya başka şeyler alır. Böylece öz benliği kaybolan insan birey, özne ve suje olma vasfını kaybederek başkalarının kullanımına açık nesne veya obje haline dönüşür. Böylece binler, birlere indirilerek, tekleştirilir ve ayırt edici bütün nitelikleriyle insanî çoğulculuk ve çeşitlilik ortadan kalkar. Bu tablo ise, gerek birey ve gerekse ilgili toplum bağlamında, başta ekonomi olmak üzere, sanatsal, teknolojik, kültürel ve hatta dinî inkişâfı yavaşlatan veya tümüyle yok eden bir sonuç doğurmaktadır. Çünkü özgür olmayan bireyler hem rasyonel akıl, hem de pratik akıl açısından işlevselliğini kaybedecektir.

Kaynakça

Akarsu, Bedia, *Mutluluk Ablâkı, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1983.*

Aristotle, *The Ethics of Aristotle*, İng. çev: J. A. Smith, *The Pennsylvania State University 2004.*

....., *Nikomakhos'a Etik*, çev: Saffet Babür, *Bilgesu Yay., Ankara 2009.*

Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş, Vadi Yayınları, Ankara 1994.*

Aydın, Mustafa, "Değerler, İşlevleri ve Ahlak", *Eğitime Bakış, Yıl 2011, sayı: 19, 39-45.*

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Terimleri Sözlüğü, Paradigma Yay., İstanbul 2000.*

....., *Sokrates, Say Yayınları, İstanbul 2009.*

Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul 1996.*

Herakleitos, *Fragmanlar*, çev: Cengiz Çakmak, *Kabalcı Yay., İstanbul 2009.*

Hobbes, Thomas, *De Cive*, Print: J.C. for R. Royston, *London 1651.*

Kant, Immanuel, *The Critique of Practical Reason*, İng. çev: Thomas Kingsmill Abbott, *The Pennsylvania State University 2010.*

....., *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, İng. çev: Allen W. Wood, *Yale University Press, London 2002.*

Kranz, Walther, *Antik Felsefe*, çev: Suad Y. Baydur, *Sosyal Yay., İstanbul 1984.*

Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş, İstanbul 1968.*

Platon, *Complete Works*, Associate Editor: C.S. Hutchinson, *Hackett Publishing Company,*

Indianapolis, Cambridge tz.

....., *Diyaloglar*, çev: Tanju Gökçül, Remzi Kitabevi, İstanbul 2010.

....., *Devlet*, çev: Sebattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2011.

Poyraz, Hakan, "Ahlâkın Dikotomisi İç Ahlâk/Dış Ahlâk", *Küreselleşme Ahlak ve Değerler*, Litera Yay., İstanbul 2006, 169-194.

Spinoza, Benedict, *Ethics Demonstrated in Geometrical Order*, İng. çev: Jonathan Bennett, 2004.

Ülken, Hilmi Ziya, Bilgi ve Değer, Kürsü Yay., Ankara tz.

DEĞERLER EĞİTİMİNDE ÖĞRETMEN YETERLİLİKLERİ

Doç. Dr. Abdurrahman BORAN

Özet

Hızlı ve baş döndürücü şekilde değişim içinde olan değerler, bunlarla baş etmek zorunda kalan ve değer karmaşası yaşayan çocuklar için değer aktarımı çok daha önemli bir hâle gelmiştir. Ortak değerler oluşturamayan bir toplumun bütünleşme değil, tersine toplumsal çözüme yaşaması kaçınılmaz bir gerçektir. Çocuklarımızın zihinlerini bilgiyle doldurarak öğretim yaparken, gönüllerini de sevgiyle donatıp onların ahlâklı birer fert olarak yetişmeleri için öğretmen yetiştiren fakültelerimizde değerler eğitimi çalışması yapmamız bir zorunluluk halini almıştır. Bir meslek alanına özgü görevlerin yapılabilmesi için gerekli olan mesleki bilgi, beceri ve tutumlara sahip olma durumuna yeterlik adı verilir. Öğretmen yeterlikleri ise öğretmenlik mesleğini etkili ve verimli biçimde yerine getirebilmek için sahip olunması gereken genel bilgi, beceri ve tutumları ifade eder. Öğretmenlik mesleğinin altı ana yeterlik alanı, 31 alt yeterlik alanı ve yeterliklerin gerçekleşip gerçekleşmediğinin delili olabilecek gözlemlenebilir-ölçülebilir davranışlar olarak da 233 performans göstergesi bulunmaktadır.

Öğretmenler için hazırlanmış olan bu yeterliklere bakıldığında değerler eğitiminin, öğretmen yeterlikleri içerisinde yeterince yer almadığı, mevcut yeterliklerin değerlerin öğretimi konusunda etkisiz kaldığı görülmektedir. Bu duruma göre öncelikle manevi değerlerin, maddi/ekonomik değerlerin, kültürel değerler ve sosyal değerlerin öğretmen yeterlikleri arasında yer alması gerektiği kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Ancak değer eğitimi akımlarının temsilcileri, hangi değerlerin öğretilmesi gerektiği, değer öğretiminin nasıl yapılacağı, değer

eğitiminde öğretmenin rolü gibi konularda farklı fikirler ileri sürmüşlerdir.

Öğretmenin dürüst, ahlaklı, fedakâr, sorumluluk sahibi, kültürel ve sosyal değerlere sahip, öğrencilerine karşı eşit ve adil olabilmesi için onlara, değerlerin bir tercih olduğu ve toplumların benzer tercihlere sahip kişilerden oluştuğu, bu eğitim sürecinde, değer aktarımı yerine ulusal ve evrensel değerlerin birlikte düşünülerek farkındalık kazandıracak yaklaşımlara öncelik verilmesi, ortak değerlerin vurgulanarak ve değer farklılıklarının zenginlik olduğu bilincinin kazandırılması, bunu için de Eğitim Fakültelerinin ders programlarına “değerler eğitimi” ile ilgili bir dersin eklenmesinin faydalı olacağı düşünülmektedir. Sistemdeki öğretmenlerin de hizmet içi eğitim programları yoluyla değerler eğitimi konusunda eğitilmeleri uygun olacaktır.

Anahtar Kelimeler:

Öğretmen Yeterlikleri, Değerler Eğitimi

Abstract

TEACHER COMPETENCIES IN VALUES EDUCATION

Transference of rapidly and dizzily changing values to children who have to deal with them and living in chaos of value has been felt much more important. It is inevitable for societies that do not form common values to live in contrast rather than integration. When teaching and filling children's minds with information, it has become a necessity to equip them with love in their hearts and values education training of the teacher training faculties is necessary to educate individuals with moral values. Competency is to have the general knowledge, skills and attitudes required for fulfilling a profession's task effectively and efficiently. Teacher competencies express to have the general knowledge, skills and attitudes required for fulfilling teaching profession's task effectively and efficiently. Teacher competencies consist of six core competency areas of the teaching profession, area of 31 sub-competency and 233 performance indicators of measurable observable behaviors of competencies.

It is seen with examining teacher competencies that values education does not take place in teacher competencies enough and current competencies are ineffective for education of values. In this case, it arouses a necessity that teacher competencies should include firstly spiritual values , financial / economic values, cultural values and social. However, representatives of the flows of values education have suggested different ideas what values and how should be taught, the role of teacher in values

education.

It is suggested that it will be beneficial for giving priority to bring awareness of values with the consideration of national and universal values together and teacher approaches students to be ethical, altruistic, responsible, honest and equipped with values of cultural and social values to be fair and equitable to the disciples to them. It is considered beneficial that a preference value from people and communities with similar preferences to occur, and instead of considering the transfer of values, gaining of awareness of national and universal values together, with emphasis on common values and value differences leading to gaining of awareness wealth, and in the Faculties of Education, «values education» should be added to curriculum will be useful.

Key Words:

Teacher competencies, Values education

Değer Ne demektir

Bireyin çoğu fiziksel problemlerin altından ancak duyuşsal alan becerileriyle kalktığı bilinen bir gerçektir. İnsanı bu tür zamanlarda dinç, diri, yılmaz, yorulmaz, gereğinden fazla emek saf ettiren, kendi problemine rağmen başkasının problem çözümü için vakit ayırmayı sağlayan fiziksel ve somut hiçbir veriyle açıklanamayan değerler sistemi, bir diğer ifadeyle normlardır.

Kültürel, sosyal, milli, siyasi, dini, kişisel, evrensel ve estetik alanlardan beslenen değerler sistemi kısaca “uğruna yaşanacak kanaatler bütünü” olarak ifade etmek yerinde bir tespit olur.

Değerler bireyin önemsedığı, hayatını ona göre şekillendirdiği, güzel, iyi, günah, sevap, doğru, yanlış gibi duyuşsal yargılardır. (Kuçuradi, 1971). Türk Dil Kurumu [TDK] ise değeri açıklarken kıymetli, önemli ve yararlı kavramlarına atıfta bulunuyor (TDK, 1983).

Bu açıklamalar insanın yaşamını neyin üstüne kurgulaması gerektiğine bir cevap niteliği taşımaktadır. İşiniz, eşiniz, eviniz, siyasi tercihleriniz, giyim ve kuşam biçiminiz, konuşma üslubunuz, hatta ne kadar ve ne yiyip, nerede ve nasıl yaşayacağınız bu değerler sisteminden esinlenmektedir.

Değer, arzu edilen olaylarla ilgili insan tutumu demektir. Değerler, ideal davranış biçimleri veya hayat amaçları hakkındaki inançlarımız, davranışlarımıza yön gösteren ölçülerdir.

Değer, bir nesneye, varlığa veya faaliyete, bireysel ve toplumsal açıdan tanınan önem ya da üstünlük demektir.

Bir şeyin sahip olduğu kaymet yani nitelik.

Arzu edilen, kişilerin hayatlarına kılavuzluk eden, bizim yanımızda önem dereceleri olan hedeflerimize de değer diyoruz.

Değerler, davranışlarımıza ve hayatımıza yön verir, somut bir mevcudiyeti yoktur. Değerler ancak eylemle birlikte ortaya çıkar

İnsanın, bireysel olarak hayatını, eylemlerini, amaç ve ideallerini belirlemesi ve onlara uygunluk sağlaması değerlerle mümkündür. Bu anlamda, insanı insan yapan değerleridir.

Değerler, herkes için iyi, herkes için arzulanır olma özelliğine sahip ve toplumlar arası geçerliliği olan özelliklerdir.

Değer, belli bir tutum ve davranış tarzı veya varoluşun temel amacı hakkında uzun süreli kişisel bir inanıştır.

Toplumsal boyutuyla değer, bir sosyal grup veya toplumun kendi varlık, birlik, işleyiş ve devamını sağlamak ve sürdürmek için üyelerinin çoğunluğu tarafından doğru ve gerekli olduğu kabul edilen ortak düşünce, amaç, temel ilke ya da inançlardır.

Değer kavramı insana özeldir. Çünkü değere sahip olmak, doğrudan düşünme/kavrama yeteneğiyle, varlığı ve hayatı anlamlandırmayla ilgilidir. Söz ve davranışları, olayları ve olguları doğru-yanlış, güzel-çirkin, iyi-kötü, helal-haram şeklinde tanımladığımızda değer ölçülerinden söz etmiş olmaktadır.

Bütün bunlar bizim onları nasıl anlamlandırdığımızı, onları anlamlandırma düzeyimizi ve onlara ilişkin yargımızı göstermektedir. Her çeşit şeye değerler iliştiiririz: Siyaset, para, cinsellik, eğitim, aile, arkadaşlar, kariyer, öz saygı vb.

Değerler, yapı ve içerikleri bakımından olumlu ve olumsuz, göreceli ve mutlak, öznel ve nesnel, mantıksal değerler, ahlaksal değerler, estetik değerler gibi tasnife tabi tutulurlar.

Değer, zahmetine değilen şeydir; yani, kendisi için bir şeylerin feda edilmesini hak eden şeydir. Bütün tanımların ortak noktası, değerın bir tercih durumuna işaret etmesidir.

Din/inançlar, bütün değerlerin en derininde yer alır, onların oluşumunda en belirleyici role sahiptir. Çünkü din/inançlar, bireysel ve toplumsal kimliği belirleyici temel unsurdur.

Dinden beslenen değerler, doğrular ile yanlışların, iyilikler ile kötülüklerin ve güzellikler ile çirkinliklerin sınırlarını belirleyen doğrulardır. Dinî anlayış, doğrudan değer sistemini, değer sistemi ise tutum ve davranış biçimlerini etkilemektedir.

Değerlerimizin bazıları

Adalet, Gülyüzüş Gerçeğe Saygı, Dürüstlük, Öz Eleştiri, Sorumluluk, Onurlu Olmak, İnsana Saygı, Fedakârlık, Yardımlaşma, Sözünde Durmak, Nezaket, Hoşgörü, Cesaret, Sevgi Diğergamlık, Sadakat , Saygı, Okumak, Sağduyu, Şefkat, İyilik, Sabır, Merhamet, Çalışkanlık, Kadirşinaslık, Azim, İyi Niyet

Değer eğitimi nedir, ne değildir?

Mekanik öğrenme değildir, Robotlaştırma değildir, Bilgi küpü inşa etmek değildir, Yalnızca kuralları nakletmek değildir, Anlık değildir, Kalıtsal değildir, Çok yönlü öğrenmedir, İnsanlaştırma sanatıdır, Kişilik oluşturmaktır, Âna ve geleceğe biçim verme gayretidir, Süreç gerektirir, Sosyo-kültürelidir

Değerlerin Eğitim Açısından Özellikleri

Yaşama, kişiye, topluma, dünyaya biçim vermeyi hedefler, Sistem yaklaşımını gerektirir, Kurallar ve ölçütler silsilesidir, Gelişime ve değişime açık olmakla birlikte, değişmeyen yönü de vardır, Yaşanarak, gözlenerek VE hissederek öğrenilir, Bütüncül bir bakış açısı gerektirir

Değerler Eğitiminin Bileşenleri

Değer eğitiminin bileşenleri girdiler ve çıktılar olmak üzere iki kısımda incelenebilir. Bunlardan birincisini oluşturan girdiler; içerik, öğrenen, eğiten, ortam, kurallar, yöntemler, donanımlar. Çıktıları ise değerler sahibi olan insandır. Değerler, tatilde, gençlik-yaşlılık, çocukluk, ev, işyeri, sanal alem, sabah-akşam, okul ve medya, kısaca insanın yaşadığı her zaman ve mekan, değer eğitiminin kapsamındadır.

Değer Eğitimi İçin Temel İlkeler

Değerler boşluk kabul etmez, değeri olmayan insan yoktur, kötü değerlerle donanmış insan olabilir

Kalıtımla geçmez; çevresel etkenlere göre biçimlenir. Değerler, genetik yollarından geçmez; aile ve okul gibi ortamlarda öğrenilir

Yaşayarak, görerek ve hissederek öğrenilir. Değerler, yaşadıkları ortamlarda; yaşanılarak, gözlenerek ve hissedilerek öğrenilir...

Her zaman ve her yerde eğitimi gerektirir

Zihin, kalp ve davranış üçgenine oturur... Kalp, benimsemeli, Zihin ikna olmalı, Beden, sergilemelidir

Red-kabul belirginliğine göre biçimlenir. Değerler, toplumsal ve kurumsal kabul ve redlere göre biçimlenir

İç ve dış tutarlılık gerektirir. Hem değerlerler arasında hem de söylem-eylem arasında tutarlılık gerekir...

Değer Eğitimi Akımları

Değer gerçekleştirme akımı: Bu yaklaşımda; bireyin kendi duygu, inanç ve önceliklerinin farkına varması, onurlu, eleştirel ve yaratıcı düşünmesi, iletişim ve sosyal becerilerinin geliştirilmesi önemsenir , Karakter eğitimi akımı: Bireyin kendine, çevreye ve mülkiyete saygı göstermesi, sorumlu, dürüst, güvenilir, şefkatli, kibar, yardımsever, disiplinli, azimli, tutumlu, sadık, cesur ve iş ahlakına sahip olması önemsenir (Lickona,1992).

Vatandaşlık eğitimi akımı: Bu yaklaşımda ülkenin tarihini, kültürel mirasını, rejimini ve demokratik sistemini anlamaya, vatandaşlık hak ve sorumluluklarını bilmeye, anlaşmazlıkları çözmeye, işbirliği ve iletişim becerisi kazanma ve eleştirel düşünmebilmelerine öncelik verilir.

Ahlaki muhakeme, değer açıklama ve değer analizi yaklaşımları: Bu yaklaşımda ise, bireyin değerleri üzerine düşünmesi, değerlerin toplumsal yaşamdaki işlevlerini fark etmesi, kısaca bilişsel süreçlerini kullanması gerekir.

Değerlerin Önemi ve Gerekliliği

Bireylere eğitim kurumlarında verilen eğitim-öğretim, ezbere dayalıdır. Bu eğitim, insanı insan yapan, insanla toplumu kaynaştıran, toplumsal ve kişisel beceri ve değerlere yer vermemektedir.

Kitle iletişim araçlarının yayınlarında , sürekli olarak toplumsal değerlerle uyumayan, olumsuz örneklere yer verilmesi, öğrencilerde değer çatışmasına , toplumda şiddet, güvensizlik, kötü alışkanlıklar, saygı-sevgi eksikliği, hoşgörüsüzlük gibi olumsuz davranışlara ve insani değerlerin azalmasına sebep olmaktadır. Bu durum, gelecek nesiller için önemli tehditler oluşturabilir.

Orta Öğretim kurumlarında, değerlerimizin gelişimini destekleyici mahiyetteki Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi dersi, içerik ve zaman bakımından Değerler Eğitimi bağlamında yetersiz kalmaktadır.

Ortak değerler oluşturamayan bir toplumun bütünleşme değil, tersine toplumsal çözülme yaşamayı kaçınılmaz bir gerçektir.

Günümüzde hızlı ve baş döndürücü şekilde değişim içinde olan değerlerin, bunlarla baş etmek zorunda kalan ve değer karmaşası yaşayan çocuklara aktarımı, çok daha önemli bir hâle gelmiştir.

Çocuklarımızın zihinlerini bilgiyle doldurarak öğretim yaparken, gönüllerini de sevgiyle donatıp, onların ahlâklı birer fert olarak yetiştirilmeleri gerekmektedir.

Okullarımızda isteyen velilerimizin çocuklarına “Kuran’ın, Peygamberimizin hayatının, din eğitimi ve Arapça derslerinin seçmeli olarak verilmesi, beklenen ve özlenen bir eğitim sisteminin hayata geçirilebilmesi ve değerler eğitimi için önemli bir fırsattır. Bu nedenle öğretmen yetiştiren fakültelerimizde değerler eğitimi çalışması yapmamız bir zorunluluk haline almıştır.

Öğretmen yeterlikleri, Değerler

Yeni neslin yetiştirilmesi ve doğal olarak ülkenin geleceğini “iyi bir öğretmen” in inşa edeceği bilinen bir gerçektir. İyi öğretmen kavramı zaman içerisinde değişime uğramış, son yüzyılın sadece bilgi aktarma rolünü üstlenen öğretmeni bugünün ihtiyaçlarına yeteri kadar cevap veremez hale gelmiştir. Çünkü yaşanan sosyal, ekonomik, kültürel ve uluslar arası hem değişim hem de problemler “öğretmen” kavramına getirilecek yeni yorumlara, yeni bakışlara ihtiyacı artırmıştır. İyi öğretmen sadece sınıfın sessizliğini sağlayan, öğrencileri öğrenme ortamında tutan öğretmen değildir. (Kaygısız ve Akarsu, 1997).

Eğitim-Öğretimde Öğretmen Roller ve Değerler Sistemi

Öğretmenin eğitim-öğretimdeki rolü azımsanamayacak kadar önemli görülmektedir. Öğretmen, “ülkenin tüm vatandaşını, uzman kadrosunu yetiştiren, yeni bireylere var olan kültürü aktaran, bireyin bu şekilde sosyalleşmesini sağlayan kişidir” Öğretmenin kim olacağı, cinsiyeti, sayısı, onun ne gibi bilgilerle donanmış olacağı, giyim ve kuşamının nasıl olacağı, dini inancı, kullandığı dil, genel kültür bilgisi, sorunlara çözüm bulabilme yeteneği, uluslar arası ahlaken ve psikolojik açıdan ortalamanın üstünde bir sağlığa sahip olması gerektiği gibi beklentiler bunların en başında gelen beklentilerdir.

Öğretmen Yeterlikleri

Bir meslek alanına özgü görevlerin yapılabilmesi için gerekli olan mesleki bilgi, beceri ve tutumlara sahip olma durumuna yeterlik adı verilir.

Öğretmen yeterlikleri ise; öğretmenlik mesleğini etkili ve verimli bir biçimde yerine getirebilmek için sahip olunması gereken genel bilgi, beceri ve tutumları ifade eder.

Öğretmenlik mesleğinin altı ana, 31 alt yeterlik alanı ve yeterliklerin gerçekleşip gerçekleşmediğinin delili olabilecek gözlemlenebilir-ölçülebilir davranışlar olarak da 233 performans göstergesi bulunmaktadır.

Bir Öğretmen Yeterliği Olarak Değerler Eğitimi

Öğretmen yeterliği esas itibariyle öğretmenlik mesleğine ilişkin ne seviyede olduğunu ifade etmektedir. Kısacası “Öğretmen kimdir?” sorusuna verilecek cevaba işaret eder. Farklı kültürlerin kendine has değerleri vardır ve öğretmen de o kültürdeki değerler sistemine sahip bir birey olarak öğretmenlik yapar. Öğretmenin değerler sistemine ülkenin içinde bulunduğu siyasi çalkantılar, ekonomik krizler, politik tercihler, inanışlar, tarihî ve millî kök zamana bağlı olarak farklı derecede etki eder. Milliyetçiliğin, fırsatçılığın, pragmatist düşüncenin zirve yaptığı günümüzde yardımseverlik, diğergamlık, fedakarlık, adanmışlık, sorumluluk, paylaşım, adalet daha fazla önem kazanmıştır. Öğretim kurumlarında hoşgörü ve hümaniter düşüncenin hakim olduğu Türkiye için değer yargılarının önemi çok büyüktür .

Öğretmenin dürüst, ahlaklı, fedakâr, sorumluluk sahibi, kültürel ve sosyal değerlere sahip, öğrencilerine karşı eşit ve adil olabilmesi için onlara, değerlerin bir tercih olduğu ve toplumların benzer tercihlere sahip kişilerden oluştuğu, bu eğitim sürecinde, değer aktarımı yerine ulusal ve evrensel değerlerin birlikte düşünülerek farkındalık kazandıracak yaklaşımlara öncelik verilmesi, ortak değerlerin vurgulanarak ve değer farklılıklarının zenginlik olduğu bilincinin kazandırılabilmesi için Eğitim Fakültelerinin ders programlarına “değerler eğitimi” ile ilgili bir dersin eklenmesinin faydalı olacağı düşünülmektedir. Sistemdeki öğretmenlerin de hizmet içi eğitim programları yoluyla değerler eğitimi konusunda eğitilmeleri uygun olacaktır.

Öğretmenler için hazırlanmış olan bu yeterliklere bakıldığında değerler eğitiminin, öğretmen yeterlikleri içerisinde yeterince yer almadığı, mevcut yeterliklerin değerlerin öğretimi konusunda etkisiz kaldığı görülmektedir.

Bu duruma göre öncelikle manevi değerlerin, maddi/ekonomik değerlerin, kültürel ve sosyal değerlerin öğretmen yeterlikleri arasında yer alması ve bu değerlerin öğretmen adaylarına kazandırılması gerektiği hususu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

Sonuç ve Genel Değerlendirme

Dünya, Osmanlı Eğitim sistemi ve değerler eğitimi üzerinden araştırmalar yaparak, ahlaklı ve çağdaş nesiller yetiştirmeye çalışırken, ülkemiz, batının hastalık olarak gördüğü ve kurtulmaya çalıştığı yozlaşmayı taklit etme yarışı içerisinde.

Bugün gelineen noktada ilköğretim ve lise öğrencilerimize göz attığımız zaman,

artık erkek öğrencilerimizde küpe takmak normal bir davranış halini almış, ebeveyn saygı, arkadaşlarına hoşgörü, öğretmenlerine sevgi ve saygı giderek azaldığı görülmektedir.

Batının ve Amerikanın, bizim eğitim sistemimizde sadece bir detay olan “ Öğretmenin sınıfa girdiği zaman öğrencinin ayağa kalkması” davranışını, öğrencilerine kazandırabilmek ve obezite sorununu çözebilmek için ülke ekonomisinden büyük paylar ayırdığını göz önüne alırsak , aslında basite aldığımız kendi değer yargılarımızın ne kadar önemli olgular olduğu kolayca anlaşılabilir.

Bugün Dünya, karma eğitim sistemini terk etmeye çalışmaktadır. Böyle bir dönemde, ülkemizde halen uygulanmakta olan karma eğitimin inatla ve ısrarla sürdürülmeye çalışılması, anlaşılabilir bir tutum değildir.

Amerika, İngiltere, Hollanda gibi ülkelerin, karma eğitim sisteminden vazgeçmeye çalıştığı, vazgeçemediği yerlerde 14 yaşına gelen öğrencilerine devlet eliyle okullarda prezervatif dağıtılması, içler acısı bir durumu gözler önüne sermektedir.

Bu ülkelerin, ahlaki erozyonu önlemek ve ahlaklı bireyler yetiştirmek için ülke ekonomilerinin neredeyse dörtte birini bu eğitime harcaması bizlere ders olmalıdır.

Türkiye Cumhuriyetinin bin yıllık bir devlet geleneğine sahip olan değerler sistemi olduğunu göz ardı ederek, eğitim sistemimizi Pisa sınavları üzerine inşa etmeye çalışanlar, aslında Finlandiya'nın eğitim sistemi olan Gardner'in çoklu zeka kuramını, öğrenci merkezli eğitim diye dayatarak, değerlerimizin birer birer yok edildiği bu eğitim sistemini yıllardır ülkemizde uygulamaya çalışanlar, bunun tarihi bir hata olduğunu kabul ederek, Türk milletinin kendi değer yargılarını ve inanç sistemini temele alan, inançlı bireyler yetiştirmek zamanının gelmiş olduğu gerçeğinin farkına varma durumundadırlar.

Tüm bu değerlendirmeler ışığında elde edilen veriler, öğretmen değerleri bakımından incelendiğinde öğretmenliğin mesleki anlamının dışında özellikle değerler sistemiyle örülerek icra edilen bir meslek olduğu anlaşılabilmektedir. Değerler sisteminin yoksun bir öğretmenliğin sadece bilgiyi aktarma ile sınırlı kalacağı ve öğretmen merkezli bir eğitimin yapılacağı öngörülmektedir. Özellikle küreselleşmeyle başkalaşan yerel kültürlerin, benzeşen farklı kültürlerin, yaşanan ekonomik çalkantılar ve siyasi polemiklere meydan okuyup normalleşebilmenin, ezilen yeni nesli bu kaos ortamından çıkarmayı kendine en kutsal, en acil ve hayat boyu sürecek bir misyon tercih eden öğretmenlerce sağlanacağı görülmüştür.

Değerlerle donatılmış bir öğretmen öğrencilerce rol model alındığı, velilerce takdir edildiği, diğer birçok eğitim-öğretim kurumlarında da olması yönünde ka-

naatler bildirdikleri dikkate alındığında, öğretmen yeterliklerine bu yönde ağırlık verilmesi önem kazanmıştır. Değişen dünyamızda yalnızlaşan yeni neslin, sığınabileceği en yakın, en içten bir liman olan öğretmenlerin yetişme programları gözden geçirilmeli, atanan her yeni öğretmenin öncelikle adanmışlık çeşitli değerler bakımından donanmış olması sağlanmalıdır.

KAYNAKLAR

- S.Hayri Bolay, M.Türkönü, Milli Eğitimde Alternatif Perspektifler, Ankara, 1996
S.Hayri Bolay, Mümtazer Türköne, Din Eğitimi Raporu, Ankara, 1995
Erol Güngör, Değerler psikolojisi, Amsterdam, 1990
Necati Öner, Felsefe Yolunda Düşünceler, İstanbul, 1993
Cavit Ünal, Genel Tutumların veya Değerlerin Psikolojisi Üzerine Bir Araştırma, Ankara, 1981
Claire Leduc, Comment Transmettre Des Valeurs Essentielles Nos Enfants, Editions Trustar, Collection Famille, Montr'éal (Canada), 1998
H.Ziya Ülken, Bilgi ve Değer, Ankara, 1964
Uluslararası Din Eğitimi Sempozyumu (TÖMER), Ankara 1998
Marc Canon, Kültürel Değerlerin Çöküşü ve Toplumda Suçların Artışı, Kamu Hizmeti Dergisi, Sayı: 24, Ocak, 1990
John Kingley Birge, Bektaşılık Tarihi, Çev.R.Çamuroğlu, İstanbul, 1991

ÖĞRETMENLİK MESLEK ETİĞİ ÜZERİNE ÖĞRETMEN GÖRÜŞLERİ

Yrd. Doç. Dr. İzzet DÖŞ¹
Mutlu KAYRAN²

Özet

Öğretmenlik mesleği diğer meslek gruplarının öğreticisi konumundadır. Bu nedenle diğer mesleklerin etik değerlerini de içeren bir meslek grubudur. Bu çalışma öğretmenlerin kendi mesleklerin etik değerleri hakkında görüşlerini ortaya koymaya amaçlamaktadır. Bu amaçla Kahramanmaraş ilinde görevli onbir öğretmenle betimsel bir çalışma yapılmıştır. Veriler açık uçlu beş sorudan oluşan form ile görüşme ve odak grup görüşmesi yoluyla toplanmıştır. Verilerin analizinde betimsel analiz yöntemi kullanılmıştır. Çalışma sonunda etik değerlerin öğretmenlere üniversite eğitimi sırasında kazandırılmaya başlanmasının gerektiği, öğretmenlerin davranışları ile öğrencilere ve topluma model olduğu, etik değerlerin benimsenmesi meslek sevgisiyle başlayacağı, öğrencilere karşı duygusal ve fiziksel şiddet uygulamanın etik olmayan davranışlar arasında olduğu ve öğretmenin söyledikleri ile davranışları arasın tutarlılığın olması gerektiği gibi görüşleri ortaya çıkmıştır.

Anahtar kelimeler:

Mesleki etik, öğretmen ve etik, öğretmenlik meslek etiği

1 Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Eğitim Bilimleri, izzetdos@gmail.com

2 Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü mutlukayran@gmail.com

Teachers' Perceptions of the Ethics in the Teaching Profession

Abstract

The teaching profession has the trainer position of the other occupational groups. For this reason, it includes the worths and ethics of other professions. This study aimed to investigate teachers' view of ethics in their profession. For this reason, a descriptive research is designed with eleven teachers in Kahramanmaraş. The data were collected through the methods of interview and focus group discussion, a scale with five open-ended questions. Descriptive analysis was used to analyze the data. At the end of the study, we found the perceptions that teachers should be introduced to ethics during the early years of university education, teacher with his/her actions is a model to student and community, adoption of ethics codes begin with the love of teaching profession, using emotional and physical violence towards students is among unethical behavior, and there must be coherence between teachers' words' and actions.

Keywords:

Professional ethics, ethics of teachers, and the teaching of professional ethics

Giriş

İnsanoğlunun ilk öğrendiğini öğreterek başladığı yaşam serüveninde ilk mesleği öğreticilik olarak adlandırabiliriz. Eğitim sistemi içinde ise “meslek” olma özelliğini kazanmış ilk uğraş alanı “öğretmenliktir (Aydın, 2006). Bu açıdan en eski mesleği de öğretmenlik olarak nitelendirebiliriz. Öğretmenlik mesleği diğer meslek gruplarının meslek öğreticisi konumundadır. Aynı zamanda diğer meslek gruplarının etik değerlerini şekillendiren yine öğretmenlerdir (Toprakçı, 2009). Öğretmenlik mesleği diğer mesleklere istinaden insan eğitime gibi bir görevi icra etmesiyle birçok değeri içermektedir.

Öğretmenlik mesleğinin diğer mesleklerde olduğu gibi bazı ilkeleri bulunmaktadır. Bu ilkeler arasında en önde görünen ilke etik ilkesidir. Öğretmenlik mesleği etik ilkesini hem uygulayan hem öğreten konumuyla etik değerlerle iç içe geçmiş bir durumdadır. Yunanca'da “karakter” anlamına gelen “ethos” sözcüğünden türetilen “etik” kavramı, ideal ve soyut olana işaret ederek, ahlak kurallarının ve değerlerin incelenmesi sonucu ortaya çıkmıştır (Aydın, 2002:5). Etik, felsefenin bir disiplini olmakla birlikte ahlaki eylem bilimidir (Aydoğan, 2011:5). Acar (2000:11) ise etiği, çağın doğru ve yanlış ölçülerinin bir ifadesi olarak tanımlar. Etik, bütün etkinlik ve amaçların doğrulukla belirlenmesi; neyin yapılması veya yapılmaması;

neyin istenebileceği veya istenemeyeceği; neye sahip olunabileceği ya da olunamayacağıнын belirlenmesi durumunu ifade etmektedir. Böylesine kapsamlı olan etik anlayışında iki ana kaidenin bulunması gerekmektedir. Birincisi mecburiyet, ikincisi ise cazibiyettir. Ancak bu sayede bir yaptırım gücü olan etik, insan davranışlarını etkileyebilecektir (Mert, 2003:6).

Etik konusu her geçen gün önemserliği her meslek grubunda olduğu gibi öğretmenlik mesleğindeki önemini de artırmaktadır. Eğitim, insanları belli amaçlara göre yetiştirme süreci olarak tanımlamıştır (Fidan, 1986:6). Ertürk'e göre (1972: 12) eğitim, bireyin davranışlarında kendi yaşantısı yoluyla kasıtlı ve istendik değişimler meydana getirme sürecidir. Eğitimin tanımlardan anlaşılacağı üzere eğitim iş göreni olarak öğretmenin mesleki etik noktasında kendine özgü hassasiyeti bulunmaktadır.

Meslek etiği “mesleki davranışla ilgili neyin doğru, neyin yanlış, neyin haklı, neyin haksız olduğu hakkında inançlara dayalı ilkeler ve kurallar topluluğu” (Seli-moğlu, 1997:). Öğretmenlerin mesleki etik değerleri her bir öğretmen için farklılık göstermeyen insanların iyi ve doğru olarak adlandırdıkları davranışların tamamını kapsamaktadır. Meslek etiğinin en önemli yanlarından biri, dünyanın neresinde olursa olsun, aynı meslekte çalışan bireylerin bu davranış kurallarına uygun davranmalarının gerekli olmasıdır (Kuçuradi, 1988:21). Aynı meslekten bireylerin birbirleri ile ilişkilerinde belli davranış kalıplarına uymaları meslek etiğinin gereğidir (Aydın, 2003:25). Türkiye de doğrudan öğretmenlik ile ilgili meslek etiğine gönderme yapan bir yasal dayanak yoktur (Toprakçı, 2010). Alan yazın taramasından elde edilen bilgilere göre öğretmenlik mesleğinde olması gereken etik değerleri şu şekilde sıralayabiliriz. Öğretmen mesleğini sevmeli, mesleğindeki iş ve işlemlerde kamu yararı ve öğrenci yararı gözetmeli, hediye ve hibe gibi durumlardan uzak durmalı, planlı programlı bir şekilde derslerine devam etmeli, mesleki gelişimini ve entelektüel gelişini her daim geliştirmeli, öğrencilerine, saygılı, tarafsız, adil, eşit, ayrıma gitmeden yaklaşmalı, her zaman model alındığının bilincinde olmalı v.b gibi sonucunun olumlu olduğu davranışlar öğretmenlik mesleki etiğinin kuralları olarak görebiliriz. Özbek'in (2003) araştırmasında ise öğretmenlerin mesleki etik ilkeler şu şekilde ifade edilmiştir.

1.Öğrenme sürecinde, öğrencinin bağımsız hareket etmesini engellemeyecek.

2.Öğrencinin görüş açısını haklı bir sebep veya zorunluluk olmadıkça değiştirmeye çalışmayacak

3.Öğrencinin gelişmesi ve ilerlemesi amaçlanarak hazırlanan ders konusunu kasıtlı olarak değiştirmeyecek.

4.Öğrenciyi olumsuz düşüncelerden uzaklaştıracak, öğrencinin sağlık ve gü-

venliği konusunda gereken şartları sağlayacak.

5. Öğrenciyi küçük düşürme yada utandırmak için kasıtlı hareketlerde bulunmayacak.

6. Öğrenciyi ırk, cinsiyet, ulus, renk, politik ve dinsel inanç, sosyal ve kültürel düzeyinden dolayı yargılayıp taraflı davranmayacak.

7. Özel çıkarları için öğrencilerinden yararlanmayacak.

8. Öğrenciler ile ilgili özel bilgileri yasal yada mesleki zorunluluk olmadıkça açıklamayacak.

Etik değerler mesleğin, insan yaşamına daha verimli ve katkı sağlaması ve mesleğin daha ilkeli yapılmasını sağlayan temel ilkelerdir. Öğretmenlik meslek etiklerinin belirlenmesi, bu mesleğin daha iyi yapılmasını ve okulun verimliliğine olumlu yönde etki edecektir.

Araştırmanın Amacı

Bu araştırmanın amacı öğretmenlik meslek etiği üzerine öğretmen görüşlerini betimsel bir çalışmayla ortaya koymaktır.

Yöntem

Araştırmada nitel araştırma yöntemiyle gerçekleştirilmiştir. Çalışmada olgu bilim deseni kullanılmıştır. Olgu bilim deseni farkında olduğumuz ancak derinlemesine ve ayrıntılı bir anlayışa sahip olmadığımız olgulara odaklanmaktadır. Bu tümüyle bize yabancı olmayan aynı zamanda tam anlamıyla kavrayamadığımız olguları araştırmak için kullanılır (Yıldırım ve Şimşek, 2008:72).

Çalışmada amaçlı örnekleme yöntemi seçilmiştir. Buradaki amaç, ortalama durumları çalışarak belirli bir alan hakkında fikir sahibi olmaktır (Yıldırım ve Şimşek, 2008:107). Çalışma grubu, Kahramanmaraş ilinde görev yapan değişik unvanlardaki on bir öğretmenle yapılmıştır. Araştırmaya katılan öğretmenlerden sekiz tanesi bayan 3 tanesi erkektir ve katılımcıların kıdemleri 8-25 yıl arasındadır.

Veri toplama aracı

Veriler görüşme ve odak grup görüşmeleriyle, açık uçlu sorulardan oluşan bir form ile elde edilmiştir. Formda beş temel soru yer almıştır. Sorular: "1-Mesleğinizi severek yapmanın mesleki etiğe katkıları nelerdir? 2-Öğretmenlik mesleğinin etik davranışlarının neler olduğunu düşünüyorsunuz? Hangi davranışlar öğretmenlik mesleğinin etiğini ortaya koyar? 3-Öğretmenin model davranışları, öğrencilere etik davranışların kazandırılmasındaki önemi nedir? 4-Tecrübe ve deneyimlerinize göre öğretmenlerin etik olmayan davranışları nelerdir? 5-Öğretmenlere, mesleki etik değerler üni-

versite eğitimi sırasında mı yoksa meslek hayatında mı kazandırılmalı? Mesleki etiğin kazandırılmasında mesleki yaşantının, çalışmanın yeri nedir? Mesleki etiğin kazandırılmasına ilişkin sizin düşünceleriniz nelerdir?”

Bu sorular alan taramasına göre oluşturulmuş ve ardından alan uzmanlarının görüşlerine sunulmuştur. Soruların öğretmenlerin meslek etiğini yansıttığı sonucuna varılmıştır. Bu çalışmada açık uçlu sorular sorularak esnek davranılması, bulguları teyid eden farklı veri toplama yöntemlerinin kullanılması, yüz yüze yapılan görüşmeler ve araştırmaya katılanlarla devamlı aynı ortamlarda olup yeri geldiğinde araştırma konusuna ilişkin görüşmelerin yapılması araştırmanın geçerliği adına önemli ölçütlerdir. Araştırmadan elde edilen verilerin bazen doğrudan alıntılarla ifade edilmesi, bulgulardan yola çıkılarak sonuçlara nasıl ulaşıldığının açıklanması ise diğer geçerlik ölçütleri olarak çalışmada yer almıştır.

Araştırmaya katılan bireylerin ve araştırma çerçevesinin tanımlanması; araştırma konusuna ilişkin kavramların açıklanması; verilerin analizine ilişkin (toplama, analiz, yorum vb) bilgilerin verilmesi; araştırma aşamalarının açıklanması araştırmanın dış güvenirliliğine ilişkin ölçütleridir. Betimsel bir yaklaşımla elde edilen verilerin doğrudan verilmesi, araştırma sonuçlarının alan uzmanı kişilerce teyid edilmesi, veri analizlerinin kavramsal çerçeveye bağlı olarak yapılması ise iç güvenirliliğe ilişkin ölçütler olarak araştırmada ele alınmıştır (Yıldırım ve Şimşek, 2008).

Veri analizi

Veri analizinde betimsel analiz yönteminden faydalanılmıştır. Bu yaklaşıma göre elde edilen veriler daha önceden belirlenen temalara göre özetlenir ve yorumlanır. Bu tür analizde amaç, elde edilen bulguları düzenlenmiş ve yorumlanmış bir biçimde okuyucuya sunmaktır (Yıldırım ve Şimşek, 2011:224). Betimsel analiz yöntemiyle her soruya ilişkin bir tema belirlenmiş, verilen cevaplar tasnif edilerek bu temalara ilişkin veriler düzenlenerek yorumlanmıştır. Bu yorumlama sırasında direk alıntılara da yer verilerek öne çıkan bulgular yansıtılmaya çalışılmıştır.

Elde edilen verilere göre oluşturulan temalar: meslek sevgisi ve etik; mesleki etik davranışlar; etik davranışlar öğretimi; etik olmayan davranışlar; mesleki etik öğretimi şeklindedir.

Bulgular ve Yorum

1. Tema: Meslek sevgisi ve etik

Bu temada “*Mesleğinizi severek yapmanın mesleki etiğe katkıları nelerdir?*” sorusuna ilişkin bulgular ele alınmıştır.

Öğretmenlerin görüşlerine göre bu temada şunlar ifade edilmiştir. *Öğretmenlik*

sevgi ile yapılabileceği, insanlık sevgisine sahip insanların bu işi tam anlamıyla yerine getirebileceği, mesleki etiğe uymanın ilk şartı mesleği sevmekle başlayacağı, mesleği sevmekle; mesleği benimsemek, mesleğe özen göstermek, mesleki gelişim ve kişisel gelişimin mesleğin etiğinin ana unsurları olarak ifade edilmiştir. Çünkü öğretmenlik mesleği, meslek sevgisi ile insan sevgisinin bir arada olduğu bir meslektir. İnsanlığa birinci dereceden hizmet eden bir meslek grubudur.

Meslek etiğinin meslek çalışanlarında tam olarak yerine getirilmesini beklemek için kişinin mesleğine olan sevgisinin tam olması gerekmektedir. Meslek sevgisine sahip insanların mesleği ile olan iş ve işlemlerinde mesleğinin gerektirdiği kurallara, kaidelere, mesleğe olan saygıya, görev bilincine, mesleki gelişime, kişisel gelişime, iş ciddiyetine daha fazla özen göstermektedir. Bu durumdaki öğretmenler, öğretmenlik meslek etiğini ideal olana yakın şekilde ortaya koymaktadır.

Meslek sevgisinin mesleği etiğe katkılarını katılımcı Ö1 şu şekilde ifade etmiştir. *Meslek etiği üç koşulda yerleştirilebilir. a) bireyin genel ahlak ilkeleri, alışkanlıkları b) mesleği sevmesi c) uyulmaması durumunda uygulanacak müeyyidelerin caydırıcılığı.* Tema hakkında Ö2: *İnsanın sevdiği bir şeyi sahiplenmesi daha kolaydır, bu sayede sevdiği işine daha fazla özen gösterebilir. Mesleki yaşantısında herhangi bir yanlış veya haksızlık yapmama adına daha temkinli olur, işine saygısı olur bir kere, işi hakkında başkalarının kötülemelerine yer vermemek için işini üst düzey ahlak prensipleri ile yapar şeklinde açıklamalarda bulunmuştur.*

Öğretmenlerden Ö3 konu hakkında: *Öğretmenlik mesleği özünde yaratılmışın sevgisini barındırır ve gerektirir. Bu anlayış ve bilinçle bakıldığı takdirde bir öğretmen bütün zamanlarda öğretmendir ve mesleğin gerektirdiği tutum ve davranış üzeredir. Bu hal mesleki etik değer diye ifade edilen ne varsa kapsar ve hayata geçirilmesini sağlar.*

Tema hakkında Ö4 şunları belirtmiştir: *Mesleğimi severek icra ettiğim zaman mesleğin gerektirdiği etik kaidelere de doğal olarak riayet ederim. İşin kolayına kaçmaktansa görevimi layıkıyla yerine getirmek için işime kendimi veririm. Bu şekilde; ortaya düzgün bir iş, helal lokma ve amacına uygun sistem çıkar...*

2. Tema: mesleki etik davranışlar

Bu temada “Öğretmenlik mesleğinin etik davranışlarının neler olduğunu düşünüyorsunuz? Hangi davranışlar öğretmenlik mesleğinin etiğini ortaya koyar?” sorusuna ilişkin bulgular ve yorumlar ele alınmıştır.

Bu temaya ilişkin bulgulara bakıldığında genel olarak ifade edilen bulgular şöyledir: *“Öğrenciyi sevmek, tarafsız olmak, insanlara ve işine saygı duymak, davranışlarda tutarlı olmak, dürüst olmak, bilmiyorum diyebilme, önyargısız olmak, sözleri ile davranış-*

larında tutarlı olma, derse hazırlıklı girme, öğrenciye ve kendine saygılı olma, öğrenciye karşı eşit davranma, renk, dil, ırk ayrımı yapamama, sabırlı olma, model olduğunu her daim unutmama, mesleki gelişimi devam ettirme, öğrenen birey olma” gibi bulgular ortaya çıkmıştır.

Öğretmenlik mesleğinin temel etik kuralı insanı sevmektir. Çünkü öğretmenlik mesleği insanlarla ilgili ve insanlara hizmet eden bir meslektir. Mesleğin gereği insanla iletişimi en fazla olan meslek gurubu olmasıyla öğretmenlik mesleği insan ilişkilerinde olan saygı, sevgi, ön yargısız olma, davranışlarında tutarlı olma, verdiği sözü yerine getirme ve insan olmanın getirmiş olduğu tüm haklara saygı duymak şeklinde sıralanabilir.

Bu temaya ilişkin denetmen Ö5 şunları belirtmiştir: “*Bu mesleğin, etik davranış ve rollerini sıralamak yada sınıflandırmak, insanın -iyi- olma yönünde taşıdığı değerleri sınırlandırır. İlahi anlamda insana yüklenmiş olumlu beklentilerin tamamı bu mesleğin etik davranışları içinde yer alır. Doğruluk, dürüstlük, vefa, sabır, anlayış, israftan kaçınma, liderlik, her durumda haktan yana olma, bilmiyorum demeyi bilebilme, tutarlılık v.s. bu liste uzar gider. Olumlu her davranış bir öğretmen özelliğidir. Kişi ne kadarını fark eder, taşır, uygularsa mesleğin etik yönünü o derecede ortaya koymuş olur. İyi bir davranışı hem kişisel hem de mesleki bir değer olarak alabilirsiniz.*”

Diğer katılımcı Ö6 şunları ifade etmiştir: “*Bütün öğrencilere ırk dil din ayrımı yapmadan eşit muamelede bulunmak. Yapılan davranışlar öğrencilerin en fazla yarar sağlaması temel düsturdur. Öğrenci ve veliye yaklaşımında açık ve güvenilir ilişkiler kurar. Kendini geliştirir ve mesleği ile ilgili güncel konuları takip eder. Öğrencilerin gelişimini destekleyici çalışmalar içerisinde bulunur. İyi bir vatandaş yetiştirmeyi amaçlar. Kendi görüş ve inançlarını öğrenciye empoze etmez*”

Bu temaya ilişkin başka bir katılımcı Ö7 ise şunları ifade etmiştir: “*Öğretmenlikte evrensel, toplumsal ve mesleki etik davranışlar vardır. Mesleki etik davranışlar; bireysel haklar, karşılıklı saygı ve adalet, dürüstlük en önemli etik kurallardır. Öncelikle öğretmen bu kurallara uyacak ki yetiştirdiği insanlara iyi örnek olabilsin ancak ahlaki kurallar çerçevesinde de hareket etmek zorundadır. Kendisine saygısı olmayan insanın başkasına saygısı olmaz. Öğrencide olsa onlara saygı duyulması gerekir. Her zaman bunlara uymayan meslektaşlarımız da olur bu kuralları mesleki hayatına yerleştirmiş öğretmenlerde olur.*”

3. Tema: etik davranışlar öğretimi

Bu temada “*Öğretmenin model davranışları, öğrencilere etik davranışların kazandırılmasındaki önemi nedir?*” sorusuna ilişkin bulgular ve yorumlar ele alınmıştır.

Bu temaya ilişkin bulgulara bakıldığında genel olarak ifade bulgular şöyledir: *“Davranışların örtük öğrenme şeklinde gerçekleşmesi, davranışların taklit edilmesi, öğretmen model olması, öğretmen yaşantısı, öğretmenin diksiyonu, öğretmenin giyim-kuşamı, dolaylı öğrenme yaşantısının gerçekleşmesi, öğretmenin çevre ile olan ilişkisi, öğretmenin öğrenciler tarafından sevilip-sevilmemesi gibi”*

Öğretmenin her zaman eğitim eyleminde sahne kısmında yer almaktadır. Dolayısıyla her zaman göz önünde olduğu için konuşması, giyim kuşamı, olaylara yaklaşımı, insanlarla olan ilişkileri her zaman takip edilmektedir. Öğrenciler bazı yaş seviyelerinde öğretmenine ailesinden daha ön planda görmektedirler ve daha fazla öğretmenine bağlanmaktadır. Öğretmenler, öğrenciler için her zaman rol-model konumundadır ve öğrenciler öğretmenleri gibi giyinmeye, konuşmaya azami düzeyde önem gösterirler. Öğretmenin her davranışı hem toplum hem öğrenciler açısından önemsendiğini geçmişten günümüze her zaman görülmektedir. Bu açıdan etik değerlerin kazandırılmasında öğretmenlik mesleğinin önemi çok fazladır. Öğretmenin davranışı bire bir etik ilkelere uyduğu zaman öğrencileri olumlu yönde etkileyeceği beklenmektedir. Öğretmen olay ve durumlarda sergilemiş olduğu davranışla öğrencilerin etik değerleri kazanmasına dolaylı yünden hizmet etmektedir.

Bu temaya ilişkin Ö8 şunları ifade etmiştir: *“Ben her zaman sol elim cebimde sağ elimde tespih çekerek yürürdüm. Bir gün bahçe nöbetimde benim sınıfımın öğrencileri bir eli ceplerinde diğer ellerini tespih olmadan sallıyorlar. O günden sonra tespih çekmeyi bıraktım. İkinci olarak ben hiçbir zaman öğrencilerime sigara içmeyin diyemedim çünkü ben sigara bağımlıydım nasıl diyebilirdim ki çocuklar bakım bu sigara sağlığa zararlıdır v.s öğretmenin söylediği ile yaptığı birbiri ile tutarlı olacak yoksa öğrenciyi başta kaybedersiniz ahlaki değer olarak da hiçbir şey veremezsiniz.”*

Diğer katılımcı Ö10 şunları ifade etmişti: *“Öğrenci davranışları üzerinde öğretmen modeli aile ve toplum tarafından geçirilen davranış alışkanlıklarıyla birlikte değerlendirilmelidir. Sevilen, takdir edilen bir öğretmenin mesleki ve genel ahlakındaki yanlışlar öğrenciye geçebilecek gibi, sevilmeyen bir öğretmen tersi bir reaksiyona yol açabilir. (sigara-alkol alarak derse giren öğretmenin sevilip sevilmemesi durumda öğrencinin bu maddelere yaklaşımı gibi).”*

Başka bir katılımcı Ö2 bu temaya ilişkin şunları ifade etmiştir: *“Öğretmenin üzerindeki en büyük yük, rol model oluşudur. Kişilere, olaylara, durumlara karşı ortaya koyduğu tepki (sınıf ortamı içinde), öğrencilerinde gerek açıktan gerekse bilinçaltı anlayış ve yönlendirme sağlayacaktır. Öğrencilere etik davranışların kazandırılmasında, öğretmenin duruşu oldukça etkilidir. Bu durum özellikle ilköğretim çağı için oldukça ehemmiyetlidir”.*

Katılımcı Ö3 ise şu şekilde ifade etmiştir: “*Verdiği sözleri yerine getiren, herkese eşit davranan, sorumluluklarının bilincinde olan bir öğretmen öğrencilerine iyi bir rol model olacaktır. Örneğin sınıfında demokratik bir ortam oluşturan öğretmen, öğrencilerinde demokrasi bilincinin gelişmesini sağlayacaktır.*”

4. Tema: Etik olmayan davranışlar

Bu temada “*Tecrübe ve deneyimlerinize göre öğretmenlerin etik olmayan davranışları nelerdir?*” sorusuna ilişkin bulgular ve yorumlar ele alınmıştır.

Bu temaya ilişkin bulgulara bakıldığında genel olarak ifade edilenler şöyledir: “*görevine özen göstermeme, öğrencilere karşı kullanmış olduğu kelimeleri özenle seçmeli, hediye kabul etmek, keyfi olarak rapor almak, ders giriş çıkış saatlerine dikkat etmemek, öğrencilere davranışında önyargılı davranma, insanlara karşı renk dil, cinsiyet ayrımı yapmak, mesleki gelişimle ilgili hiçbir girişimde bulunmamak, fiziksel ve duygusal şiddet uygulamak, ölçme değerlendirmede adil olmamak.*”

Bu temada öne çıkan en önemli unsur mesleğini icra ederken insan ilişkileri yönünden olsun mesleğinin kaideleri yönünde olsun mesleki etiğe gerekli olan hassasiyeti göstermeden mesleğini devam ettirme şeklinde görülmektedir. Kişinin mesleğine bağlı olmaması, mesleğini sevmeden icra etmesi, etkili iletişim becerilerine sahip olmaması, görevine özen göstermesi gibi davranışlar mesleki etikle uyumlanmayan davranış biçimleri olarak görülmektedir. Katılımcıların da ifade ettiği gibi görevine özen göstermeme, öğrencilere olumsuz dil kullanma, kendisini geliştirmeme, derse gereken ilgiyi göstermeme gibi davranışlar öğretmenler için en olumsuz etik davranışlar olarak ifade edilmektedir.

Bu temaya ilişkin Ö6 şunları ifade etmişlerdir: “*En önemli sayılabilecek bir kaç, sınıf içinde adalet duygusunu zedeleyici, her şekilde ayrımcılık, aşağılama, olumsuz cümlelerle hitap, çalışma barışını bozacak davranışlar, yerine getirilmesi gereken görevlerde savsaklama veya yapmama, öğretmenlik meslek onuruna yakışmayan (okul içi ve dışı) iş ve durumlarda bulunma vs sayılabilir.*”

Diğer bir katılımcı Ö9 şu şekilde ifade etmiştir: “*Öğretmenlikte etik olmayan davranışlar; öğrenciye kin bağlamak, saygısız ve adaletsiz davranmak, tabii bazı davranışlar karşılıklıdır. Derslere vaktinde girmemek, argo konuşmaları şaka yapıyorum diyerek öğrencilerle paylaşmak, yani toplumsal etikleri ve mesleki etikleri unutarak davranmak, öğrencilerin arasındaki performans farklılıklarını iyi değerlendirmeyerek öğrencinin gözündeki güvenilirliğini kaybetmek bütün bunlar etik olmayan davranışlardır.*”

Diğer bir katılımcı Ö8 şu şekilde ifade etmiştir. “*güncel kaygılar ve çıkarlar*

gütmek, eğitim hizmetini maaş ve ücretlere göre endekslemek, öğrenciyi ırk, din, dil, cinsiyet vs göre kategorize etmek, kin gütmek, öğrenci edilgenliğinden, zafiyetinden çıkar sağlamak, aktarılabilir bilgiyi esirgemek, kişisel duyguları eğitime ve ölçmeye yansıt- mak, doğruluğuna ve gerekliliğine inanmadan sırf “resmi müfredat” diye bilgi aktarmak”.

5. Tema: mesleki etik öğretimi

Bu temada “Öğretmenlere, mesleki etik değerler üniversite eğitimi sırasında mı yoksa meslek hayatında mı kazandırılmalı? Mesleki etiğin kazandırılmasında mesleki yaşantının, çalışmanın yeri nedir? Mesleki etiğin kazandırılmasına ilişkin sizin düşünceleriniz nelerdir?” sorusuna ilişkin bulgular ve yorumlar ele alınmıştır.

Bu temaya ilişkin bulgulara bakıldığında genel olarak ifade edilenler şöyledir: “Mesleki etik üniversitelerde ders olarak okutulmalı, öğretmenlik mesleğine hazırlık eği- timinde mesleki etik değerlerin yer alması, azami düzeyde mesleki etik eğitimin üniver- site eğitimi sırasında verilmesi, okullarda kurum kültürü oluşturulmalı, meslek hayatın- da yaşantı yoluyla kazandırılmalı, mesleğe başlamadan genel fikri olmalı, deneyimlerin paylaşılabilirliği kurs seminer, hizmet içi eğitimler verilmeli, yaparak yaşayarak öğrenme, üniversite eğitimi sırasında verilmeli.”

Öğretmenliğe yeni başlayan öğretmenler için mesleğe başlamadan bazı mesleki etik değerleri bilerek meslek hayatına başlamaları mesleğini ideal olana yakın olarak icra etmesinde önemli görülmektedir. Meslek etiğini üniversite eğitimi sırasında ders olarak verilmesi mesleğe yeni başlayacak öğretmenlerde ön bilgi oluşturmaktadır. Mesleği etik değerler meslek hayatı devam ederken deneyimli ve deneyimsiz öğretmenler bir araya getirilerek fikir alış verişinde bulunmalarının sağlanması ge- rekli görülmektedir. Öğretmenlerin meslek hayatına atıldıklarında çeşitli kurs se- miner ve hizmet içi eğitim faaliyetleri ile mesleki etik değerlerin kazandırılmasına devam edilmeli olarak görüş bildirilmiştir.

Bu temaya ilişkin Ö7 şunları ifade etmişlerdir: “etik değerler üniversite eğitimi öncesi öğretmen adaylarında test edilmeli, eğitimle verilmeli, sonrasında geliştirilmelidir. Etik dışı durumların eğitimcinin kendi kişisel geçmişiyle alakalı olduğu düşünüldüğünde rehabilite edilmenin önemi büyüktür”.

Temaya ilişkin Ö5 şunları ifade etmişlerdir: “Üniversitede ders hocamız “Öğretmen, öğretirken öğrenen ulvi bir cahildir” demişti. Elbette mesleki etik değerlerin bir bölümü eğitim sırasında verilmelidir. Bu kaçınılmazdır. Meslek hayatına başladıktan sonra kişi bu değerleri hem uygulayacak hem de karşısına çıkan yeni durumları kendisine katacaktır. Y yaparak yaşayarak öğrenme modeli, öğrenciden önce öğretmenin kendi mesleki gelişimi için kullandığı bir yoldur. Kişi öğretmenlik mesleğinin en azından asgari gereklerini yerine getiremiyor ve meslek onurunu taşıyamıyor ve bu konuda ısrarcı davranıyorsa,

gerekli tedbirleri almak ilgili makamlara düşmektedir.”

Başka bir katılımcı Ö3 şunları ifade etmiştir. *“Bize öğrencilik hayatımız boyunca pedagojik formasyonu ders olarak verdiler üniversitede. Aslında bana göre kurs yada seminer şeklinde kısa sürede olmaz. Ders olarak verilmeli ki mesleğe girince edinilecek tecrübelerle pekiştirilerek daha iyi örnek olunabilir. Çünkü o derslerde çok şey anlatılıyor uygulamalar yapılıyor daha randıman yüksek oluyor*

Sonuç, Tartışma ve Öneriler

Bu çalışmada öğretmenlerin kendi mesleki etik değerleri hakkında görüşlerini ortaya koymak amacıyla yapılmıştır. Meslek sevgisi ve etik adlı temada, mesleki etik değerlerin yerleşmesi için öncelikle meslek sevgisinin birinci öncül olarak görülmesi, insan sevgisinin meslek sevgisiyle aynı olduğu gibi genel bulgulara ulaşılmıştır. Meslek etiği açısından mesleğin gerektirdiği niteliklere sahip olma yanında yapılan işi benimseme, o işte en iyi olmaya çalışma ve meslek onuruna sahip çıkmanın gerekliliği de önemlidir (Pelit ve Güçer, 2006). Meslek sevgisinin mesleği benimsemek, mesleğe saygı duymak ve mesleğe onuru korumak gibi alt başlıkları meslek sevgisinin oluşumunu göstermektedir. Öğretmenlerin mesleki etik değerlerin benimsenmesi açısından ilk olarak gerekli gördükleri olgu meslek sevgisidir. Meslek sevgisinin olmadığı durumda öğretmenlerin mesleki etik değerleri içselleştirmesinden, özümsemesinin mümkün olmadığıdır. Bir insan olarak öğretmenin de bazı kusur ve eksiklerinin bulunması, zaman zaman hatalı davranması hoş görülebilirse de, sabırlı, bilgili, hoşgörülü ve yaptığı işi sevme özelliklerinin bütün öğretmenlerde bulunması gereken özellikler olduğu söylenebilir (Örenel, 2005)

Mesleki etik davranışların neler olması gerektiği konusunda belirli sınırlamanın olmadığı, bugüne kadar öğretmenlik mesleki etik değerlerin neler olduğu hakkında alan yazında birçok araştırma yapılmıştır. Meslek etiği ise, mesleki davranışla ilgili neyin doğru, neyin yanlış, neyin haklı, neyin haksız olduğu hakkında inançlara dayalı ilkeler ve kurallar bütünüdür (Kardeş ve Selimoğlu, 1997:146). Meslek etiği iyi öğretmeni göstermektedir. İyi öğretmende olması gereken davranışlar; Başarılı öğretmen öğrencilerinden ne beklediğini dile getirmede açık ve tutarlı olandır (Güven, 2004). Sınıfta öğretmenle öğrenci arasındaki ilişkiler, öğrenmenin ve eğitimin temelini teşkil eder (Çetin, 2001). Bu çalışmada da katılımcıların görüşleri doğrultusunda iyi insan olmanın getirdiği tüm rol ve davranışların öğretmenlik mesleğinin etiği olarak sıralanmıştır.

Eğitimde etik, eğitimin hedefleri, değerleri ve süreçleri açısından öncelikle ele alınması gereken bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun en önemli nedeni eğitimin kendisinin, bireylerde davranış değişikliği yaratmak gibi bir girişim olarak

ortaya çıkmasıdır (Aydın, 2003:45). Davranış değişikliğinde öğretmen model alınan insan konumundadır. Kendi davranışlarında etik ilkeler doğrultusunda hareket edilmesi öğrencilerde etik değerleri gözlemlene imkanı sunacaktır, bu da öğrencilerde etik davranışların kazandırılmasında öncül olacaktır. Arzu edilen nitelikli insan tipinin yetiştirilmesi için öğretmenin nitelikli olması ve öğretim becerilerine sahip olacak şekilde eğitilmesi gerekmektedir (Kulaksızoğlu, 1991). Öğretmenlerin nitelikleri onların davranışlarında gizlidir. Davranışlarının öğrencinin yararına ve toplumun yararına göre fayda sağlanması beklenmektedir. Öğretmenler yeni nesilleri yetiştirirken önce kendilerinde ki bazı eksikleri fark etmeli ve bunları düzeltilmelidirler. Öğretmen en başta adil, dürüst, saygılı, sevgi dolu olmalıdır. Bunların dışında örgütüne okuluna yasalara bağlı, insan haklarına inanan ve insanlara değer veren güven verici bir karaktere sahip olmalıdır. Mesleki anlamda yeterliliklerini sağlamış kendini mesleki anlamda geliştiren ve bu kutsal mesleğin ne kadar büyük bir sorumluluk gerektirdiğinin bilincinde olmalıdır (Örenel, 2005). Öğretmen sahip olduğu bilgi muhtevasını öğrencilere aktarmanın, mesleğini icra etmenin yanı sıra öğrencileri kişiliğiyle de etkilemektedir. Öğretmen dersi işlemedeki etkililiğinin yanında öğrencilerce olumlu veya olumsuz tutum ve davranışlarıyla da değerlendirilmektedir (Çetin, 2001).

Mesleki etiğe uyan davranışların tam tersi yönünde davranışlar sergilemek mesleki etiğe uymayan davranışlar olarak ifade edilmiştir. Örenel'in (2005) yılındaki araştırmasında öğretmenin öğrenciyle olan davranışlarında adil olmaması, eşit olmaması, iyi iletişim kuramaması, ceza odaklı davranması, ders saatlerine uymaması, planlı programlı olmaması gibi durumlar öğretmenin etik olmayan davranışlarını gösterir şeklinde ifade edilmiştir. Öğretmen etiğinin boyutları ve muhtemel biçimlerinin tanımlanması ve bu boyutların kuramsal bir çerçevede kritik biçimde analiz edilmesi sonucunda ortaya çıkan öğretmenlik etik boyutları, özellikle de kişinin işini ciddiye alması, güvenilirlik, içtenlik ve örnek teşkil etmenin yanı sıra kişinin kendi eylemlerine dair sorumluluğunu üstlenmesi ve kendini profesyonel olarak işine adanması ile tamamlanan adalet, bakım ve dürüstlüğü temel boyutları olarak ortaya çıkmıştır (Oser ve Althof, 1993:253). Oser ve Althof'un araştırmasında ki etik kodların tersine şeklinde uygulama bulan davranışların araştırmamızla örtüşen şekilde öğretmenlik mesleğindeki etik olmayan davranışları ortaya koymuştur.

Meslek etiğinin üniversite eğitimi devam ederken ders olarak okutulmasının gerekliliği araştırma da ön plana çıkmıştır. Sadece üniversite eğitimi sırasında ders olarak okutulmasının yeterli olmayacağı her zaman mesleki etik üzerine seminerler eğitimler yoluyla desteklenmesi gerekliliği de öne çıkmıştır. Benzer şekilde Örenel (2005) de araştırmasında mesleki eğinin üniversitelerde zorunlu ders olarak oku-

tulması önerilmiştir. Yurt dışında öğretmenlerin eğitiminde, etik konusuna yer verilmesi çok eskilere dayanmakla birlikte, 1980 yılından beri daha belirgin olarak öğretmen eğitimi programlarında yer almaktadır (Nash, 1991, s. 163-173; Akt: Özbek, 2003, s. 45) araştırmalardaki bulgular araştırmamızda ortaya çıkan sonucu destekler niteliktedir.

Öneriler

Çalışma sonunda aşağıdaki öneriler verilebilir.

Öğretmenlerin mesleki etik ilkeler adı altında üniversite eğitim almaları önerilebilir.

Öğretmen ve idarecilere meslekte hizmet içi eğitimler verilebilir.

Kaynakça (sonuç ve kaynakçaya tekrar bakılmalı)

- Acar, A. G. (2000). *Etik Değerlerin Kurumsallaştırılması Üzerine Bir Araştırma* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul,
- Aydın, İ. (2003). *Eğitim ve öğretimde etik*. Ankara: Pegem A Yayıncılık.
- Aydoğan, İ. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi Cilt: 21, Sayı: 2, Sayfa: 87-96, ELAZIĞ-2011
- Çetin, Ş. (2001). İdeal Öğretmen Üzerine Bir Araştırma. *Milli Eğitim Dergisi*. S.149.
- Dewey, J. (1995). *Eğitimde Ahlak İlkeleri*. Ferhan, O. (Der.), Ankara: Gül Yayınevi
- Ertürk, S. (1972). *Eğitimde Program Geliştirme*, Ankara: H.Ü. Yayınları.
- Fidan, N. (1986). *Okulda Öğrenme ve Öğretme Kavramlar, İlkeler, Yöntemler*. Ankara:Kadıoğlu Matbaası.
- Güven. İ (2004). Etkili Bir Öğretim İçin Öğretmenden Beklenenler. *Milli Eğitim Dergisi*,S.164.
- Kuçuradi, İ. (1988). *Etik*. Ankara: Meteksan Yayınları.
- Kulaksızoğlu, A. (1995). Öğretmenlik Mesleğinin Ahlâk İlkeleri Konusunda Bir Deneme. *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi*, S.7, ss:185-188.
- Mert, İ. S. (2003). *Düşünme Stilleri ve Etik İlgi Arasındaki ilişki: Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Uygulama*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Örenel, S. (2005). *Öğretmenlerin mesleki etik ilkeleri kapsamındaki davranışlarının ilköğretim ve orta öğretim öğrencilerinin algularıyla değerlendirilmesi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.
- Özbek, Ö. (2003). *Beden eğitimi öğretmenlerinin mesleki etik ilkeleri ve bu ilkelere uyma düzeyleri*. (Yayımlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara.

Pelit, E. ve Güçer, E. (2006). Öğretmen adaylarının öğretmenlik mesleğiyle ilgili etik olmayan davranışlara ve öğretmenleri etik dışı davranışa yönelten faktörlere ilişkin algılamaları. *Ticaret ve Turizm Eğitim Fakültesi Dergisi*, S.2, ss:95-119.

Selimoğlu, S. K. (1997). "Muhasebe Meslek Ahlakı (Etik) Yaklaşımı", III. Türkiye Muhasebe Denetim Sempozyumu Bildiri Kitabı (30 Nisan-4 Mayıs, Alanya), İSMMMO Yayınları, No: 20, 146-159.

Toprakçı, E. (2009). Öğretmenlerin suç karnesi 1-yargı kararlı gazete haberleri ölçütünde karşılaştırmalı bir analiz. IV. Ulusal Eğitim Yönetimi Kongresi, 14-15 Mayıs 2009, 475-487, Denizli: Pamuk kale Üniversitesi Eğitim Fakültesi.

Yıldırım, A., Şimşek, H. (2005). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. (5.Baskı). Ankara:Seçkin Yayıncılık.

ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİNİN EĞİTİM FELSEFESİNE İLİŞKİN GÖRÜŞLERİ

Bülent DÖŞ

Özet

Öğretmenlerin eğitim felsefesine ilişkin inançları onların öğretim yöntem tekniklerine, kullandıkları modele kısaca nasıl öğrettiklerine etki eder. Bu çalışmada üniversitede okuyan eğitim fakültesi öğrencilerinin eğitimle ilgili düşüncelerinde hangi temel felsefeyi içselleştirdikleri, hangi felsefeyi başat felsefe olarak kabul ettikleri incelenmeye çalışılmıştır. Bu çalışma, betimsel nitelikte tarama modeliyle yapılmış bir araştırmanın ürünüdür. Bu çalışmada Kauchak ve Eggen tarafından geliştirilen ve Türkçe'ye uyarlaması araştırmacı tarafından yapılan Eğitim Felsefesi İnançları Ölçeği kullanılmıştır. Bu ölçek yetişkinler için tasarlanmış dört boyutlu ve on altı maddeden oluşan bir ölçektir. Her bir boyut daimicilik, esasicilik, ilerlemecilik ve sosyal yeniden yapılandırıcılığa ilişkin dört maddeden oluşmaktadır. Eğitim Felsefesi İnançları Ölçeğinin güvenilirliği Cronbach Alpha yöntemi ile iç tutarlık katsayısı hesaplanmıştır. Ölçeğin yapı geçerliliğini belirlemek için faktör analizi yapılmıştır. Araştırma sonuçlarına göre ise üniversite öğrencileri büyük oranda ilerlemecilik ve sosyal yeniden yapılandırıcılık eğitim felsefesini kabul etmektedirler.

Anahtar Kelimeler: Eğitim felsefesi, Esasicilik, Yapılandırıcılık

Giriş

En basit tanımıyla felsefe hikmeti, bilgeliği aramaya denir. Diğer bir tanıma göre ise felsefe, bilgi, gerçek, varlık ve ahlak teorilerinin, doğru ve yanlış meselesinin incelenmesidir. Eğitim sistemi kurulurken, öncelik hedeflere verilir. Hedeflerin ne

olması gerektiği konusunda bir karara varmak için felsefeye başvurulur. Hangi felsefe temel alınır, o felsefenin ileri sürdüğü ölçütlere uygun hedefler, davranışlar, içerik ve sınav durumları geliştirilir. Yeni hedefler oluşturulurken de yine felsefeden faydalanılır (Kaygısız, 1997). Eğitim felsefesi öğretmenlere eylemlerinde rehberlik eden ve eğitimle ilgili meselelerde bir düşünce çerçevesi sunan fikir ve inançlar bütünüdür (Kauchak & Eggen, 2011). Eğitim felsefesinin amacı, geçmiş dönemlerde yaşayan bilge eğitimcilerinin öğretme ile ilgili düşüncelerinin öğretmen adaylarının anlamasını sağlamak, eğitim ile ilgili sorunlarda bir düşünce oluşturmalarını sağlamaktır.

Eğitim felsefeleri eğitimle ilgili sorulara cevap aramaktadırlar. Eğitimin amacı nedir? Okullar ne öğretmelidir (Eğitim programı)? Öğretmenler nasıl öğretmelidir (Öğretim ve öğretim metotları)? Bu soruların yanında eğitim felsefeleri eğitimle, programla ve öğretimle ilgili diğer soruların cevaplanmasına yardımcı olmaktadır (Kauchak & Eggen, 2011). Dünyada kabul edilen dört temel eğitim felsefesi vardır (MEB, 2003: 33). Bunlar: Perennialism (Daimicilik), Essentialism (Esasicilik), Progressivism (İlerlemecilik) ve Social Reconstructionism (Sosyal Yeniden Yapılandırıcılık)'dir.

Daimicilere göre doğa, insan doğası değişmez. Onlar bütün öğrenciler için sıkı bir eğitim programının uygulanmasından yanadır. Onlara göre eğitim gelecek hayata hazırlıktır. Daimicilere göre okullar klasik bilgiyi vermelidirler ve bireylerin aklını geliştirmelidir. Öğretmenler eski ve geçerli bilgileri vermelidirler. Programı matematik, fen ve edebiyat oluşturmalıdır. Daimicilik felsefesi 20.yy başlarına kadar önde gelen eğitim felsefelerinden idi, ancak 19.yy da Dewey'in problem çözme, deneyim gibi özellikleri öne çıkarmasıyla önemini yitirdi.

Esasicilere göre insanlar eleştirel bilgi ve becerilere sahip olmalıdırlar. Eğitimin amacı toplumu ilerletmek, eğitim programı toplumda gerekli becerileri içine almalı, öğretmenler de bu becerilerin kazanılmasında temel rol oynamalıdırlar. Öğretmenlerin birinci amacı öğrencilerin duygusal ve sosyal açıdan geliştirilmesinden çok gerekli içeriğin öğrenmelerine yardımcı olmaktır. Esasiciler eğitim programının aşırı basitleştirilmesinden endişe duyarlar, öğrencilerin sosyal gelişimlerini kötülerler ve öğrenci merkezli eğitime temkinli yaklaşır.

Daimiciler ve esasicilerin ortak görüşü, bilgi ve anlamanın en üstün olduğudur. Öğrenci merkezli eğitim, tümleşik eğitim programı, öğrenci öz saygısı gibi yeni eğitim akımlarına karşı dikkatli ve sakıncandırlar. Esasiciler daimicilerin klasik literatürün evrensel doğrular vardır düşüncesine karşı çıkarlar, onlar güncel hayatta gerekli kullanılabilir bilgi ve becerilere vurgu yaparlar. Esasicilerin kullanışlı bilgi ve becerilere vurgu yapması, esasicilerin eğitim programlarının daimicilerin eğitim

programlarına göre değişime daha açık olduğunun göstergesidir. Esasicilik Amerikan eğitim sisteminin önde gelen felsefesidir (Kauchak & Eggen, 2011).

İlerlemecilik akımı gerçek dünyada karşılaşılan problemlerin çözümüne ve bireysel gelişime vurgu yapar. Eğitimin amacı onlara göre öğrencileri mümkün olduğu kadar fiziksel, zihinsel, sosyal ve duygusal yönden geliştirmektir. Eğitim programı bugünün dünyasını yansıtan deneyimlerle dolu olmalı ve öğretmenler öğrencilerin gelişim sürecinde rehberlik yapmalıdırlar. Okullar öğrencilerin gerçek hayatta karşılaştığı problemlere çözüm getirmelerine ve düşünmelerine yardımcı olmalıdırlar. Okullarda görülen içerik gerçek hayatı anlamalarına ve düşünmelerine yardımcı olmalıdır. İlerlemecilik akımı John Dewey'in çalışmaları ile ortaya çıkmıştır ve bugün hala tartışılmaya devam edilmektedir. İlerlemecilere göre kişi bilgiyi pasif bir şekilde almaz, onu zihinsel süreçlerle anlamlandırmaya çalışır. Bu yüzden somut deneyimlere, gerçek dünya görevlerine ve öğrenmede bireyselliğe vurgu yapar.

İlerlemecilik eğitim felsefesinin 21.yy.da teknolojinin sürekli gelişmesiyle yıldızı tekrar parlamaya başladı. Özellikle öğrencilerin sahip olması gereken teknolojik, analitik düşünme ve iletişim becerilerinin gerekli olduğunun ortaya çıkmasıyla öğretmenlerin öğrencileri küçük gruplarda ve gerçek hayat problemlerini göz önüne alan, açık uçlu, problem temelli ve proje temelli öğretim yapmaları beklenmektedir.

Dünyada açlık, sefalet, yoksulluk, zorbalık, eşkiyalık vb. bir çok problem bulunmaktadır. Sosyal yeniden yapılandırmacılara göre okul, öğretmenler ve öğrenciler bu problemleri ele almalıdırlar. Onlara göre okul, öğretmen ve öğrenciler sosyal problemlere ve toplumun gelişimine katkıda bulunmalıdırlar, hatta bu konuda toplumu yönlendirmelidirler. Onlara göre eğitimin amacı daha adaletli ve yeni bir toplum oluşturarak sosyal adaletsizlikleri ortadan kaldırmaktır. Sosyal yeniden yapılandırıcılık Theodore Brameld (1904-1997) ve onun etkilendiği John Dewey ile ortaya çıkmıştır. Öğretmenlerin görevi daha yaşanılır ve daha güzel bir dünya oluşturmak için öğrencilerin bireysel sorumluluk almalarını sağlamaktır.

ARAŞTIRMANIN AMACI

Öğretmenlerin eğitim felsefesine ilişkin inançları onların öğretim yöntem tekniklerine, kullandıkları modele kısaca nasıl öğrettiklerine etki eder (Speer, 2008). Ayrıca eğitim felsefeleri öğretmenlerin nasıl bir öğretmen olmalarına karar vermede yardımcı olur. Öğretmenlerin sahip oldukları eğitim felsefeleri öğretimlerinde sistematik değişiklik yapmaları gerektiğinde kendilerine yol gösterir. Eğitim felsefelerine ilişkin inançlar öğretmenlerin seçimlerini ve eylemlerini şekillendirmektedir (Koçak vd., 2011). Türk Milli Eğitiminin hangi eğitim felsefesini temele aldığına dair ortak bir görüş yoktur. Genel görüş bazı eğitim felsefelerinin sen-

tezlenmiş halidir. Bu çalışmada üniversitede okuyan eğitim fakültesi öğrencilerinin eğitimle ilgili düşüncelerinde hangi temel felsefeyi içselleştirdikleri, hangi felsefeyi başat felsefe olarak kabul ettikleri incelenmeye çalışılmıştır.

YÖNTEM

Bu çalışma, betimsel nitelikte tarama modeliyle yapılmış bir araştırmanın ürünüdür. Bu model, geçmişte veya hâlen var olan bir durumu var olduğu şekliyle betimlemeyi amaçlayan araştırma yaklaşımıdır. Araştırmaya konu olan kişi, olay, olgu, durum veya nesne kendi koşulları içinde ve olduğu gibi tanımlanmaya, betimlenmeye çalışılır (Karasar, 2006: 77).

Veri toplama aracı

Bu çalışmada Kauchak ve Eggen (2011) tarafından geliştirilen ve Türkçe'ye uyarlaması araştırmacı tarafından yapılan Eğitim Felsefesi İnançları Ölçeği kullanılmıştır. Bu ölçek yetişkinler için tasarlanmış dört boyutlu ve on altı maddeden oluşan bir ölçektir. Her bir boyut daimicilik, esasicilik, ilerlemecilik ve sosyal yeneden yapılandırıcılığa ilişkin dört maddeden oluşmaktadır.

Eğitim Felsefesi İnançları Ölçeğinin Türkçe'ye Uyarlanması

Eğitim Felsefesi İnançları Ölçeği (Kauchak ve Eggen, 2011) öncelikle araştırmacı tarafından ve daha sonra İngilizce eğitimi alanında bir yardımcı doçent ve bir okutman tarafından ayrı ayrı Türkçe'ye çevrilmiştir. Bu çeviriler esas ölçekle doğruluk ve anlamlılık bakımından yeniden karşılaştırılmıştır. Ölçeğin bazı maddelerinde anlama bağlı kalınarak uygun görülen ifadelerde değişiklikler yapılmıştır.

Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması

Eğitim Felsefesi İnançları Ölçeğinin güvenirliliği Cronbach Alpha yöntemi ile iç tutarlık katsayısı hesaplanmıştır. Güvenirlik katsayısı bu çalışmada .72 olarak hesaplanmıştır.

Türkiye'de yapılan geçerlik çalışmasında ölçeğin yapı geçerliliğini belirlemek için faktör analizi uygulanmıştır. Faktör analizi bir ölçekteki maddelerin birbirini dışta tutan daha az sayıda faktöre ayrılıp ayrılmadığını görmek, yani madde indirgeme amacıyla uygulanır. Böylece aynı faktörü ölçen maddeler bir araya toplanarak oluşan gruba maddelerin içeriğine göre bir ad verilmeye çalışılır. Faktör analizi ayrıca bir aracın tek boyutlu olup olmadığını test etmek amacıyla da kullanılmaktadır (Balci, 2001). Faktör analizi sonuçlarını değerlendirmede temel ölçüt ölçekte yer alan ve değişkenlerle faktörler arasındaki korelasyonlar olarak yorumlanabilen faktör yükleridir. Faktör yüklerinin yüksek olması, değişkenin söz konusu faktör altında yer alabileceğinin bir göstergesi olarak görülür. Bu çalışmada 16 maddeden

oluşan ölçek üzerinde Temel Bileşenler Analizi (Principal Component Analysis) yapılmış ve tek faktörlü çözüm aranmıştır.

Yapılan faktör analizi sonucu 5 maddenin testten çıkarılmasına karar verilmiş ve iki faktör tek bir faktör altında birleşmiştir. Buna göre testin yeni şekli üç faktörlü ve 11 maddeli olmuştur. Sosyal yeniden yapılandırmacılar ve ilerlemeciler faktörleri birleşerek 5 maddeli bir faktöre dönüşmüştür. Bu faktörün adı ilerlemeci ve sosyal yeniden yapılandırmacılar olarak isimlendirilmiştir. Bu ilk faktör toplam varyansın %20,907'sini açıklamaktadır. İkinci faktör ise esasiciler faktörüdür ve maddeler değişmeyerek 4 madde aynen kalmıştır. Üçüncü ve son faktör ise daimiciler faktörüdür ve dört madde iki maddeye düşmüştür. Testin son hali toplam varyansın % 41,463'ünü açıklamaktadır. Son hali ile ölçek 3 faktörlü ve 11 maddelik bir yapıya dönüşmüştür.

BULGULAR

Öğretmen adaylarının eğitim felsefelerine ilişkin inançlarını belirleyebilmek için adayların eğitim felsefesi inançları ölçeğinden elde ettikleri puanlar incelenmiştir. Ölçeğin altboyutlarından elde edilen puanların aritmetik ortalama ve standart sapma değerleri Tablo 1'de görülmektedir.

Tablo 1. Öğrencilerin Eğitim Felsefelerine İlişkin Kabulleri

İlerlemeci ve Yeniden Yapılandırıcılar	4,02	,659
Daimiciler	3,68	,808
Esasiciler	3,22	,918
Ortalama	3,63	,561

Tablo 1'deki sonuçlara göre öğrenciler bir bütün olarak İlerlemeci ve Sosyal yeniden yapılandırmacılık eğitim felsefesini güçlü bir düzeyde tercih etmişlerdir ($X=4.02$, $SS=,659$). Yine tüm öğrenciler Araştırma sonuçlarına göre ilerlemecilik ve sosyal yeniden yapılandırmacılık eğitim felsefesini ve daimicilik felsefesini güçlü düzeyde ($X>3.5$), esasicilik eğitim felsefeleri düşük düzeyde ($X>2.5$) tercih edilmiştir. Bu sonuçlara göre üniversite öğrencilerinin ilerlemeci ve sosyal yeniden yapılandırmacılık ve daimicilik eğitim felsefelerini tercih ettikleri söylenebilir.

Öğrencilerin okudukları sınıf seviyesine göre eğitim felsefesine ilişkin inançları t-testi ile analiz edilmiştir. Yapılan analize göre 1. ve 2. sınıflarda genel eğitim felsefelerinde ve esasicilik eğitim felsefesi inancına göre anlamlı fark bulunmuştur.

Tablo 1. Öğrencilerin sınıf seviyesine göre esasicilik felsefeye ilişkin inançları

Sınıf	N	X	SS	Sd	t	p
1.sınıf	106	3,12	0,88	133	-2.39	.02
2.sınıf	29	3,57	0,99			

Öğrencilerin esasici felsefeye ilişkin inançlarında sınıf seviyesine göre anlamlı bir farklılık vardır. Buna göre 2.sınıf öğrencilerinin 1.sınıf öğrencilerine göre daha esasici bir felsefeye inançları olduğu söylenebilir.

Tablo 2. Öğrencilerin sınıf seviyesine göre genel felsefi inançları

Sınıf	N	X	SS	Sd	t	p
1.sınıf	106	3,58	0,88	133	-2.37	.02
2.sınıf	29	3,85	0,99			

Öğrencilerin genel eğitim felsefelerine ilişkin inançlarında sınıf seviyesine göre anlamlı bir farklılık bulunmuştur. Buna göre 2. Sınıf öğrencilerinin genel eğitim felsefesine ilişkin inançları 1.sınıf öğrencilerine göre daha yüksektir.

Öğrencilerin eğitim felsefelerine ilişkin inançları cinsiyete göre incelenmiş ve herhangi bir anlamlı farklılık bulunmamıştır.

Öğrencilerin okudukları bölüme göre eğitim felsefelerine ilişkin inançları one-way anova işlemi ile analiz edilmiştir. Buna göre bölümler bazında genel eğitim felsefesine ilişkin inançlarda ve esasicilik eğitim felsefesi bağlamında anlamlı fark bulunmuştur.

Tablo 3. Bölüm bazında öğrencilerin esasicilik eğitim felsefesine ilişkin ANOVA sonuçları

Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p	Anlamlı fark
Gruplararası	6,434	2	3,217	3,950	,022	3-4
Gruplarıçi	56,777	132	,814			
Toplam	113,947	134				

Anova tablosuna göre bölümler öğrencilerin esasicilik eğitim felsefesine ilişkin inançlarına etki ettiği görülmektedir. Dolayısıyla bölüm ve esasicilik inançları arasında anlamlı bir farklılık bulunmaktadır ($F=3,95$, $p<,05$). Bu farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek için Tukey testi yapılmıştır. Bu test sonucunda: İlköğretim matematik bölümünde okuyan öğrenciler ($X=3,43$) ile İngilizce bölümünde okuyan öğrenciler ($X=2,81$) arasında ilköğretim matematik öğrenciler lehine anlamlı farklılık bulunmuştur.

Tablo 4. Bölüm bazında öğrencilerin genel eğitim felsefesine ilişkin ANOVA

sonuçları

Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p	Anlamlı fark
Gruplararası	2,38	2	1,190	3,907	,022	3-4
Gruplarıçi	40,210	132	,305			
Toplam	42,590	134				

Anova tablosuna göre bölümler öğrencilerin genel eğitim felsefesine ilişkin inançlarına etki ettiği görülmektedir. Dolayısıyla bölüm ve genel eğitim inançları arasında anlamlı bir farklılık bulunmaktadır ($F=3,91$, $p<,05$). Bu farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek için Tukey testi yapılmıştır. Bu test sonucunda: İlköğretim matematik bölümünde okuyan öğrenciler ($X=3,76$) ile İngilizce bölümünde okuyan öğrenciler ($X=3,39$) arasında ilköğretim matematik öğrenciler lehine anlamlı farklılık bulunmuştur.

SONUÇ VE TARTIŞMA

Türk eğitim sisteminde ortak kabul gören belirli bir eğitim felsefesinden söz etmek güçtür. Araştırma sonuçlarına göre ise üniversite öğrencileri büyük oranda ilerlemecilik ve sosyal yeniden yapılandırmacılık eğitim felsefesini kabul etmektedirler. Alanyazına bakıldığında Kaya (2007) tarafından okul yöneticilerine eğitim sürecine ilişkin felsefi tercihleri 4 boyutta (Daimicilik, Esasicilik, İlerlemecilik ve Sosyal Yeniden Yapılandırmacılık) incelenmiş ve yöneticilerin ilerlemecilik ve yeniden yapılandırmacılık akımlarını daha fazla tercih ettiklerini bulmuştur. Ekiz (2005) tarafından yapılan araştırmada da, son sınıfta öğrenim gören öğretmen adaylarının, birinci sınıfta öğrenim gören adaylara oranla İlerlemecilik ve Yeniden Kurmacılık akımlarını daha fazla tercih ettikleri ve bunlara eğilim gösterdikleri belirlenmiştir. Koçak vd. (2011) tarafından üniversite öğrencilerinin eğitime ilişkin inançların belirlemeye yönelik yaptıkları araştırmada ise, katılımcıların daha çok varoluşçu eğitim felsefesine daha çok inandıkları tespit edilmiştir.

Bir insanın almış olduğu eğitim, eğitime ilişkin düşünceleri etkilediğinden dolayı öğrencilerin ilerlemecilik ve sosyal yeniden yapılandırmacılık felsefelerini kabul etmesi bize Türk eğitim sisteminin bu eğitim felsefelerini temele aldığını göstermektedir. Öğrenciler orta düzeyde daimicilik ve esasicilik eğitim felsefelerini de kabul etmeleri, bu felsefelerin de etkisi olduğunu ancak diğer ikisi kadar baskın olmadığını göstermektedir. Dünyada tüm eğitim sistemlerini etkileyen yeniden yapılandırmacılık ve ilerlemecilik akımının ülkemizdeki eğitim sistemini de etkilemesi veya eğitim politikacıları tarafından kabul edilmesi, ülkemiz eğitiminin çağdaş düşüncelere açık olduğunu, çağdaş düşünceleri kabul ettiğini göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Balcı, Ali (2001) **Sosyal bilimlerde araştırma. Yöntem, teknik ve ilkeler**. Ankara: Pegem A Yayıncılık (3. Baskı).
- Ekiz, D. (2005). Sınıf öğretmeni adaylarının eğitim felsefesi akımlarına ilişkin eğilimlerinin karşılaştırılması. **Ondokuzmayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi**, 19, 1-11.
- Karasar, N. (2006). *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayınları.
- Kauchak, D. & Eggen, P. (2011). **Introduction To Teaching**, Pearson yay.213-215
- Kaya, S. (2007). *İlk ve ortaöğretim okulu yöneticilerinin eğitim felsefesi akımlarına karşı eğilimlerinin değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Kaygısız, İ. (1997). Eğitim felsefesi ve Türk eğitim sisteminin felsefi temelleri. **Eğitim ve Yaşam**, Kış,5-15.
- Koçak, C., Ulusoy, F.M. & Önen, A.S. (2011). Öğretmen adaylarının kimlik işlevlerinin ve eğitim inançlarının incelenmesi, http://kongre.nigde.edu.tr/xufbmek/dosyalar/tam_metin/pdf/2428-30_05_2012-18_24_47.pdf (11.09.2012 tarihinde indirilmiştir)
- Öğrenci Merkezli Eğitim Uygulama Modeli**. (2003). Ankara: MEB. TTK Başkanlığı.
- Speer, N.(2008). Connecting beliefs and practice: A fine-grained analysis of a college mathematics teacher's collections of beliefs and their relationship to his instructional practices. **Cognition and Instruction**, 26, 218-267

ARİSTOTELES'İN “RETORİK” KİTABINA ÖZEL REFERANSLA DUYGULARI TANIMANIN AHLÂK EĞİTİMİNE OLASI KATKILARI ÜZERİNE

Muhammed Enes KALA¹

Söylediklerinize dikkat edin; düşüncelerinize dönüşür...
Düşüncelerinize dikkat edin; duygularınıza dönüşür...
Duygularınıza dikkat edin; davranışlarınıza dönüşür...
Davranışlarınıza dikkat edin; alışkanlıklarınıza dönüşür...
Alışkanlıklarınıza dikkat edin; değerlerinize dönüşür...
Değerlerinize dikkat edin; karakterinize dönüşür...
Karakterinize dikkat edin; kaderinize dönüşür...

Mahatma Gandhi

Özet

Birçok alanda oldukça geniş sistematik eser bırakan Aristoteles, retorik hakkında da yazmıştır. Aristoteles'in retorik hakkında yazdığı “Retorik” adlı eser öz-

1 Ar. Gör. Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü.

günlüğünü bugün bile korumakta ve retorik hakkında konuşmak isteyenlere he-saplaşması gerektiğini şart koşmaktadır. Tebliğimizin alanda var olduğu düşünülen boşluğa mütevazı bir katkı sunacağına güçlü bir şekilde inanmaktayız. Çalışmada, Aristoteles'in kitabı "Retorik" çerçevesinde, duyguları tanımanın önemi ve onları tanımanın ahlâk eğitimine olası katkılarını sorgulamayı denemek istiyoruz.

Anahtar Kelimler

Aristoteles, ahlâk eğitimi, retorik, logos, ethos, pathos, duygu

Abstract:

The studies within ethics and especially moral education are scarcely any in the context of rhetoric. Aristotle (B.C 384-322), who left a number of systematic works related to a large of subjects, also wrote about rhetoric. The piece, 'Rhetoric' which Aristotle wrote about rhetoric, has been preserving its originality and stipulating to be settled up with whom wants to talk about rhetoric. It is a strong belief that the paper shall humbly contribute to fill the gap in the field. In the study, as the part of Aristotle's book, 'Rhetoric', we would like to attempt to examine significance of being acquainted with feelings and the possible contributions of acknowledging the feelings to moral education.

Key words: Aristotle, moral education, rhetoric, logos, ethos, pathos, feeling

Giriş

İnsan dediğimiz özne, bir tarih ve kültür oluşturucusu, değerlerin taşıyıcısı, toplumsal düzenlerin mimarı, aynı anda kaos ve kozmos ortamlarının mümkün mü-sebbibi, ilahi emirlerin muhatabı ve dini jargonla yer yüzünün halifesidir. Kendisi, yeryüzünde beşeri ilgilendiren her faaliyet alanının en önemli başrol oyuncusudur. İmkânlar âleminin işleyicisi olan insanın buranın hakkını vermesi için sahip olması gereken anahtarın ahlâkîlik olduğunu düşünmekteyiz. Nitekim bizce, insanlığın gi-riş kapısı da çıkış kapısı da ahlâkîliktir.

Ahlâkîliğin insan için çok önemli olduğunu belirttikten sonra, bunu geliştirmenin eğitime dönük bir yönünün olduğunu belirtmekte fayda vardır. Şimdi burada işin içine uzmanlık da dâhil olacaktır. Nitekim çok boyutlu ve fonksiyonel bir yapıya sahip olan eğitim haddi zatında bir sanat ve uzmanlık işidir. En bayağı söylemle ifade edilecek olursa eğitimde kaynak ve hedef kitle olmak üzere iki grup vardır. O halde bu iki grubun fenomenolojisini yapmak, eğitimin üzerine inşa edildiği zemi-

nin sağlam olup olmadığının kontrol edilmesine, sağlamlaştırılmasına ve müttekâmil hale getirilmesine olanak tanıyabilecektir.

Çalışmamızı sınırlandırmak adına bazı hususların dillendirilmesi önemli durmaktadır. Kıyasların sergilendiği beş sanattan birisi¹ olan retorik/hitabet, öncelikle etüdümüzde epistemik açıdan değil etik açıdan konu olacaktır. Şüphesiz öncelikle retorığın epistemik değerinin tespit ve takdir edilmesi gerekir ki etik açıdan ortaya çıkarmaya çalışacağımız büyük değerın görünürlüğü kabul edilebilsin. Burada kısaca şunu söyleyebiliriz: Burhan, cedel, hitabet, safsata ve şiirden² oluşan beş sanatın tam ortasında hem yakiniyyâta hem de vehmiyyâta yakın olarak konumlanan hitabet/retorik, aslında pratik kullanım bakımından bize nötr olarak gözükmektedir. Bu sanatın kullanımının, onu hem son ikiye özellikle safsataya yaslanarak hem de ilk ikiye yani burhan ve cedele yaslanarak da ifade etmeye olanak tanıdığını düşünüyoruz. Etüdümüzde retorığın içsel şartlarının onu, ilk ikiye yaslanarak kullanılmayı gerektirdiğiyle ilgili genel geçer bir söylemde bulunmaktan çekinerek ancak epistemik ve etik değerinin de bu tespit üzerinde anlam kazanacağını düşünerek ve onun epistemik değerini bir başka makalemizin konusu olarak tayin ettiğimizi beyan ederek bir yaklaşım sergileyeceğiz.

Şimdi bu etüdümüzde, Aristoteles (ö.M.Ö. 322) 'in "Retorik" adlı çalışmasına özel gönderimlerde bulunarak, duyguları tanımanın değerler eğitimine ne gibi katkıları olabileceğini tartışmak istiyoruz.

Ahlâk ve Ahlâk Eğitime Dair

Ahlâkın mahiyetinde doğal bir şekilde bilgi ile duygu ayrımının ve birlikteliğinin sezildiği ifade edilmektedir. Buna dair bir örnek vermek mümkündür. Bir kişi, yalan söylemenin veya bir malı gasp etmenin yanlış olduğunu bile bile yine de bu yanlış işleyebilir. Olası örnek doğrultusunda şu hükmü çıkarmak olanak dâhilinde görülmektedir: Kişi yaptığı davranışın yanlış olduğunu bildiği halde, o davranışı yine de yapabilmektedir. Burada Sokrates (ö.MÖ. 399)'in, fail gerçekten yaptığı şeyin yanlış olduğunu bilirse onu yapmaz, düşüncesi bize biraz sorunlu gibi görünmektedir.³ Zira insanın yaptığı şey onun tercihi göre olur ve her tercih bir çeşit

1 Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 1982, ss. 187-188.

2 Geniş bilgi için bkz. İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yay., Ankara, 2009, ss.203-253.

3 Bkz. Stroll, A.-Popkin, R., *Philosophy Made Simple*, Doubleday & Company, Inc., Garden City, New York, 1956.

bilgiyi gerektirmektedir.¹

Yaptığından utanması ya da yaptığı şeyi yapmaması gerektiğine dair canlı şuurun uyanabilmesi için, kişinin sahip olduğu ahlâk anlayışının onda suçluluk duygusu uyandırıcı şekilde konumlandırılması icap etmektedir. Burada bilgi boyutu yerini davranışın mütekamil olması adına duyguya bırakmaktadır, bunun için de kişinin vicdanının çok berrak ve aydınlatılmış olması gerekmektedir. Her ne kadar bu iki unsur (davranışta bilgi ve duygu) birbiriyle çok ilintili olsa da birbirine indirgenemeyecek yapıdadırlar.² Bu etüdümüzde özellikle bilgi boyutunu *logosla* ilişkilendirerek her iki unsura değinecek olsak da asıl yapmak istediğimiz şey, ahlâkın duygusal kısmını (duyguları ve karakterleri tanımının) ön plana çıkarmak suretiyle bunun kişide ahlâki bir tutum ve şuurun oluşturulmasında katkısını tartışmak olacaktır. Peki, bunların kendisiyle anlam kazandığı temel ahlâk, ahlâki değerler ve ahlâki terbiyeye dair neler söylenebilir?

Ahlâk dediğimiz şey hem birey hem de toplum için o kadar önemli bir kavramdır ki, bu önemi bir düşünce adamı, “onun gayesi yaşamak değil yaşatmaktır” sözleriyle ortaya koymaya çalışmaktadır. Erol Güngör (1938-1983) ise sosyal nizam için olmazsa olmaz gördüğü ahlâkın önemine ilişkin değerlendirmesini şu sözlerle paylaşmaktadır:

“Ahlâk bütün toplumu ayakta tutan temel değerler sistemidir, bu bakımdan diğer bütün sistemleri ahlâkın sınırlarını aşmayacak bir ölçüde işlemelidir. Birtakım kişilerin başka türlü değerler uğrunda ahlâki değerleri hiçe saymaları her şeyden önce cemiyet dediğimiz sosyal birliği ortadan kaldırmaz ki, bu olmayınca da zaten hiçbir değer sisteminin ayakta durması bahis konusu olamaz.”³

Ahlâkın bir toplumun can damarı olduğunu ifade eden Güngör'den hareketle, ahlâkın bu ehemminin ancak onu rölativizmden uzak, metafizik temeller üzerine ve araç değil ama amaç değerler olarak kurgulamakla olanaklı olabileceğini ekleyebiliriz. Ancak tüm bunların geçerli olabilmesi için öncelikli bir koşul kendini işaret ediyor gibi durmaktadır; *insanın kendisini tanıması*.

Gazali (1058-1111) ahlâka dair mütalaasını ortaya koyarken, insanın hem iyiye hem de kötüye yetenekli olarak yaratılmış olduğunu ön plana çıkarmaktadır. Ona göre insanın bu özelliği onun melekleşmesi gibi hayvanlaşmasını da olanaklı kılmıştır. Nitekim insanda bu iki durum birbiriyle sürekli mücadele halindedir, insan için asıl duruş noktası ise itidal noktasıdır. Bunun için insanın öncelikle kendini

1 Krş. Öner, Necati, *Bilginin Serüveni*, Vadi Yay., Ankara, 2005, ss.20-26.

2 Bkz. Erol Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, Ötüken Yay., İstanbul, 2010, s. 47.

3 A.g.e., s. 46.

tanınması, duygularını bilmesi ve her iki tarafının da ayırtında olması gerekmektedir. İşte kişinin ahlâki karaktere sahip olabilmesi için önsel olan durumlardan birisi de kendini, daha özel ifadeyle, bilişsel durumunu, karakter yapısını ve duygularını tanımasıdır. Bu noktanın sağlıklı tespiti için eğitimin özellikle ahlâk eğitiminin konumu çok önemli gözükmektedir. Konuya dair Gazali insanın kendinin ve eğitimcinin eğitimine üstlendiği kişilerin özelliklerini ve fıtratını tanımasının önemine binaen şunları söylemektedir:

“Bilesin ki, Yüce Allah, insan bedenini yeryüzü toprağının toplamından yarattı. Bu toplamaya, toprağın iyisi, kötüsü, sert, yumuşağı, kırmızısı, siyahı ve beyazı dâhildir. Her şahsa belli bir bileşim ve özel bir karışım verdi. Bu bileşim ve karışımından ona özgü ve tabiatının durumuna göre, güç ve takati oranında onda tasarruf eden bir mizaç doğdu.”¹

Bu bakımdan sert toprak ile yumuşak toprak son kertede mahiyeti itibariyle toprak da olsalar, nitelikleri bakımından birbirlerinden farklıdırlar ve dolayısıyla onlara karşı geliştirilen yaklaşım da farklı olmalıdır. Zira kaktüs yetiştirimi için kırmızı sert toprak, tropikal meyve ve sebzelerin yetiştirilmesi için uygun olmayabilir. Burada mecazın gerçek haliyle hesaba katılması bile farklılıklara işaret etmek için yeterli olmaktadır. Bu anlamda temsilen de olsa kimi insanın sert, kimisinin yumuşak, kimisinin başka türlü mizaçları, onlardan ideal tipler çıkarmak için öncelikle onları çok iyi bir şekilde tanımayı ve farklı yollar izlemeyi gerektirmektedir. Bizler bu hususu ilerideki bölümlerde Aristoteles’e referanslarla ortaya koymaya çalışacağız.

Gazali, ahlâki değerlerin kazanılmasında insanları üç sınıfa ayırmaktadır. Ona göre insanlardan bir kısmının doğasında ahlâki değerler, ilahi bir vergiye istinaden mündemiç olarak bulunabilir. Bu insanlar ahlâki değerleri zorlanmadan ve doğrudan benimserler. İkinci grup insanlar ahlâki değerleri tekellüfle ve bu yolda güzel hareketlerle uğraşarak edinirler, bu kimselerde uğraş sonucunda güzel ahlâk, adet ve tabiat haline gelir. Üçüncü gruptaki insanlar ise ahlâki değerleri güzel ahlâka sahip kişilerle dostluk sonucu edinirler, bu kişilerle dostluk sonucu güzel sıfatlar bu insanların tabiatına yerleşirler.² Bu tasnifin ikinci ve üçüncü basamağının bize gösterdiği şey, ahlâki terbiye/eğitimin ehemmiyetidir. Ahlâkın hem fitrî hem de eğitim-öğretim dönük boyutlarının olduğu Aristoteles tarafından da vurgulanmıştır.³ Şimdi biz

1 Gazali, *El-Meârifü'l Aklıyye/Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine*, çev. Ahmet Kamil Cihan, İnsan Yay., İstanbul, 2003, s. 73.

2 Gazali, *Kimya-ı Saadet*, çev. Ali Arslan, Ankara, 2004, s. 471.

3 Bkz. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Trans. David Ross, Oxford University Press, London, 1961, 1106a7-8

ahlâkın eğitimle ilgili boyutuna dikkat çekmeye çalışacağız.

Beşeri her sahada ve özellikle ahlâki sahada eğitimin önemli olduğu yukarıdaki paragraflarda çok defa vurgulanmıştır. Önemi konusunda vurgulamarda bulunduğumuz eğitim mefhumu için bir taraftan genel geçer bir tanıma işaret etmek neredeyse imkansız gibi görünmektedir. Ne kadar çok eğitimle ilgilenen düşünür varsa o kadar çok eğitim tanımı vardır, demektir. Yapmak istediğimiz şey, bu tanımlar mezarlığı içerisinde bir tanımı kutsamak değil, çalışmamızla bağlantılı olarak tanımlardan belki bir-iki tanesini işimizi kolaylaştırması adına seçmek olacaktır. Platon (ö.MÖ.347) eğitimi, “eğitim, ruhun gücünü, iyiden yana çevirme ve bunun için en kolay ve en kesin yolu bulma sanatı olarak karşılık bulur. Yoksa (eğitim) ruha göreme gücünü vermek değildir, zira bu güç onda kendiliğinden mevcuttur ama kötü çevrilmiş haldedir. Bakılmayacak yana bakmaktadır. Eğitim işte onu yalnız iyi yöne çevirir.”¹ şeklinde tanımlar. Abdullah Draz (1894-1958) ise terbiye kavramını “bir şeyin korunmasını üstlenmek, onu en iyi şekilde gözetmek, geliştirmek, kuvvetlendirmek, tabiat ve karakterine uygun olarak olgunlaştırmak ve mükemmelleştirmek manalarına gelmektedir.”² şeklinde tanımlamaktadır. İdeal insanı terbiyede hedef, insanın tüm eğilim, duygu ve melekeleridir. Bundan mütevellit her birisi olmazsa olmaz şekilde ahlâki terbiyeyle ilgili bir değil bir çok bakımdan terbiye vardır. Bunlar şu şekilde özetlenebilir :

“Cismin geliştirilmesi ve sıhhatin korunması, bedeni terbiyedir. İnsan aklını eğiterek fikirlerinin ve hükümlerinin sağlamlaştırılması akli terbiyedir. İnsana hayatı kazanma yollarının öğretilmesi, mesleki terbiyedir. Şuuru kainatın güzelliği karşısında uyandırmak ve kişiye bu güzellikleri ifade etmede yardımcı olmak fenni terbiyedir. İnsana içinde yaşadığı toplumun haklarını, orada geçerli kanunları ve mevzuatı öğretmek ictimai ve vatani terbiyedir. Fiillerin devamlı olarak doğruya yönlendirmek, buna bağlı olarak güzel ahlâki alışkanlıklar ve köklü güzel huylar oluşturmak, ahlâki terbiyedir. Sonra ruhu ile bir hamle yapıp en yüce ufuklara yükseltmek de dini terbiyedir.”³

Şunu ifade etmeliyiz ki, ahlâki terbiye dairesi bir bakıma o kadar geniş ki onun sahasından bedeni, akli veya ruhi hiçbir faaliyet kurtulamamaktadır.⁴ Hüküm

1 Plato, *Republic*, trans. GMA Grube, (Plato, Complete Works, ed. John Cooper, Hackett Publishings, Cambridge, 1997 içinde)

2 Abdullah Draz, *Ahlâk ile Eğitimin Alakası*, çev. Hüseyin Emin Sert, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fak Dergisi*, sayı 2, 1997, s. 113.

3 A.g.m., ss. 113-114.

4 A.g.m., s. 114.

bu şekilde verilince iş bitmiş değildir, bu hükmün takdiri de hükmün tespiti kadar mühim gözükmektedir. O halde değerler eğitimi dairesinin genişliğini tüm eğitim süreci içerisinde ön plana çıkarmak bize büyük bir sorumluluk işi olarak gözükmektedir.

Erol Güngör, insanlara zehirli maddelerle faydalı yiyecekleri ayırt edebilecek bilgiyi verdiğimiz gibi onlara iyi davranışla kötü davranışı ayırt edebilecekleri ahlâki bir sistemi vermemiz gerektiğini belirtmiştir.¹ Ahlâk ve karakter eğitiminin önemi-ne dair Gauld'un düşüncesi de aktarılabilir. Buna göre toplumda ve okullarda başarı ve karakter olmak üzere iki tür kültür bulunmaktadır. Gauld'a göre başarı kültüründe daha çok, meslek, ücret, iyi bir mesken, iyi bir araba, tatilin nerede geçirileceği ve gösteriş öne çıkarılırken, ahlak eğitimi bağlamında karakter kültüründe başkalarına ve topluma hizmet, haysiyet, dürüstlük, cesaret, güven, azimli olma ve onur daha önemlidir. Toplumun sağlıklı olabilmesi adına öncelikle başarılı bir karakter eğitimi için okullarda ve ailede karakter kültürünü öne çıkarılması, bu hususun her yerde vurgulanması ve zihinlere işlenmesi çok önemlidir.²

Buraya kadar özellikle ahlâkın kişi ve toplum için ehemmiyetinden hareketle iyi bir ahlâk ve karakter eğitiminin öne çıkarılmasını ifade ettik. Peki, burada değinilen "iyi" ve "kalite"den ne anlamalıyız? Bizler çalışmamızda bunlara dair genel/geçer şekilde değinmemekle birlikte ahlâk eğitiminin kalitesine olumlu katkı sağlayabileceğini düşündüğümüz ve bu alanda bir boşluğu kapatacağına inandığımız, ahlâkın en büyük zemini olan sujenin duygularını tanımanın önemi üzerinde duracağız. Ahlâk eğitime muhatap olan kişilerin sağlıklı bir şekilde tanınmasının, onlara göre geliştirilen ahlâki eğitim metodunun sıhhatine olumlu şekilde yansıtacağını ve muhatap kitlenin ihtiyaç duydukları eğitimin kendilerine sunulmasına olanak tanıyacağını düşünmekteyiz.

Ahlâk ve ahlâk eğitime dair ön mütalaalardan sonra konuyu daha daraltarak 'Retorik (Hitabet)' eseri ışığı altında, duygular ve karakterleri tanımanın ahlâk eğitimine olası katkılarını tartışmaya geçebiliriz.

Duyguları Tanımanın Ahlâk Eğitime Katkıları

Aristoteles, "Retorik" adlı çalışmasında ikna edici iletişimin yollarını ifade ederek beş sanattan birisi olan retorik/hitabet'in konumunu göstermiş ve retorığı, belli

1 Erol Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, s. 20.

2 Gauld, L., & Gauld, M. (2002), *The Biggest Job We'll Ever Have: The Hyde School Program for Character-Based Education and Parentings*'den naklen (Oktay Akbaş, *Değer Eğitimi Akımlarına Genel Bir Bakış*, Değerler Eğitimi Dergisi, Cilt 6, No. 16, 2008) ss. 16-17.

bir durumda, elde var olan inandırma yollarını kullanma yetisi olarak tanımlayarak onu, insanları ikna etme sanatı olarak görmüştür.¹

Aristoteles, iletişim sürecinde üç temel ayak olan, kaynak, kanal ve hedef noktasında çok önemli tespitlerde bulunmuş ve bunları doğru tanımanın iletişimin sağlıklı ve ikna edici olmasına çok büyük katkılar sağlayacağını ifade etmiştir. Aristoteles, ikna edici, etkili ve iyi konuşma sanatı olarak anlaşılan retorığı bu iletişim sürecinin üst şemsiyesi olarak konumlandırmıştır.

3.a. İkna Yolları Olarak *Logos-Ethos-Pathos*

Retorığı ikna yollarından elde olanları en etkili şekilde kullanmayla ilişkilendiren Aristoteles'in zihninde bu yollar *logos, ethos ve pathos* olarak karşılık bulmaktadır. Bunlara değinmemiz, duyguları tanımanın ahlâk eğitime nasıl katkı sağlayacağını daha açık bir şekilde anlamamıza yardımcı olacaktır. Zira hitap edilecek kitleyi tanımak, onlara hitap ederken kullanılacak yöntemi etkili kılmayı gerektirir. Mesela karşı tarafın genel karakteri, duyguları, istekleri, eğilimleri, eğitim düzeyleri ne kadar iyi bilinirse hatip, vermek istediği mesajı o kadar net ve açık verebilme imkânına sahip olacaktır.

Üç ikna yolundan ilkinin ethos (ahlâki karakter) olduğunu ifade eden Aristoteles, bununla hatibin muhatap karşısındaki güvenilirliğine işaret etmek istemektedir. Hatibin, alanına olan hâkimiyetinin muhatabın gözündeki güvenilirliğini ya da inandırıcılığını artırdığı gibi onun ahlâki açıdan erdemli bir karaktere sahip olması da güvenilirliğini artırmaktadır.² Aristoteles, ikincisini yani hatibin erdem sahibi olmasını bu ikna yoluyla daha ilişkili okumaktadır. "İyi insanlara ötekilerden daha tam ve daha kolay bir şekilde inanırız, sorun ne olursa olsun bu genellikle doğrudur."³ Yine Quintilianus (MÖ 30-100) bunu şu şekilde dile getirir: "Retorik iyi söyleme sanatıdır, çünkü hem söylemin tüm yetkinliklerini hem de hatibin ahlâkını kucaklar, çünkü iyi insan olmadan gerçekten iyi konuşmak mümkün değildir."⁴ Ancak hatibin erdemli vasfı muhatabı ikna etmede etkili olsa da yeterli gözükmemektedir. Zira konuştuğu şey hakkında doğru şeyler bilmeyen ya da konuştuğu şeylerin içsel tutarlılığı olmayan kişi anlatmak istediğini yalnız olumlu kişisel karakterine yaslanarak muhatabına anlatamayacak ve onu ikna edemeyecektir.

Aristoteles, sadece ethos'un yeterli olmadığından hareketle ikna etmenin ikinci yolu olan logosa, yani mantıksal delillendirmeyi kullanabilme özelliği ve verilme

1 Aristoteles, *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan, YKY, İstanbul, 2008, s. 37.

2 Ramage, John D. and John C. Bean, *Writing Arguments*, Allyn & Bacon, 1998, ss. 81-82.

3 Aristoteles, *Retorik*, s. 38.

4 Michel Meyer, *Retorik*, çev. İsmail Yerguz, Dost Kitabevi, Ankara, 2009, s. 12.

istenen mesajın iç tutarlılığına geçer. Hatip, muhatabına iletmek istediği mesajı öncelikle çok iyi bilmeli ve ona hâkim olmalıdır. Daha sonra uygun inandırıcı kanıtlar yoluyla mesajı muhatabına iletmeyi başarabilmelidir. Logos, burada mesajın anlamını, bağlı olduğu içsel ve dışsal ölçütleri içerir. Logos, başka bir anlamda hatip ve muhatabı kendi kurallarına (mantıksal-olgusal-metafizik vs. gerçeklikler) bağlamak¹ ve soru-cevap arasındaki bütüncül ilişkiyi muhatabın değerlendirebilmesine imkân vererek aralarında ortak dil oluşturmaktadır.

Son olarak logosun da kâmil anlamda ikna sürecinin sağlanması konusunda yeterli olamadığına değinen Aristoteles'in son ikna yolu ise dinleyicinin ruh haliyle ilintili olan pathostur. Aristoteles'e göre konuşma, insanda var olan duyguları istenildiği gibi harekete geçirme kudretine hâkim olursa, ikna doğrudan muhataptan da gelebilmektedir. Aristoteles, bu durumu hatibe dostluk ve düşmanlık duyduğumuz durumlardaki yargılarımızın farklı olduğundan hareketle ifade etmek istemektedir.²

Retorikte logos ve ethos bizzat hatibe ait ve onun yönetimi altındayken, pathosta hatip kontrolün yarısını muhataba vermiştir. Artık konuşmaya duygu katmanın ve duygularını kontrol etmenin yanında konuşmasının ya da hitabının muhatabın ruhunda meydana getireceği etkileri artırabilmek ve anlayabilmek için onun ruh dünyasını tanıması, ona girmeyi başarması ve kendini muhatabına sevdirmesi de gerekecektir. "İnsan tutkuyla sevdiğinde sevdiği insanın nitelikleri ve onunla ilgili olarak olumlu düşünceler arasında bir fark gözetmez."³

Kişinin mesajı etkili bir şekilde alabilmesi için tanınması gerekliliğinin önemi Platon'da da rastlamaktayız. O, özellikle "Gorgias" diyalogundan sonra telif ettiği "Phaidros" eserinde, retorik konusunda, sanatı temelinde bilgi ve idman olanı, sofistlerin kullandığı ve sadece küçük şeyi büyük, yanlış şeyi doğru olarak göstererek halkı kandırmayı amaç edinen sofistlikten ayırır. Platon, fazilet sahibi olan ve ileteceği mesajı doğruluğundan şüphe duymayan hatibin bunu iletebilmek ve muhatabının ruhunda değişiklikler meydana getirebilmek için muhatabının ruhunu çok iyi tanıması gerektiğine inanarak şunları söyler: "Mademki sözün asıl vazifesi ruhları yönetmektir, o halde usta bir hatip olmak için kaç çeşit ruh olduğunu muhakkak bilmelidir".⁴

Buraya kadar retorikte kullanılan üç ikna yoluna ilişkin kısa tanıtıcı bilgiler sunduk. Şunu ifade etmemiz yerinde olabilir. Bu üç yolu ehem-mühim sırasıyla ilgili

1 A.g.e.,s . 11.

2 Aristoteles, *Retorik*, s. 38.

3 Meyer, a.g.e., ss .28-29.

4 Platon, *Phaidros*, çev. Hamdi Akverdi, Maarif Matbaası, İstanbul, 1943, 271 D.

retorikte bir tavır takınılması yoktur, zira retorik bunları ayırmak değil, bu üç yolu en etkili şekilde kullanma sanatı olarak görülmektedir.¹ Şimdi özellikle retorikğin pathos yönüyle yakın ilişkili olarak çalışmamızın da ana temasını oluşturan duyguları tanımanın ahlâk eğitimiye olası katkıları bölümüne geçebiliriz.

3.b. İnsanda Duygu ve Ahlâk Eğitimi İlişkisi

Aristoteles'in "Retorik" adlı eserinde üzerinde durduğu öncelikli konulardan birisi duygulardır. Ona göre duygular, insanların düşünce ve yargılarını etkileyecek güce sahiptirler.² Aristoteles, sırasıyla ahlâk eğitimiye gerek hatip ve gerekse muhatap açılarından tanınmalarıyla katkı sunabileceğine inandığımız, öfke, küçümseme, sakinleşme, dostluk hissetme, korku, utanç, sevecenlik, zalimlik, acıma ve hiddet, kıskançlık ve gıpta gibi duygu ve duygulanımların tabiri caizse fenomenolojisini yapmaya girişmekte ve bunu yaparken üçlü bir yol takip ettiğini ifade etmektedir. Buna dair şu formulasyon verilebilir: İlk olarak duygu veya duygulanıma "a" dersek, birincisi; "a"ya sahip olan insanların ruh hallerinin nasıl olduğunun araştırılması, ikincisi; "a"ya sahip olan kişilerin genellikle kimler olduğunu ve bunları kimlere karşı hissedildiğinin araştırılması, üçüncüsü ise, "a" duygusuna hangi nedenlerle sahip olduklarının araştırılmasıdır. Çalışmaya özgünlük kazandıracak husus, a'ya sahip olmanın ahlak ve ahlak eğitimiye olan ilişkisine değinmemizle bağlantılıdır.

Etüdümüzde sonraki çalışmalara mütevazı bir katkı sunacağını düşünerek Aristoteles'in değindiği duyguların bir kısmını formelliğine vurguda bulunarak incelemeye alacağız. Filozofumuzun çeşitleriyle beraber ilk değindiği duygu 'öfke'dir. Ona göre öfke kişinin kendisi ya da arkadaşına haksız yere yöneltilmiş bir saygısızlıktan doğan bir oç alma dürtüsüdür.³ Öfkede bir oç alma ve bundan zevk duyma durumu da söz konusudur. Bu duygu, insanın düşünme yetisini oç alma durumuna indirgeyerek sonunda kendisine ya da çevresine zarar vermesine sebebiyet verebilmektedir, nitekim öfke durumunda sağduyu ve makuliyet çizgisi ortadan kalkabilmektedir. Kültürümüzde konuya dair şöyle bir atasözü vardır: "Öfke gelir göz kararır, öfke gider yüz kızarır." Bundan dolayı ruhu öfkelenmeye yatkın kişilerin bu duygusunun kontrol altına alınmasına ilişkin temrinler, ahlâk eğitiminde hem hatibin muhatabına daha yakın durabilmesi ve böylece daha etkili olabilmesi, hem de muhatabın hitabı içsel durumlarıyla daha yakından ilişkilendirerek anlamasına yardımcı olabilmesi için önemli katkılar sağlayabilecektir.

Ancak bu açıklamalardan öfkenin kendinde kötü bir duygulanım çeşidi oldu-

1 Meyer, a.g.e., s. 20.

2 Aristoteles, *Retorik*, s. 98.

3 A.g.e., s. 98.

ğu çıkarılmamalıdır. İnsan olma durumunun bir gerçeği olan öfkeyi doğuran sebep haklı olabildiği gibi haksız da olabilmektedir. Bu çizgi, öfkenin yönelimi için de söz konusudur, yani öfkenin yöneldiği şey doğru da olabilir yanlış da olabilir. Öfke bir duygulanım çeşidi olarak tavsif edildiğinde kendi başına nötr bir karakter taşımaktadır. Asıl olan onu doğuran etmenlerin neler olduğunun araştırılması, onun uzanımlarının neler olabileceğine dair bilgilerimizin netleşmesi ve bunlara karşı deruni ve harici kontrol mekanizmalarının geliştirilmesi olacaktır. Ahlâki bir davranışın sergilenmesine yönelik olarak hatip muhatapta öfke gücünü uyandırmasını bilmelidir. Mesela dünyadaki açlık ve sefaletin ortadan kaldırılmasına yönelik özgeci duyguları uyandırmak için hatip muhatapta sömürüye/sömürene, israfa/müsrefe, tembelliğe/tembele karşı bir öfke uyandırabilir. Burada öfkenin yönelimi ahlâki bir davranışı meydana getirmek için olduğundan olumlu olarak kabul edilebilir. Yine mayasında sükunetten ziyade öfke olan kişilere dair hatip, bu öfkeyi ve sertliği akıtacak olumlu yataklar bulabilmeli en azından dinleme sürecinde onların öfkelerini kontrol altına alabilmelidir. Bunun ilacının ise Aristoteles sükunet olduğuna işaret etmektedir.

Aristoteles'in üzerinde durduğu bir diğer duygulanım ise 'sakinleşme'dir, nitekim bu duygulanım öfkenin zıttıdır. Öncelikle kişiler kendilerini kabul edenlere ve gönül alçaltanlara karşı sakinlerdir. Kısaca kişileri sakinleştiren şeyler, onları öfkeliendiren şeylerin zıttı olarak ifade edilebilir.¹ Aristoteles, bu duygulanımdaki görüşlerini paylaşırken özellikle kavramı öfkeyle diyalektik ilişkiye sokmakta, öfkenin geçiş sürecini sakinleşme olarak adlandırmakta ve buradaki temel faktörü de zaman olarak dile getirmektedir. "... zaman öfkeyi bastırır."² Bu bağlamda Aristoteles, eğitimci ve hatibe de bazı imalarda bulunmaktadır. "... Sizi dinleyenleri sakin bir ruh haline sokmalı ve öfke duydukları kimseleri saygıya değer, hayırsever ya da yapmış oldukları şeyi istemeyerek yapmış ya da bundan çok üzüntü duyan kimseler olarak göstermelisiniz."³ Sükunet hali, bazı insanların sıradan ruh haline işarete bulunabilir ve bu anlarda bir çeşit atalete dönüşmüş olabilir. İşte özellikle böylesi kişilere karşı hatip hitap etmek için uygun bir yöntem geliştirmelidir. Gandhi'nin, Hind halkının ataletini pasif direnişe döndürmeye çalışması burada güzel bir örnek teşkil edebilir.

'Sakinleşme'den sonra 'dostluk' duygusuna geçiş yapan Aristoteles, dostluk duygusunu şöyle tanımlamaktadır: "Birine karşı dostluk duygusunu, kendinizi değil onu düşünerek, onun için iyi olduğuna inandığınız şeyler dilemek ve bu şeyleri

1 A.g.e., s. 103.

2 A.g.e., s. 104.

3 A.g.e., s. 105.

elinizden geldiğince yaratmak istemek (yaratma duygusu) diye tanımlayabiliriz.”¹ Batı kaynaklarında altın kural (Golden Rule) olarak karşılık bulan bu husus Hz Peygamber tarafından da net şekilde ifade edilmiştir. “Hiçbiriniz kendisi için istediğini (mü'min) kardeşi için istemedikçe (gerçekten) iman etmiş olamaz.”² Dostluk duygusu, girdiği ortamı bereket yumağına döndürmenin yanında kişilere büyük bir güven vermektedir. Bundan dolayı özellikle ahlâk eğitiminde dostluğun önemine ve dostluğu en çok hak eden cesur, cömert, dürüst, alçakgönüllü, haysiyet sahibi vs. karakterlere ilişkin vurgunun artırılması çok önemli görünmektedir. Dostluk ortamında söylenen samimi bir sözün ağırlığı ile sıradan ortamlarda söylenen sözlerin ağırlığı arasında muhakkak çok büyük farklılıklar vardır. Bu durumda hatibin hitap edeceği kitle tarafından dost olarak görülmesinin vereceği mesajın muhatap tarafından daha kolay alınabileceğine işaret edebilir.³

Aristoteles ‘dostluk’tan sonra ‘korku’ya geçmektedir. Korkunun, bu duyguya sahip olan insanı eyleme itici bir yönü de yok değildir. Onun için Aristoteles burada hatibe ve eğitimciye yine bir imada bulunmaktadır. “...dinleyicilerin korkutulması gerektiğinde, hatip, gerçekten bir tehlike içinde olduklarını hissettirmelidir onlara: böyle bir şeyin kendilerinden daha güçlü insanların başlarına da geldiğini, umulmadık kimseler tarafından, umulmadık bir şekilde ve umulmadık bir zamanda kendileri gibi kimselerin başına da geliyor olduğunu, gelmiş olduğunu göstererek yapar bunu.”⁴ İnsanların karşısına olası bir tehlike çıkabilir ve tehlikenin varlığı bir tür korku duygusu doğurabilir. Ancak burada tehlikeyle daha önce hiç karşılaşmamış olanlar ya da tehlikeyle daha önce karşılaşarak onun üstesinden gelen insanlar tehlikeden korkmaz.⁵ Burada insanlar için asıl önemli olan, tehlikelere karşı nasıl baş edilebileceğini, korku duygusunun nasıl iyi olan şeylere yönlendirilebileceğinin ve nasıl kontrol altına alınabileceğinin öğrenilmesidir. Yani korkuyu cehaletten daha öte hikmetle olumsuzlamak, erdemli bir kişiye daha çok yakışmaktadır. Aristoteles korku duymayacak kişileri zikrederken, arası tanrılarla iyi olan kişilerin de korkmayacağını güçlü şekilde dile getirmektedir.⁶ O halde korku, iki şekilde anlam taşımaktadır. Birincisi hiçbir şeyi küçümsememek gerektiğini ima etmesi, ikincisi ise aşkın varlığa bağlanmak adına bir gerekçe oluşturması adınadır.

Aristoteles, ‘korku duygusu’ndan sonra değerler eğitiminde güçlendirilmesi

1 Aynı yer.

2 *Buhârî, İmân, 7; Müslim, İmân, 71.*

3 Aristoteles, *Retorik*, ss. 127-128.

4 A.g.e., s. 110.

5 A.g.e., s. 111.

6 Aynı yer.

önemli olan ‘utanç duygusu’na geçmektedir. Utanç duygusunun çocukta ilk uyanan duygu olduğuna dair iddialar, onun değerler eğitiminde önemini bir kez daha arttırmaktadır.¹ Filozofumuz utancı şöyle tanımlamaktadır: “Utanç şimdi, geçmişte ya da gelecekte olsun, bizi saygınlığımızı yitirecek bir duruma sokacak gibi görünen kötü şeyler konusunda duyulan acı ve rahatsızlık olarak tanımlanabilir.”² Aristoteles’e göre en temel ‘utanç duygusu’ doğurması beklenen şey, adi davranışlarda bulunmaktır. Mesela emaneti yerine teslim etmeme, çaresiz ve hak etmemiş kişilere zulmetme, maddi şeylerde çok az yardım etmek ya da hiç yardım etmemek, hiçbir başarısı ve kişiliği bulunmayan sadece ikincil özellikleri ve kazanımları bulunan kişileri menfaat doğrultusunda aşırı övme gibi adi davranışların ‘utanç duygusu’ doğurması beklenir.³ Özellikle bu konuyla bağlantılı bir şekilde ve değerler eğitiminde üzerinde şiddetle durulması gereken bir tarzda Aristoteles, utanç doğuran bir etmeni de şu şekilde ifade eder: “Başkalarının karşı konulmaz arzularına teslim olmak da, isteyerek ya da istemeyerek olsun, utanç vericidir, çünkü bunlara teslim olmaya direnmek, erkeklığe yakışmayan ya da korkakça bir davranışı gösterir.”⁴ Bu durum en azından Müslüman bir bilince şu şekilde tashih ile açılabilir. Müslüman bireyin hayatında en önemli Suje Allah’tır, o halde karşısında utanılmaya en layık kişi de O, olmalıdır. Ahlak eğitiminde her insanda örtük ya da açık bulunan utanç duygusunun faal olmasına dönük vurgular muhatapların ahlaki bakış açılarının gelişmesine de olanak tanıyabilecektir. Bu bilinçle ile değerler eğitiminin yeniden inşa ve tadil sürecinin daha anlamlı hale gelmesi mümkün olabilecektir.

Aristoteles daha sonra ‘sevecenlik’ ve ‘acıma’ duygularına geçmektedir. Sevecenliğin Aristoteles’teki karşılığı şudur: “sevecenlik, gereksinim içindeki bir kimseye karşı, karşılığı olmadan, yardımı yapan kimsenin kendi çıkarı için değil de yardım edilen kimsenin çıkarı için yardımseverlik diye tanımlanabilir.”⁵ Burada bir tür özgecilik duygusu kendini hissettirmektedir, ancak bu duygu aynı zamanda dikey bir şekilde hâkimiyetini ilan edince bir tür küstahlık duygusuna dönüşme tehlikesine de işaret etmektedir. Aristoteles acıma duygusunu ise şöyle tanımlar: “Acıma, yıkıcı

1 Utanç duygusu ve erdemlerin edinilmesi için bkz. İbn Miskeveyh, *Ahlaki Olgunlaştırma*, çev. A.Şener, C.Tunç, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1983, s. 52; Murat Demirkol, *Nasireddin Tusi’nin Ahlak Felsefesine Etkisi*, Fecr Yay., Ankara, 2011, ss. 178-181; Mehmet Türkeri-Muhammet Enes Kala, *İslam Ahlak Felsefesi*, DEUZEM, İzmir, 2012, ss.113-133, 205-229.

2 Aristoteles, *Retorik*, s. 111.

3 Krş. A.g.e., s. 112.

4 A.g.e., s. 113.

5 A.g.e., s. 115.

ve acı verici bir kötülüğün, bunu hak etmemiş bir kişinin başına geldiğini gördüğümüzde, bizim ya da bir arkadaşımızın başına da gelebileceğini, dahası bunun çok yakında olabileceğini beklediğimizde duyduğumuz acı hissi olarak tanımlanabilir.”¹ Aristoteles’e göre acıma bir anlamda değerli bir duygudur, onu ancak insanlık değerinin farkında olan kişiler duyabilmektedir. Nitekim o, kontrolsüz öfke sahibi olan, aşâğılık bir küstahlığa eğilimi olan, büyük bir korkuya duçar olan kişilerin acıma duygusu duymayacağını ya da duyamayacağını düşünmektedir.² Acıma ve sevecenlik duygularının sahip olanları iyi türden davranışlar sergilemeleri daha olası olduğundan onları tanıma ve ahlâk eğitiminde muhataplara kazandırma çok önemli gözükmektedir.

Aristoteles’in değindiği duygu ya da duygulanım çeşitlerinden birisi de ‘hiddet’tir. Bu duygu kendisinden sonra yer verilecek ‘kıskançlık’ ve ‘gıpta’ duygularıyla ilişki içerisinde. Kişi, şayet her hangi iyi bir şeyi (zenginlik, mutluluk ya da erk) hak etmeyen birisine karşı acı hissediyorsa bu hiddet, kendi eşitinde olup her hangi iyi bir şeyi hak edene karşı bir acı duyuyorsa bu da kıskançlık olarak karşılık bulmaktadır. Aristoteles’te hiddet duygusuna genel itibarıyla olumlu bir çehre çizilse de kıskançlık tamamen reddedilen bir duygudur. Ona göre “aşâğılık, değersiz, hırsız kimseler hiddete eğilimli değillerdir, çünkü kendilerinin layık olduklarına inanabilecekleri hiçbir şey yoktur.”³ Kıskançlığa olumsuz bir imaj çizen Aristoteles, onun tam zıddına, bu sefer olumlu bir duyguyu yani ‘gıpta’yı yerleştirmiştir. “Gıpta, yüksek değer biçilen ve elde etmemiz mümkün olan şeylerin, doğası, yapısı bizimkine benzer kişilerde olduğunu görmenin doğurduğu acıdır; fakat başkaları bu iyi şeylere sahip olduğu için değil, biz kendimiz o şeyleri elde edememiş olduğumuz için duyulur.”⁴

Ona göre bütün büyük saygınlığa layık şeyler gıpta edilecek nesnelere arasındadır, işte bir biçimiyle ahlâki iyiliğin kendisine de belki en ideal anlamda gıpta duygusuyla bakılabilir.⁵ Bu anlamda kendi iyiliğimizi ve mutluluğumuzu başkalarının kötülük ve mutsuzluğu üzerine değil bilakis onların iyilik ve mutluluklarından paylar ve müteakim örnekler olarak kurmakta fayda vardır. O halde ahlâk eğitiminde hiddet duygusu muhataplarda uyandırılmaya, kıskançlığın ise kötülüğünden hareketle onlarda bastırılıp kontrol altına alınarak gıpta duygusuna dönüştürülmesi gerekmektedir. Burayı biraz daha açarsak, hırs zemininde birleşen bu duygulardan

1 A.g.e., ss. 116-117.

2 A.g.e., s. 117.

3 A.g.e., s. 121.

4 A.g.e., s. 123.

5 A.g.e., s. 124.

kıskançlığı ortadan kaldırmak ve aynı anda hiddet ve gıptayı dostluk kanalına akıtmak vurgusu ahlak eğitiminin kapsamında değerlendirilebilir.

Sonuç olarak, Aristoteles, duygulardan bazılarını tanıtmış ve bu duyguları tanımanın, kaynak ve hedef açısından iletişimi etkili ve bu iletişimin araç olarak kullanıldığı ahlak eğitimi olgun hale getirmek için önemlerine imada bulunmuştur. Nitekim şurası neredeyse reddedilemez bir düşünce olarak karşımızda durmaktadır: “insan, (öncelikle) davranış kaidelerini öğrenmekle değil, belli davranışlar karşısında bir takım heyecanlara –sevinç, keder, nefret vb.- sahip olmakla iyi ahlâklı ve kötü ahlâklı olabilmektedir.”¹ MacIntyre, Aristoteles’in etik anlayışının duygu, eylem ve teorinin hepsini öyle ya da böyle kapsadığını, burada duyguların, eğilimlerin çok önemli olduğunu ifade ettikten sonra Aristoteles’teki ahlâki eğitimi *education sentimentale* (duygusal eğitim) olarak nitelemiştir.²

Kaynakça

Akbaş, Oktay, “Değer Eğitimi Akımlarına Genel Bir Bakış”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, Cilt 6, No. 16, 2008.

Aristoteles, *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan, YKY, İstanbul, 2008.

Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Trans. David Ross, Oxford University Press, London, 1961.

Demirkol, Murat, *Nasireddin Tusi'nin Ahlak Felsefesine Etkisi*, Fecr Yay., Ankara, 2011.

Draz, Abdullah, *Ahlâk ile Eğitimin Alakası*, çev. Hüseyin Emin Sert, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 2, 1997.

Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yay., Ankara, 2009.

Gazali, *El-Meârifül Akliyye/Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine*, çev. Ahmet Kamil Cihan, İnsan Yay., İstanbul, 2003

Gazali, *Kimya-ı Saadet*, çev. Ali Arslan, Ankara, 2004.

Güngör, Erol, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, Ötüken Yay., İstanbul, 2010.

İbn Miskeveyh, *Ahlâki Olgunlaştırma*, çev. A.Şener, C.Tunç, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1983.

MacIntyre, A., *After Virtue*, University of Notre Dame Press, 1984

Meyer, Michel, *Retorik*, çev. İsmail Yerguz, Dost Kitabevi, Ankara, 2009.

Öner, Necati, *Bilginin Serüveni*, Vadi Yay., Ankara, 2005.

Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 1982.

Plato, *Republic*, trans. GMA Grube, (Plato, Complete Works, ed. John Cooper, Hackett Publishings, Cambridge, 1997 içinde)

Platon, *Phaidros*, çev. Hamdi Akverdi, Maarif Matbaası, İstanbul, 1943.

1 Erol Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, s. 47.

2 Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, 1984, s. 149.

Ramage, John D. and John C. Bean, *Writing Arguments*, Allyn & Bacon, 1998.

Stroll, A.-Popkin, R., *Philosophy Made Simple*, Doubleday & Company, Inc., Garden City, New York, 1956.

Türkeri, Mehmet- Kala, Muhammet Enes, *İslam Ahlak Felsefesi*, DEUZEM, İzmir, 2012.

J.DERRIDA VE CAHİT ZARİFOĞLU'NDA DÜŞÜNCE, YAZINSAL DEĞER VE DEĞER YARGILARI

Hilmi UÇAN

Özet

Edebiyat da felsefe de insanı, varlığı, varoluş sorunlarını işler. Her iki disiplin de insanı, varlığı ilgilendiren her şeyi ilgi alanına alabilir, inceleme nesnesi olarak kabul edebilir. Felsefe, kavramlardan hareketle konuşmak ve söylediklerini kavramlaştırmak, bunun da ötesinde akıl yürüterek, söylediklerini kanıtlamak ister. Bu nedenle daha ussal (rasyonel), daha mantıksal bir işleyiş biçimi olan felsefe, varlığı anlamlandırmada zorlanabilir.

Edebiyat ve sanatın ise kanıtlamak gibi bir derdi yoktur. Sanat ve edebiyat betimler bırakır; yorum, anlamlandırma okuyucunun işidir. Felsefi bir görüşü kanıtlamak isteyen bir edebiyattan, ya da bilimsel bir edebiyattan, edebiyatta pozitivizmden de söz edilebilir. Bu tür bir edebiyat da güdümlü bir edebiyat olarak adlandırılır.

Felsefe seküler, dinden kopuk bir alan olarak bilinir. Felsefeyi bir düşünce eylemi olarak adlandıırırsak, felsefe, gelenek içinde, ilahiyatın içinde yer alır. Bu düşünce eylemi de vahiyden hareket eder. Başka bir deyişle dinden doğan felsefe, düşünce edimi gaybe imandan, görünmeyene inanmaktan doğar. Çağımız felsefesinin dinden uzak olması, insanlığın da huzursuzluk nedenidir. Her dinde bir düşünme, bir uslamlama yöntemi, her dinin insanı, yaşamı, dünyayı bir algılama, düzenleme biçimi vardır. 'Yaşam felsefesi' deriz. Bu tamlama, 'yaşama verilen anlam' 'yaşam biçimi' anlamında kullanılır. Her dinin de bir yaşam önerisi vardır.

Batılı bunalımlardan doğan sorular, yanlış sorular sonucu alınacak yanıtlar; inançtan doğan, bireysel ve toplumsal yaşamı inançla şekillendiren bir toplumu açıklayamaz. Kendi düşünsel alanımızın kendi değer yargılarımızdan hareketle sorgulanması gerekir.

Bu yazıda J.Derrida ve Cahit Zarifoğlu'nun olay ve olgulara bakış açısı, düşünceleri, yorumlama biçimleri üzerinde durulacaktır. J.Derrida'nın bireysel uslamlama biçimi ile Cahit Zarifoğlu'nun toplumsal sorumluluğu öne çıkaran düşünce biçimini karşılaştırmaya çalışacağız.

Giriş

Felsefe sözcüğü 'bilgelik dostu' anlamına gelen bir isimdir. Bilgelik, mutluluğun da temel şartıdır. Ne var ki bilgelik, olguculuğun kullandığı yöntemlerle açıklanamaz. Zira bilgelik somut bir görünüm ortaya koymaz. Günümüz felsefesi ise bir kanıtlama peşindedir; başka bir deyişle olguculuğun esiridir. Edebiyat da felsefe de bir düşünme biçimidir; her iki disiplin de bir düşünceyi, bir duyarlılığı yansıtır. Her iki alan da bir bilgelik arıyor da olabilir. Aradaki ayrım noktası da şudur: Felsefe, kanıtlamaya çalışır. Edebiyat ise kanıtlama peşinde değildir. Kanıtlama peşinde olursa bu edebiyatın adı güdümlü edebiyattır. Güdümlü yazınsal ürünlerin sayısı da genel içinde çok sınırlıdır, çok azdır. A.Camus'nün *Yabancı'sı*, J.P.Sartre'in *Bulanıklığı*, T.Mann'ın *Büyük Dağ*, İbn-i Tufeyl'in *Hay Bin Yakzan*'ı vb..... bu ürünler arasında sayılabilir.

Her anlatının arka planında düşünsel bir boyut vardır. BU bakış açısından bakıldığında felsefe ile edebiyat ortak bir alanda yer alır. Anlatı türlerini sınıflandırırken tarihi roman, aşk romanı, polisiye deriz. Bir de tezli roman, güdümlü roman dediğimiz anlatı türü var ki buna felsefi roman da diyebiliriz. Sözelimi Sartre'in yapıtları güdümlü romandır, tezli ya da felsefi romandır. İbn-i Tufeyl'in *Hay Bin Yakzan* adlı anlatısı felsefi, güdümlü bir anlatı, Tanpınar'a göre İslam âleminin tek romanıdır. Bu anlatıda Roman kişisi Hayy, yaratıcısını bulmak ister. Yine bu anlatıda Gazali, felsefeden gelerek hakikati bulan, mutluluğun doruğuna ulaşan bir kişidir. Herman Melville'in *Pierre ya da Belirsizlikler* adlı romanında sezgicilik aklın karşısına konan bir düşünce biçimidir. Peyami Safa'nın *Yalnızız*'ı Simerenya adlı ütöpik bir düş ülkesinde geleceği şekillendirmeye çalışan bir felsefe olarak değerlendirilebilir.

Sözkonusu olan *düşünmek* ise, dilin boş bıraktığı bir alan yoktur. Felsefe de edebiyat da sonuçta dilden oluşur. Başka bir deyişle dil, düşüncenin aracıdır; düşünürken dili kullanırız. L.Wittgenstein'in ünlü sözünü hatırlayalım: "Dilimin sınırları dünyamın sınırlarını imler"¹. Tanrı'yı yaşamından kovan, onun yerine insanı koyan, daha

1 L.WITTGENSTEIN, *Tractatus*, (Çev. O.Arioba), YKY (Cogito, 3.Baskı), İstanbul, s131.

sonra insanın da ölümünü ilan eden Batı dünyası, matbaa icat edilinceye kadar kendini mimari ile dile getiriyor, anlamlandırıyor. Matbaadan sonra mimari de öldü, yerine dil ve edebiyat, kitap geçti. Başka bir deyişle, anlamlandırma, eleştiri adına ne varsa dilden, dil felsefesinden doğmaya başladı. Bu bağlamda, “bütün felsefe dil eleştirisidir”¹.

R.Jacobson dile 6 işlev yükler: Gönderge işlevi, anlatım (duygu) işlevi, çağrı işlevi, ilişki işlevi, yazınsal işlev, üstdil işlevi. Felsefe bunlardan üst-dil işlevini kullanırken, edebiyat, estetik işlev başta olmak üzere neredeyse dilin diğer bütün işlevlerini dikkate alır, kullanır. Sözgelimi, bir romanda, bir şiirde çağrı işlevi, anlatı işlevi, gönderge işlevi, yazınsal işlev... hepsi bir arada bulunabilir, gözlenebilir. ‘Filozof’ ise daha çok, dilin üstdil işlevini kullanır, açıklar. Zira, kanıtlamak zorundadır. Edebiyatçının ise böyle bir derdi yoktur; söyler, betimler, yargıyı okuyucuya bırakır. Kanıtlamak isterse, bu andan başlayarak ‘güdümlü’ ya da felsefi bir anlatı ortaya çıkar. Edebiyatta felsefe vardır, ama felsefede edebiyat, başka bir deyişle dilin estetik işlevi olmayabilir ya da felsefe derdini daha iyi, daha açık anlatmak için edebiyata başvurabilir. Felsefe edebiyattan daha soyuttur. Edebiyat belki felsefenin soyut yanını somuta dönüştürür.

Edebiyat da felsefe de yeri gelir bir başkaldırı olabilir. Bu başkaldırı bireysel olabilir, bir ideolojiyi önelemek, önermek şeklinde olabilir. J.P.Sartre’in varoluşçuluğu Tanrı’ya karşı bir başkaldırıdır. Maxime Gorki’nin *Ana* adlı romanı da bir başkaldırıdır; Çarlık Rusyasına bir başkaldırıdır; bir ideolojinin, bir algılama biçiminin edebiyata yansıtılmasıdır.

İdeolojiler, felsefi bir görüş, sanattan faydalanmak ister. Ama edebiyat kuramsal düzeyde bir olgu ve düşünceyi kanıtlamak için felsefenin ilke ve kavramlarından yararlanmak zorunda değildir. Düşünce söz konusu olduğunda ise edebiyat ile felsefenin her zaman bir ilişkisi olmuştur: Düşünmeden, hissetmeden, sezmeden yazılır mı? Aradaki ayırım notası şurasıdır: Felsefe bir sanat dalı değildir. Edebiyat ise düşüncenin, felsefenin sanata dönüşmüş şeklidir.

Edebiyat ve felsefe arasındaki ilişki gündeme geldiği zaman, her iki alanda da düşünen söz söyleyen düşünürlerin başında J.Derrida gelir.

J.DERRİDA VE FELSEFE

Bir sanat dalı olarak edebiyat, ilk bakışta felsefe’nin ‘öteki’si olarak da düşünülebilir: Felsefe akıl demektir, edebiyat ise ruh; felsefe gerçek demektir, edebiyat ise kurgudur. Felsefe düz anlamdır, edebiyat ise metaforlarla doludur... J.Derrida her iki disiplini de eleştirir, her iki disiplinle ilgili yerleşik kuralları ‘söker’. Bir yandan da aynı

1 L.WITTGENSTEIN, agy. s.45.

Derrida iki disiplin arasında bir uzlaşma arar: “Yapıbozum, edebiyatla uzlaşmaktır”¹ der.

Çağımız düşünürlerinden ‘putkıran’ lakabıyla anılan J.Derrida bir felsefecidir. Ne var ki onun ilgi alanı sadece felsefe ile sınırlı da değildir. Edebiyat teorisi ve eleştiri ile ilgili görüşleri de birçok aydını, bilim adamını etkilemiştir. “Edebiyat dedikleri şu tuhaf kuruma ve felsefe dedikleri normal varsayılan kuruma yerleşik yaklaşım tarzlarını”² değiştirir. *Gösterilen* sınırlandırılmaz diyen J.Derrida, çağımızın ünlü yazarlarıyla ilgili birçok aykırı okuma örnekleri sunmuştur.

Yazıya olan ilgisi ve yazıyla olan ilişkileri her zaman dikkat çekmiştir. İstanbul’da yazı ile ilgili yaptığı bir konuşma da aykırı, putkırı bir konuşmadır. Harfler üzerinde, harf devrimi üzerinde düşünür. Türkiye’nin yaşadığı harf devrimini ‘yapısöküm’ e uğratar, bu devrimi bir ‘travma’ olarak niteler ve Fransada böyle bir değişikliğin olduğunu hayal etmeye çalışır, şunları düşünür, dile getirir:

“Sadece onu, harf (letter) düşünüyorum. Türklerin harflerini, Türk tarihini derinden etkileyen harf devrimini (transliteration), kaybolmuş harflerini, şiddetle değiştirmeye zorlandıkları alfabelerini düşünüyorum. (...) Nasıl da travmatik! Bizde böyle bir şey olduğunu: Cumhurbaşkanı, yarından itibaren yeni bir yazı sistemi kullanmamız gerektiğine karar versin. Üstelik dili değiştirmeksizin. (...) Bu *coup de lettre* (Harf darbesi), bu şans veya bu darbe belki de her olayda bize vuruyor. (...) Bu harf değişiminin şiddeti bütün İstanbul sokaklarını kuşatmış; deşifre ettiğim her şeyin üzerinde, işporta tezgâhlarında, yüzlerde, mimaride, yürüyüşe çıktığım her yerde veya birçok göstergenin Cezayir’le ilgili anılarımı canlandırdığı ve hatta Fas, Yunanistan, Filistin ve İsrail anılarımı da canlandırdığı her yerde yaralar açıyor”³.

Edebiyata da felsefeye de hep bir yazı, bir anlamlandırma çabası olarak bakan J.Derrida, bir taraftan edebiyatı ve felsefeyi yapısökümüne uğratarken diğer taraftan bu ki disiplin arasında benzerlikler olduğunu, birbirine benzediklerini düşünür. “Felsefe, dil ve bilginin sınırlarını zorlayan bir sorgulamaysa eğer, aynı şey edebiyat ve edebiyatın dil deneyimi için de geçerlidir. Hem felsefe hem de edebiyat olanaksız olanı zorlar”⁴; söylenemeyeni dile getirmeye çalışır. Her iki disiplin de hakikatin sınırlarını zorladığı, hakikati yakaladığı ölçüde değerlidir.

J.Derrida edebiyatı, felsefenin ‘öteki’si olarak da düşünür. Edebiyat ve felsefeyi bir karşıtlık ilişkisi içinde düşünmeye çalışır: Hakikat/Kurgu, literal/figüratif, betimleme/kanıtlama... Bu karşıtlık düşüncesi içinde J.Derrida “hem yeni bir ‘edebiyat’ terimi

1 J.DERRIDA, **Edebiyat Edimleri**, (Çev.M.Erkan-A.Utku), Otonom Yay. İstanbul, 2009, s.IX.

2 J.DERRIDA, **Edebiyat Edimleri**, s.VIII.

3 J.DERRIDA, “İstanbul Mektubu”, **Cogito**, YKY, İstanbul, Sayı: 47-48, Yaz/Güz 2006, s.19-20.

4 J.DERRIDA, **Edebiyat Edimleri**, s.X.

oluşturur hem de 'edebî' bir şeyin kaçınılmaz biçimde felsefi kavramların oluşumunda aktif olduğunu tanıtlayarak felsefenin varsayılan üstünlüğünü yapıbozuma uğrattır"¹. F.de Saussure'ün *gösteren/gösterilen* ayrımına karşı çıkan J.Derrida, dilin oynak bir varlık olduğunu, gösterilenin sınırlandırılmayacağını, bir *göstergenin* tek bir *gösterileni* olamayacağını düşünür. Yine F.de Saussure'ün *dill/söz* ayrımını ters çevirir: Yazı'yı öne alır: *Yazı/söz* ayrımı yapar. Önce yazı'nın varlığına, yazı'nın var olduğuna inanır. Derrida kesin bir dille şunu söyler: "Yazıdan önce dilbilimsel gösterge yoktur"², her şeyden önce yazı vardır. Derrida'nın bu düşüncesi İslam inancındaki 'levh-i mahfuz'u akla getirir. Felsefe/edebiyat ayrımını da bu bağlamda yazı öncelikli olarak düşünür. Felsefenin de bir tür yazı olduğunu vurgular.

Modernizmde öne çıkarılan, merkeze alınan insandır: Her şey insan içindir. Modernizm, Tanrı'nın yerine insanı koyar. J.Derrida ve postmodernistler için ise bir merkez yoktur; çok merkezin olduğu bir yaşam biçimi, çokmerkezli bir anlamlandırma vardır: Her şey olabilir; bu da o da mümkündür. Her şey yorumdan ibarettir, mutlak gerçek yoktur, hermönetik gerçek vardır; gerçek her insanın seçtiğidir. Derrida bu nedenle gösteren/gösterilen birlikteliğine karşı çıkar. Bunun anlamı da şudur: Bir metinde anlam, 'orada' hazır değildir; kesin anlam yoktur, anlam okuyucunun anlamıdır. J.Derrida'nın *ayırım* dediği kavram da budur. Şöyle düşünür: Sezilen farklı bir şeydir, gerçek olan başka bir şeydir. Evrensel bir gerçek, mutlak bir gerçek yoktur; anlam sürekli ertelenir, anlamda istikrar yoktur, anlam sabitlenemez. Her gösterge, her kavram okuyucuyu bir başka göstergeye, bir başka kavrama gönderir, mutlak anlamı öteleye, erteler. Anlam sınırlandırılmaz. Anlam sınırlandırılmayınca, doğru anlam, mutlak anlam diye bir şey olmaz. Derrida'ya göre birçok anlatı, kendini tartışılmaz üst-anlatılar olarak ortaya koymaktadır. Ona göre bu anlatıların reddedilmesi gerekir. Derrida böyle bir uslamlama ile anlamı boşluğa, okuyucuya, yoruma bırakır.

Böyle bir düşünme biçimi, hemen dikkati çekecektir ki bilimselliğin, modernizmin, determinizmin, akıl saltanatının da reddidir. Ona göre modernizm peygamberleri düşünce arenasından çıkarmış, bunun yerine olguculuğu 'bilim peygamberleri'ni düşünce arenasına sürmüştür. J.Derrida'nın ilk yapı sökümü uğrattığı, yıkılmasını önerdiği şey modern akıldır. İnsanlığa, her şeyi düzenleyen faşizan, modern akıldan kurtulmayı salık verir. Bu bakış açısı pozitivist anlayışın reddidir. Yapısalcı ve modernist anlayış determinist, sistematik bilgiyi öne çıkarırken J.Derrida gibi postyapısalcılar ve postmodernistler sistematik, determinist bilginin olmadığını ileri sürerler. Ona göre

1 J.DERRIDA, **Edebiyat Edimleri**, Otonom Yay. İstanbul, 2009, s.X.

2 J.DERRIDA, **De La Grammatologie**, Ed.de Minuit, Paris, 1967, s.26. hudsoncress.org/html/library/western-philosophy/Derrida,%20Jacques%20-%20De%20la%20grammatologie.pdf, 02.04.2008.

gerçek, kesin olarak bilinemez, kavranamaz. Bu nedenle de mutlak bir değerden söz edilemez. Batı'da eleştiri yağmuruna tutulan olgucu anlayışın ülkemizde slogan düzeyinde dayatılarak yürürlükte tutulmaya çalışılması da düşünce dünyamızı sınırlayan, körelten bir başka olgu, bir başka dayatmadır.

J.Derrida eleştirel bir okuma ve anlamlandırma önerir. *Gösterilenin* sınırlandırılmayacağından hareketle kesin diye sunulan her bilgiyi şüphe ile karşılar, eleştirel bir okumaya tâbi tutar. Okuyorsa, okuduğunun kesin olmadığını göstermek için okur. Hiçbir dayatmayı kabullenemez. Metafizik, düşünüp seçmektir. Metafizik, kararsızlığın karşısındadır. Metafizik kararsızlığı reddeder; metafizik kararlılıktır”, ‘sabit kadem’ olmak, ayağı sabitlemektir. Derrida’ya göre ise her metin, okuyucuyu kararsızlıklar içine düşüren gösterge katmanlarından oluşur. Derrida demek kararsızlık ve ret demektir; kesin olan hiçbir şeye, hiçbir mutlak değere inanmamak demektir. Derida çift anlamlı, çokanlamlı sözcüklerden hoşlanır; teksesliliği, tekanlamlılığı yadsır. Metafizik bakış açısıyla düşünce üretenin önünü kesmeye çalışır. J.Derrida felsefedeki adıyla “yapıçözümçü”dür. Biz buna “yapıyıkım” da diyebiliriz. Bu durumda J.Derrida neyi yıkmaya çalışmaktadır? J.Derrida sürekli bir şekilde Modern Batı felsefesinin çıkış noktalarını sorgular, eleştirir; Batı dünyasının düşünce temellerini sarsmaya, Batı dünyasının düşünme biçimini yıkmaya çalışır. Bu tutumuyla J.Derrida determinist, olgucu mantığın yıkımında öncü bir isimdir. J.Derrida’nın karşısında bir düşünür, ‘bilimsel veriler’ deyip dayatmalarda bulunamaz. Marksisttir, Marks’ı da eleştirir. Çünkü Marks da anlama sınır koyar; Marks’a göre de dünyanın anlamı tektir; diyalektik bir tarihten başka bir gerçek yoktur. Marksım, kendi düşünce dünyasından başka her düşüncüyü reddeder ve bu düşünceleri cezalandırmaya, yok etmeye çalışır. Derrida bu düşünme biçimiyle Marksistlerin de canını sıkan bir düşünürdür. Derrida liberal ekonomiyi de İsrail’i de eleştirir. Ne Marks’ı ne Keynes’i ne de tarihsel bir kişiliği, bir coğrafyayı, bir ideolojiyi mitleştirir. Tartışılmaz gibi görülen her ismi tartışmaya açar. Avrupa’nın içinde, ortasında yaşar, ama Avrupa’ya hayran değildir, Avrupa’yı sorgular; Avrupa’nın utanacağı, utanması gereken eylemlerini dile getirir: “Bu küçük kıtanın (...) kültürünü bir baştan diğerine kateden büyük suçluluk (totalitarizm, Nazizm, soykırımlar, Yahudi soykırımı, sömürgeleştirme vb.) sebebiyle çok şeyin yapısökümünün”¹ yapılabileceğini, farklı bir gözle okunabileceğini söyler. Bozmak, geçersizleştirmek J.Derrida’nın okuma yöntemi.

J. Derrida ne önerir? Aydından ne bekler, aydına nasıl bir sorumluluk yükler? Derrida, günümüz aydınının acil olarak yerine getirmesi gereken bir sorumluluğu olduğunu söyler. Bu sorumluluk neyi, nasıl bir eylemi gerektirmektedir? Bu sorunun yanıtı da şudur: “Doxa’ya, medyatik entelektüeller diye adlandırabileceklerimize ve

1 J.DERRIDA, “Kendime Karşı savaştayım”, *Cogito*, Sayı:47-48, 2006, YKY, İstanbul, s. 182.

politik, ekonomik lobilerin kontrolü altında olan, medyatik güçler tarafından önceden şekillendirilen genel söyleme karşı tavizsiz bir savaş açılması gerekiyor”¹.

Görülüyor ki J.Derrida bütüne, tek bir ilkeye, tek bir anlama, birliğe, vahdete, İslam’a, Hıristiyanlığa, Hegel’e, Platon’a.. karşıdır. Ona göre ‘bütün’ kavramı metafizik bir kavramdır. J.Derrida, bütünü parçalara ayırır. Olayları, olguları tek bir ilke- den, tek bir bütünden hareketle yorumlamaz. Bütün değil her parça ayrı bir gerçek- liktir ona göre. Yapısöküm, dildeki anarşidir, yapısökümcü de dildeki anarşisttir. Bu bağlamda F.de saussure’ün dili somut bir inceleme nesnesi durumuna getirme çaba- sı da, Derrida’ya göre boş bir çabadır. Derrida’nın yapısökümü metafiziğin reddidir. J.Derrida, Nietzsche, postyapısalcılık ve postmodernist anlayış Tanrı’yı da insanı da yaşamın içinden çıkarmak ister.

CAHİT ZARİFOĞLU VE DEĞER YARGILARI

Cahit Zarifoğlu yaşam biçimiyle, ortaya koyduğu, önerdiği çok sade düşüncele- riyle özgün bir sanatçı, duyarlı bir müslümandır. Şiirini kapalı bulanlar vardır, ama şairliğine dil uzatabilen yoktur. Şiirinde hiçbir biçim kaygısı gözetmez. Biçimden çok içerik, estetik söyleyiş ve duruş onun için daha önemlidir. Sözün özü olan şiir onda bir iç döküş, düşünce ve duygularının, yaşadıklarının, değer yargılarının özgürce bir kalıba girişidir. Söz vardır, insanı yüreğinden yakalar; söz vardır, karşıda hiçbir iz, hiçbir etki bırakmaz. İçten söylenen söz, okuyucuda karşılığını bulur. Cahit Zarifoğlu içten bir dili yakalar; bu dil ile okuyucusu arasında sağlıklı bir iletişim kurar. Okuyucu çoğu zaman kendi içindeki bir duyguyu çarpıcı bir şekilde onun şiirlerinde hisseder: Bir günah, bir pişmanlık, tevbe, rızık endişesi, aşk, cihat duygusu, acziyet, Allah korkusu, havf ve reca (korku ve ümit), yaşam, ölüm, ahiret, alınyazısı... Zarifoğlu’nun ana izleklerindedir. Bu izlekler, değer yargıları propaganda yapan bir üslupla değil, içselleştirilmiş, doğal bir şekilde şiire yedirilir.

Her yazınsal ürünün arka planında bir düşünce boyutu vardır. Anlatılardaki aşk öyküleri, çoğu zaman, anlatıyı sürüklemek, okuyucuyu metnin içine çekmek için bir kurgudur. Mümtaz/Nuran/Suat; Şinasi/Neriman/Macit... üçlüleri ile oluşturulan bir gerilim içinde bir uygarlık tartışması yapılır. Yazınsal bir üründe geçen kadın, çocuk, yalnızlık, doğum, ölüm... toplam olarak bir duyarlılık, çoğu zaman metaforlarla oku- yucuya hissettirilir. Her şair ve yazarın söylemek istediği bir düşünce, okuyucusu ile imzaladığı bir okuma paktı vardır. Bu okuma paktını ve iletişimi kimi şair ve yazarlar çok iyi kurarlar. Okuma paktını yakalayan şair de romancı da bugün anlaşılmasa bile zaman onu öne çıkarır, unutulmazlar arasına koyar. Cahit Zarifoğlu derinliği olan, başkalarından farklı sözcüklerle, kendi sözcükleriyle konuşan bir kişiliktir. Okuyucusu

1 J.DERRIDA, “Kendime Karşı Savaşayım”, Cogito, agy. s.177.

ile bu derinlik sayesinde bir okuma paktını yakalar ve unutulmazlar arasında yerini alır. Ölümünden sonra en çok konuşulan, çeşitli etkinliklerle anılan şairlerden başında Cahit Zarifoğlu gelir.

Cahit Zarifoğlu'nun şiirlerinin perde arkasında, müslümanca bir duyarlık, coşkun bir düşünce akışı gözlenir. Şiirlerinde yaşama bakış, dünyayı, olay ve olguları yorumlama anlamında bir felsefe, yoğun bir düşünce, inancından kaynaklanan değer yargıları, özlü söyleyişler vardır. Bu değer yargıları, metafizik kaygılar ve yoğunluk felsefenin tartıştığı konulardır. Cahit Zarifoğlu inandıklarını tartışmaz, söylediklerini bir şüphe içinde söylemez; felsefenin tartıştığı gibi bir tartışma onda yoktur. Yaptığını inanarak yapar; söylediğini inanarak söyler ve eyleme dönüştürmeye çalışır. En vurucu, en can alıcı, en dikkati çeken yanı da budur. İronik anlamda artist değil, kelimenin tam anlamıyla sanatçıdır: Gösteriştense uzak durmaya çalışır; amellerini pazarlama çabası göstermez. Şöyle bir öneride bulunur: "Başkalarına söylemeden, başkalarına söyleyerek, entelektüelce zevkini tatmayı bir yana bırakarak yapın inandıklarınızı. Sözleriniz değil, ama güneş doğmamışken, gecenin sabaha karşıkı besleyici karanlığında sizi mescide giderken görmek inandırır beni"¹.

'Keşfedilecek bir ada', bir 'uç beyi' olarak anılan Cahit Zarifoğlu şiirlerine, şiir kitaplarına verdiği adları boş yere koymaz: İşaret Çocukları, Menziller, Yedi Güzel Adam, Korku ve Yakarış... Cahit Zarifoğlu'nun şiirlerinde, anlaşılmaz denilen şiirlerinde, düzyazılarında, anılarında yapılacak bir yerdeşlik çalışması, onun değer yargılarını, düşüncelerini, tasavvufi bir içeriği, bir müslüman duyarlığının ipuçlarını hemen ortaya koyacaktır. *Yaşamak* adlı kitabının başına koyduğu şiirden okuyucu hemen anlar ki metin içinde konuşan anlatıcı 'müslüman'dır:

Senin adınla ey yüceler yücesi,
Sevgi evimizde sende, sana secde ederiz.
Seninle dolu, kendi benliğimizden boş
Esirgenmemizi iste sen iste sen
İşte sakınmamız, işte cevahi azamızın
fenaya düşümü, İşte elimizin açıklığı
gözümüzün sabrı, dilimizin damağımızdaki yapışıklığı,
Esirgenmemizi iste sen iste sen ...

'Yüceler yücesi', 'sevgi evi', 'secde', 'esirgenmek', 'fena', 'sabır'. 'Yüceler yücesi' ile

1 C.ZARİFOĞLU, *Yaşamak*, Beyan Yay. (2.Baskı), İstanbul, 1997, s.138.

Peygamberimiz kastedilir; 'secde', Allah için yapılır. İnsan, yaratıcısı karşısında kendi benliğinden geçer, mutlak güce, her şeyin ondan geldiğine inanır. 'Esirgenmek' ister. Bir başkasına, Peygamberimize, belki de bir Allah dostuna, 'esirgenmemizi sen iste sen' der.

Şiirlerindeki düşünce dünyası, Cahit Zarifoğlu'nun anahtar kitabı, giriş kitabı diyebileceğimiz Yaşamak adlı günlük/anı/denemelerinde çok açık görülür. Kabul ve retlerinden, söz ve eylemlerinden hiç şüphesi yoktur. Kesin bir inançla kendini İslam'ın içinde hisseder ve bu kesin inancı yaşamına geçirmeye çalışır. Ona göre "İslam inancında doğru ile yanlış kesin olarak ayrılmıştır. Açık bir alan kalmamak üzere belirlenmiştir. Mahrem aile hayatından ticaret, devlet idaresinden konu komşu ilişkisine kadar. Yani kişi İslamiyet'in işine geldiği kadarını yaşayamaz"¹. Bu bütüncül bir düşüncenin, islami duyarlılığın, sanat anlayışının çok açık bir ifadesidir. Zarifoğlu iki hayatı kabullenmez. İç monologla şu özeleştiriyi yapar: "Söyleyin, iki hayatınız mı olacak? Biriyle inancınızı fiilen yaşarken, ötekiyle sanat mı yapacaksınız? Ne saçma! Olamaz bu! Ama oluyor bile. Yazık ki böyle bir iki canlılar var. (...) İçiniz sizindir. Arkanızdaki içiniz. Ben yargıyı dışınıza bakarak vereceğim"². Cahit Zarifoğlu, önce 'salah'ın sonra 'islah'ın geldiğini en iyi kavrayan sanatçılardanıdır.

Cahit Zarifoğlu'nun üslubu, okuyucusunu da içten olmaya, sade, doğru sözlü olmaya zorlar. Yeni Devir'de yazdığı günlük yazıları her kesimden insanın anlayabileceği ak yazılardır. Cahit Zarifoğlu, kurtuluşun, Allah'ın yap dediklerini yapmakta, yapma dediklerini yapmamakta olduğunu düşünür. Bilmek değil, yapabilmenin, eyleme geçmenin önemine ve gerekliliğine dikkat çeker. Günahın öldürdüğünü, tövbenin kurtuluş olduğunu dile getirir. Günahların kalpteki kara lekesi şu dizelerdeki kadar güzel anlatılamaz:

"Gömleğin üzerine kadar çıkmış kalbdeki kara leke"

Şiirlerinde Müslümanların zayıf yanlarına dikkat çeker: Dünya sevgisi, rızık endişesi, ekonomik kaygılar Müslümanların ayakbağıdır. "Dünyanın bir konak", "insanın bir konuk" olduğunu bilir:

Petrol ya da banker sellerinde boğuluyorsun

Külçe külçe dolar ya da sefalet secden olacak yerde

O eski kadim iklim kimbilir nerde sürer

Perişan birkaç evde kimbilir veliler dilinde

1 C.ZARİFOĞLU, **Yaşamak**, s.139.

2 C. ZARİFOĞLU, **Yaşamak**, s.139.

Oturup konuşalım şunu. Bulsun kelimem kelimeni
Eğer uyku daha aziz esirlik daha ehven değilse
Bir deli akıl çırpınıyor aramızda
Rızık korkusu can korkusu baş mesele
Çıplın dünyadan çıplın ve gövdenden

Afganistan, Filistin, dünyanın dört bir yanında kanayan İslam coğrafyası onun şiiirlerinin de, günlüklerinin de, gazete yazılarının da en önemli izlekleri arasındadır. Filistin onun için bir turnusol kâğıdıdır:

Filistin bir sınav kağıdı
Her mü'min kulun önünde
De gerçeği yaz: Hakikat şehitliğe koşmaktır

Tasavuftaki temel kavramlardan olan 'havf ve reca' kavramları da Cahit Zarifoğlu'nun şiiirlerinde sıkça geçer. Müslümanın umutsuz olamayacağını, ama Allah'ın azabından da korkması gerektiğini düşünür. "Korku gerek/reca gerek" der, 'havf' der, 'reca' der, "yakarış" der şiiirlerinde.

Cahit Zarifoğlu kuldand değil, Allah'tan korkmaya gerektiğine inanır. Korkulması/korkulmaması gerekene dikkat çeker:

Ve sesimi duyuyorum
Kaburgalarımın gelip artık kavuşamadıkları iniltiden
-Kulun korktuk şerrinden
Ağzımız yerlerde kaldı gerçek dilimizden akmadı
Kuldand korkarken gel zaman git zaman
Bir hayat ki haşa korkmadan yaradandand
Ama elbet ruhumun vazgeçilmez akışı baş çarptığım kayalıklar

Zarifoğlu 'güzel hayat'ın kolay kazanılamayacağını da bilir ve sabırla arayış içindedir:

Dilediğim en güzel hayat
Çöplerin içinde rüya aradım
Düştümsen eğer sana bakarken düştüm

İnsan, Yaratıcısının hem kadir hem muktedir olduğunu; hem gücü yeten hem gücünün yettiğini gösteren olduğunu bilirse, hissederse imanın lezzetini tadacaktır. Müslüman Allah'ın karşısında aczini idrak ederse yükselir. Cahit Zarifoğlu gururludur, başı diktir, ama Yaratan karşısında aczini açık yüreklilikle itiraf eder. Günahların 'dipdiri', canlı olduğunu; ibadetlerin 'özürlü' olduğunu tövbe ve bağışlanma dileğiyle dile getirir. Her şeyi yapsa bile, her adımı dolu olsa bile lütuf erişmezse bu doluluğun da bir işe yaramayacağına inanır. Sultan adlı şiirinde şöyle der:

Seçkin bir kimse değilim
İsmimin baş harfleri acz tutuyor
Bağışlamamı dilerim
Sana zorsa bırak yanayım
Kolaysa esirgeme
Hayat bir boş rüyaymış
Geçen ibadetler özürlü
Eski günahlar dipdiri
Seçkin bir kimse değilim
İsmimin baş harflerinde kimliğim
Bağışlanmamı dilerim
Sana zorsa bırak yanayım
Kolaysa esirgeme
Hayat boş geçti
Geri kalan korkulu
Her adımım dolu olsa
İşe yaramaz katında
Biliyorum
Bağışlanmamı diliyorum

Sultanım dediği kişiye tam bir teslimiyet içindedir, pazarlıksızdır. Konuştuklarından yazdıklarından bile yüzü kızarır, "bu ne cürettir" der. Girdiği yolda derece derece, menzilden menzile yükselerek geçmek ister. *Sultan* adlı şiirinde şöyle der:

Sözün ve yolun baş çeşmesi ruhumun

Canım içre sevinç verir sözlerin
Baktığın dağların düşüncesi bile ağlatır beni
Hür olurum buyruklarını bir bir donansam sultanım.
Aşkın bin gözlü devasa bir baş imiş
Yur her birini uykularından sohbetin
Dinlen ey Zarif bilatedbir çok söz açtın
Bu kırık akılla ne cürettir yaptığın

Girdiği yolun, yapması/yapmaması gerekenleri yürürlüğe koymanın güçlüğüne hissederek; “sıklet”inin bu güçlüğü zor kaldıracığından korkar:

Ey zarif sen de ata yoluna meylettin
Korkarım binbir belaya dayanmaz sıkletin

SONUÇ

Gerek edebiyat gerek felsefe okumaları okuyucuyu hakikate, somut gerçeğin ötesinde bir hakikat kavramının sınırlarını zorlamaya götürdüğü ölçüde değer kazandıracaktır. Edebiyat da felsefe de modern Batı’da daha çok kurallara başkaldırı olarak ortaya çıkarken, bizdeki gelenek vahye dayalı bir bilgelik arayışı şeklinde kendini gösterir.

Kör bir taklitle Tanzimat’tan bu yana biz de Batılı bir uslamlama biçimiyle düşünmeye, batılı bir düşünür gibi kendi değer yargılarımızı ‘yapısöküm’e uğratmaya, yıkmaya çabaladığımızı görmek üzüntü vericidir. 2000’li yıllarda bile J.Derrida’nın yapısökümcü anlayışı ile dini kavrama biçimimizi belirlemeye çalışmak, ilahiyat alanında bu tür etkilenmeleri izlemek ayrı bir üzüntü kaynağıdır.

J.Derrida aklın ışığında dünyayı anlamlandırmaya, Cahit Zarifoğlu ise vahyin ışığında dünyayı anlamlandırmaya çalışır. Batı dünyası her zaman Doğu’nun gizemini keşfetmeye, anlamaya çalışmıştır. Doğu aydını ise Batı’yı keşfetmekten, anlamaktan çok Batı’yı özliyor, ona bir özlem duyuyor, ona benzemeye çalışıyor. Kendi değer yargılarının onayını Batı’dan bekliyor ya da Batı’nın söylediklerini kendi geleneğine, kendi değer yargılarına onaylatmaya çalışıyor. Bu tutum, insanımıza özgünlüğünü kaybettiriyor, hatta diyebiliriz ki gülünç durumlara düşürüyor.

J.Derrida’nın okuma, anlama, anlamlandırma yöntemi de bir bakıma aklın, dilin kutsallaştırılmasıdır: Herkesin bir aklı vardır, herkes göstergeleri kendi aklı ile kavrayacak, kendine göre bir gerçek çıkaracaktır. Bu ise insanlığı, ‘ne olsa gider; o da olur bu da’ noktasına getiren, mutlak bir değer tanımayan bir anlayışa getirecektir. J.Derrida ne

aydınlanmacı ve nesnel bir aklın ne de bir inancın yanında yer alır. O görece bir aklın yanında kendine bir yer bulur. Bu da bir meta-anlatı, bu da bir başka tür metafizik değil midir?

Belleksiz, kişiliksiz, ilkesi bir insanın sağlıklı düşünmesi beklenemez. Tefekkürün sözlük anlamını düşünürsek tereddütten tefekkürün doğmayacağı açıktır. Tefekkür, bir sorunu çözmek için düşünmektir; bir bilgelik, bir hikmet arayışıdır. J.Derrida için bireysel gerçeklikler vardır. Bu da bir düşünme biçimidir. Ne var ki insanın mutluluğuna katkısı tartışılır. Cahit Zarifoğlu ilkelidir, Müslüman kimliği ile şiirlerinde bir değer, bir düşünce, bir değerler kümesi oluşturur. Bu değerlerin işlevi ve işlerliği üzerinde kafa yorar.

Yaşanan açmaz, aymazlık şurada olsa gerektir: J.Derrida ve benzeri düşünürler Batı'nın içinden çıkıp Batı'yı eleştiriyorlar. J.Derrida'nın Batı aklını, Batı'nın uslamama biçimini geçersizleştirmeye çalışan yapısökümü, kendi uslamama biçimi içinde değerlidir. Bizde ise batılı düşünürlerden hareketle Batı'yı değil Doğu'yu, İslam'ı, Müslümanı, kendi geleneğimizi eleştirmek gibi bir garabetin içine düşülüyor. Yapısöküm mantığı ile dinsel metinler çözümlenmeye, bir uygarlık sorgulanmaya, bir uygarlık anlamlandırılmaya çalışılıyor. Kendimizi de, kendi uygarlığımızı da eleştirebiliriz, bir özeleştiriyeye tabi tutabiliriz, ama ilkelerimiz olmalıdır.

J.Derrida hiçbir ilkesi, mutlak değeri olmayan, her anlamı yapısöküme tabi tutmaya çalışan önemli, etkili bir düşünür ve edebiyatçıdır. Cahit Zarifoğlu ise ilkeleri olan, kendinden, kendi uygarlığının ilkelerinden hareket ederek kendini eleştirebilen müslüman bir sanatçıdır.

KAYNAKÇA

- DERRIDA, J. Edebiyat Edimleri, (Çev.M.Erkan-A.Utku), Otonom Yay. İstanbul, 2009.
- DERRIDA, J. "İstanbul Mektubu", Cogito, YKY, İstanbul, Sayı: 47-48, Yaz/Güz 2006.
- DERRIDA, J. "Kendime Karşı savaştayım", Cogito, Sayı:47-48, 2006, YKY, İstanbul,
- DERRIDA, J. De La Grammatologie, Ed.de Minuit, Paris, 1967
- WITTGENSTEIN, L. Tractatus, (Çev. O.Arıoba), YKY (Cogito, 3.Baskı), İstanbul.
- ZARİFOĞLU, C. Yaşamak, Beyan Yay. (2.Baskı), İstanbul, 1997.
- ZARİFOĞLU, C. Şiirler, Beyan Yay. İstanbul, 1989.

DEĞERLERİN AŞKINLIĞI ÜZERİNE

Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER¹

Değerlerin kişiye veya kişisel çıkarlara bağlı olmadığı/ olamayacağı; onlara rağmen ve onları aşan bir geçerliliğe sahip görünmelerinin doğurduğu 'ahlâkî değer yargılarının rasyonel temelini ne olduğu' sorusu Batı düşüncesinde Sokrates'ten bu yana felsefenin temel arayışlarından biri olmuştur. Değerlere ilişkin bu sezgilerimizi/ beklentilerimizi 'ahlâkî-olmayan bir şekilde davranmanın kişinin çıkarını zedeleyeceği' ya da 'ahlâkî davranmanın kişinin çıkarına hizmet edeceği' gibi düşüncelerle açıklamak pek mümkün görünmemektedir, ya değilse bu ahlâkî değerlerin/ yükümlülüklerin 'kendi-kendine hizmet eden' şeyler olduğu anlamına gelecektir ki bu kendi kendisini çürüten bir sonuca doğuracaktır.²

Değer meselesini bilgi ve varlık meseleleriyle birlikte felsefenin üç temel meselesi olarak gören H. Z. Ülken'e göre, "Bütün beşerî etkinliklerimizde ya bir hakikati araştırırız, ya bir şeyi değerlendiririz, ya da bir şeyin yalnızca var oluşunu tespit ederiz. Bir şey değerli olmaksızın doğru veya yanlış olabilir. Bir üçgenin açılarının toplamı yüz seksen derecedir; iki nokta arasında en kısa yol doğrudur, v.b. gibi,

1 * Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

2 Bkz. J. Heath, "The Transcendental Necessity of Morality", *Philosophy and Phenomenological Research*, c. LXVII (2003), s. 378-379.

hükümler doğru birer hükümdür. Fakat değer ifade etmez.”¹ Bir şeyin hakikatini ortaya koymanın dar anlamda bir değer ifade etmediği ilk bakışta doğru bir düşünce gibi algılansa da, ‘doğru’ ile ‘değer’ arasında kesin ya da nihai bir ayrıma gidilip gidilemeyeceği tartışmaya açık görünmektedir.²

Ahlâkî değerlere dair temel sezgilerden birinin onların tabii olgulara referansla açıklanamayacağı, yani ‘olması gereken’i ifade eden değerlerin ‘olan’dan çıkarsanamayacağı düşüncesi olduğu bilinmektedir. Bu husus Hume’dan bu yana bu konudaki tartışmaların odağını teşkil etmiştir.³ Konuya epistemolojik açıdan baktığımızda, ‘olan’a ilişkin yargılarımızın ‘olması gereken’den kategorik bir farklılık arz ettiğini düşünebiliriz, fakat ‘olan’a ilişkin bilgimizin de olması gereken bir yönünün olduğunu, bunun da bir şeyi olduğu şekilde bilmek, yani onun hakikatini ortaya koymak olduğunu söyleyebiliriz. Bu durumu bir şeyin ahlâkî anlamda olumlu veya olumsuz oluşuyla karıştırmamak gerekir. Olumlu veya olumsuz olsun, bir şeyin bilgisine sahip olmak salt epistemik açıdan da bir değer olarak görülebilir. Böylece ahlâkî anlamda yanlış/ değersiz görünen bir şeyin gerçekliği hakkında bilgi sahibi olmanın iyi ya da olması gereken bir şey olduğu düşünülüğünde böyle bir bilişsel (epistemik doğruluk) arayışını bir değer yargısından ayrı düşünmek zorlaşacaktır. O halde bilgi de olması gereken bir durumu ifade ediyor görünmektedir. Dolayısıyla bilmek iyi, bilmemek kötü ise herhangi bir şeyin/olgunun hakikatine ilişkin bilginin değerden soyutlanamayacağı gibi bir sonuca varılabilir.

Öyleyse, daha çok ahlâk felsefesine münhasırmış gibi görünen ‘olan’ ile ‘olması gereken’ arasındaki ayrımın görüldüğünden daha geniş bir kapsama sahip oldu-

1 Hilmi Ziya Ülken, *Bilgi ve Değer*, Ankara: Kürsü Yayınları, tarihsiz, s. 216.

2 Esasen bizzat varlığın değerle ilişkisi de felsefi açıdan irdelenmeye muhtaç görünmektedir. Varlığın bizzat kendisi bir değer ifade eder mi, yoksa varlık değerden yoksun olabilir mi? Varlığın bizzat kendisi bir değer ifade ediyorsa, değer varlığı kadar varlığın da değerinden söz edilebilecektir. Doğrusu varlık ile iyilik arasında bir ilişki kurmak İlkçağ’dan başlayıp Ortaçağ felsefesinde varlığını sürdüren yaygın bir yaklaşım olmuştur. Bu konuda bkz. Scott MacDonald (ed.), *Being and Goodness*, Ithaca: Cornell University Press, 1991. Benzer şekilde bilgi ve değer de birbirleriyle ilişkilendirilebilir; değerlerin bilgisi gibi bilginin de bir değeri olmalıdır, bilginin bizzat kendisi bir değer değilse şayet.

3 David Hume, *A Treatise of Human Nature* (2nd ed.), L. A. Selby-Bigge/ P. H. Nidditch, (Oxford: Clarendon Press, 1978), Book III, s. 469. Hume’un bu konudaki görüşünün de tam olarak ne olduğu hususu da ayrıca tartışmalıdır. Bu konuda bkz. A. C. MacIntyre “Hume on “Is” and “Ought””, *The Philosophical Review*, Vol. 68, No. 4 (Oct., 1959), s. 451-468; R. F. Atkinson, “Hume on “Is” and “Ought”: A Reply to Mr. MacIntyre”, *The Philosophical Review*, Vol. 70, No. 2 (Apr., 1961), s. 231-238. Yine bkz. R. Kılıç, “Olgu ve Değer Problemi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 35 (1996), s. 355-402.

ğu söylenebilir. Mulligan'ın işaret ettiği gibi, 'olan' ile 'olmalı' şeklindeki bir ayrımı etik olduğu kadar epistemik, politik, lengüistik vb. birçok alana yaymamız mümkündür.¹ Bu durumda değerlerin temellendirmesi noktasında hayati bir önem ifade eden 'olan' ve 'olması gereken' şeklindeki bir ayrımında metafiziksel ve epistemolojik sezgilerin iç içe görünmektedir. Gerek epistemolojik bir haklılaştırmanın mekanizmasına (epistemolojik bir deontolojisizmden daha geniş bir anlamda) ilişkin sezgileri, gerek bilinmesi gereken şeylere ilişkin epistemik bir idealizmi 'olması gereken' düşüncesinden ayırmak pek mümkün değildir.

Epistemolojik düzlemde deontolojik bir boyuttan söz etmek gerekli görünse de olgu/ değer bağlamında ahlâkî değerlerin özel bir konuma sahip olduklarını söylemek yerinde olacaktır. Sonuçta olgulara ilişkin bilişsel bir erişim epistemik anlamda öngörülen 'olması gereken'in doğruluk koşulları için yeterli görülebilir. Buna karşılık, ahlâkî değerlere dair 'olması gereken' düzleminin öngördüğü ontolojik zemin gözleme konu olan olgulara referansla açıklanamayacağı gibi, bu olgulara dair tümevarımsal bir bilgi değerlerin öngördüğü 'olması gereken'in modal gücünü açıklamak için yeterli olamayacaktır. Bu da değerlere ilişkin sezgilerimizin olgucu/ deneyci bir bakış açısının öngördüğü ontolojik/ epistemolojik bir çerçevede açıklanması da mümkün olamayacağı anlamına gelecektir.

Yol gösterici bir niteliğe sahip olmak değerlerin tabiatında bulunan bir şeydir, onları normatif yapan da bu olsa gerektir. Nasıl ki epistemik değerler doğru inançlara sahip olmak için sahip olmamız veya takip etmemiz gereken normları ifade ediyorsa, ahlâkî değerler de eylemlerimizin ahlâkî olarak nitelendirilebilmesi için mutabık olmak durumunda olduğu normları ifade ederler. Entelektüel ya da bilişsel pratiklerimizi düzenleyen, onlara bir anlamda yol gösteren 'epistemik normlar' ile eylemlerimizi düzenleyen 'ahlâkî normlar'ın böylece 'yol gösterici olmak' açısından bizi bir şekilde aşan bir değere sahiptir. Bu sebeple, ahlâkî düzlemde kendisini daha açık bir şekilde hissettiren değerlerin olgulardan farklı olarak içkin değil, aşkın olduklarını söyleyebiliriz.²

1 Bkz. Kevin Mulligan, "Values", The Routledge Companion to Metaphysics, ed. R. Le Poidevin vd., London: Routledge, 2009, s. 403.

2 Ancak değerlerin bize aşkın olmaları onların epistemik açıdan erişilemez oldukları anlamına gelmemelidir. Ya değilse, değerlere ilişkin böyle bir menfi epistemik durumun bizi bir tür şüpheli ya da bilinemezci konuma sürükleyeceği dikkate alındığında, değerlere aşkınlık izafe etmenin kendi içinde tutarlı olup olmayacağı bir yana, böyle bir durumda en azından onlara aşkınlık atfetme düşüncesinin bilişsel bir değerinin olamayacağı gözden kaçırılmamalıdır. Aşkınlık kavramı ile Tanrı'nın aşkınlığına ilişkin bir değerlendirme için bkz. Jonathan L. Kvanvig, "Divine Transcendence", Religious Studies, 20 (1984), n. 3, s. 377-387.

Ahlâkî davranışın temellendirilmesi noktasında J. Heath'e göre çağdaş felsefi tartışmalarda gözden kaçan yaklaşımlardan biri 'aşkın haklılaştırma' olarak adlandırılabilir. Kant'çı bir sezgiye dayanan ve epistemolojik düzlemde şüpheliğin savunulamaz olduğunu göstermeyi hedefleyen böyle bir aşkın haklılaştırma, ona göre, ahlâkî temellendirmeye de uygulanabilir. Şüpheli tutumların düşüncenin imkânını hepten ortadan kaldıracağı, dolayısıyla böyle bir tutumun sonuna kadar savunulamayacağı noktasında karşılaştığımız zorunluluk/ kaçınılmazlık benzer şekilde ahlâkî davranmanın kaçınılmazlığı için de geçerli görünmektedir. Bu durumda şüpheli bir tutuma karşı yapılacak şey onu doğrudan çürütmek (yani şüpheli-olmamak için doğrudan bir gerekçe sunmak) olmayacak, bu tür şüpheleri haklı çıkaracak bilişsel bir imkân/ erişime sahip olmadığımızı ve bu yüzden şüpheli-olmamanın dışında bir seçeneğinin bulunmadığını göstermek olacaktır. Böyle bir yaklaşımın kaçınılmazlığı/ doğruluğu diğer seçeneklerin doğuracağı tutarsızlık yoluyla ortaya konulabilir. Benzer bir şekilde, Heath'e göre, ahlâka dair aşkın bir temellendirmede yapılacak şey evvela şüpheliye söz konusu iddialarının pragmatik bir erişime açık olmadıklarını göstermek, daha sonra da ahlâkî özneler olmak için doğrudan belli bir gerekçemiz (kanıtımız) olmasa da, başka türlü davranmanın (yani, ahlâkî bir şekilde davranmamanın) bir tutarsızlıkla sonuçlanacağını ortaya koymak olacaktır. Bir başka ifadeyle, ahlâkî özneler olduğumuz bir kez kabul edildiğinde, başka türlü bir seçim şansımızın bulunmadığını, bunun bir tutarsızlıkla sonuçlanacağını gösterebiliriz.¹

Kant'çı bir akıl yürütmeye dayandırılan ahlâkî değerlerin veya ahlâkî davranmanın böyle bir aşkın temellendirmesini açıklamak için Heath 'neden-sonuç' ya da kısaca 'nedensellik ilişkisi'ni örnek verir. Sadece gözlemlerden hareketle nedensellik ilişkisinin açıklanamayacağını savunan Hume'a karşı Kant, nedensellik ilişkisine algımızda karşılık gelen bir şeyin olmadığını kabul etmekle beraber onu (nedenselliği) tecrübemize katmaksızın, yani neden-sonuç ilişkisini öngörmeksizin bir nesnenin algısal tecrübesine sahip olamayacağımızı göstermeye çalışmıştır. Nedenselliğin bu yolla temellendirilmesi onun keyfi olduğunu göstermez, çünkü böyle bir (nedensel) ilişkiyi öngörmeksizin nesnelere dair bir algısal tecrübeye sahip olmayız. Dolayısıyla, bilişsel erişimimize açık olan bütün mümkün dünyalarda nesnelere arasında nedensel bir ilişkinin olduğunu düşünmek kaçınılmaz olduğundan, böyle bir aşkın çıkarıma göre, nedensellik ilişkisi (mantıksal anlamda zorunlu olmasa da) aşkın olarak zorunludur.² Benzer bir akıl yürütmeye, 'rasyonalite' ile 'ahlâkî sınır' arasındaki ilişkiye dikkat çeken Heath'e göre, bir kimsenin ahlâkî olmayan bir

1 Heath, a.g.m., s. 379.

2 Heath, a.g.m., s. 385-387.

davranışta bulunması hususunda kendisini bir şekilde ikna etmesi mümkün gibi görünse de böyle bir kimsenin herhangi bir ahlâkî sınırlama hissetmediği şeklindeki bir tutumu savunması mümkün değildir. Tıpkı rasyonel bir kimsenin bütün inançlarının (sistematik bir biçimde) yanlış olduğunu savunmasının imkânsızlığı gibi.¹

Görüldüğü gibi, Kant'çı bir 'aşkın argümantasyon' mantığını öngören böyle bir temellendirme ahlâkî davranmanın bir tür zorunluluğunu öngörmekte, bunu da başka türlü davranmanın (diğer seçeneklerin) doğuracağı tutarsızlık(lar)la gerekçelendirmeye çalışmaktadır. Başka bir deyişle bu görüş ahlâkî değerleri bir bakıma kaçınılmaz olduğu için kabul etmek durumunda olduğumuzu savunmaktadır. Öyle görünüyor ki böyle bir yaklaşımın önündeki önemli bir sorun ahlâkî değerler temellendirmesini doğrudan değil, dolaylı bir şekilde yapmaya çalışmasıdır. Pragmatik bir karaktere sahip olan bu yaklaşım ahlâkî değerleri doğrudan temellendirmekten ziyade varsaymak zorunda olduğumuzu, başka bir seçeneğimizin bulunmadığını savunarak temellendirmeyi amaçlamaktadır. Dolayısıyla değerlerin aşkın olduğunu söylemek, bu yaklaşıma göre, bir tür ahlâk realizminin öngöreceği şekilde onların bizi aşan aksiyolojik bir varlık düzlemine ait olduklarından ifade etmekten ziyade, onların bizim için –pratik ya da pragmatik açıdan- bağlayıcı olduklarını söylemek anlamına gelecektir. Her şeyden önce bir şeyin bağlayıcı olması onun bir değer olduğu anlamına gelir mi?

Bağlayıcılık açısından baktığımızda tabii, tarihsel, toplumsal, siyasal, ekonomik vb. yatay düzlemde birçok şeyin bağlayıcı olduğu söylenebileceği halde onların dikey anlamda bir 'değer' ifade ettiklerini düşünmek zor görünmektedir. Böyle yatay düzlemlerde de başka türlü davranmanın bizi bir takım tutarsızlıklarla karşı karşıya getireceği savunulabilir, fakat buradan onların bizatihi bir değer ifade ettikleri sonucunu çıkarmak oldukça güç olacaktır. Keza çoğu kez kişinin iradesini de aşan bu türden bağlayıcılıklara karşın dikey anlamda bağlayıcı olan değerlerin doğrudan ve dolaylı bir biçimde iradî bir takım dolaylımlar içerdiklerini de göz ardı etmemek gerekir. Dolayısıyla bir şeyin aşkın bir değer olması ile aşılamaz bir bağlayıcılık ifade etmesi birbirinden ayrı şeyler gibi durmaktadır: aşkın bir değer bağlayıcı olacağı halde, aşılamaayan her bağlayıcılık bir değer ifade etmeyebilir.

Dolayısıyla değerler ontolojisine ilişkin bir açıklama sunmayı amaçlıyor görünmeyen böyle bir yaklaşımın temel sorunu pragmatik sayılabilecek bir tür anti-realizmi öngörnesidir. Başka seçeneklerin tutarsızlığı karşısında ahlâkî değerlere uymayı kişinin başka türlü yapamayacağı bir gereklilikle açıklama yoluna gitmek (ya da onları bu yolla temellendirmek) değerlerin varlığına dair realist tutumu ge-

1 Heath, a.g.m., s. 392.

rektirmez. Bu sebeple değerlerin bizatihi var olup, var olmadıkları ya da aksiyolojik niteliklerine özsel olarak sahip olup olmadıkları soruları burada cevapsız kalacaktır. Ahlâkî değerlerin insanlar için aşılabilir olduğundan bağlayıcı olduğunu söyleyerek 'aşkın' bir temellendirmeye gitmek meselenin bir boyutunu izah etmekle birlikte değerlerin metafiziğine dair bir çok önemli soruyu cevapsız bırakmaktadır. Ahlâkî değerlerin bizim için aşılabilir bir şekilde bağlayıcı olduğunu düşünmek elbette bizi onların varlığını bir şekilde kabul ettiğimiz sonucuna götürebilir, ancak açıklamayı burada bitirmek değerlerin varlığını beşerî bir düzlemlerle sınırlandırmak, yani onları aşılabilirliği noktasında insanın varsaymak zorunda olduğu bir takım şeyler olarak görmek gibi bir sonuca da götürebilir. Oysa felsefi açıdan bakıldığında daha önemli görünen husus ahlâkî değerlerin neden bağlayıcı oldukları; aşkın bir zorunlulukla kabul etmek durumunda olduğumuz bu değerlerin insanlardan bağımsız olup olmadıkları vb. sorularına cevap bulmak olacaktır.

Öyleyse değerlerin Kant'çı anlamdaki aşkın bir temellendirmesi ile gerçek anlamda aşkınlığını, yani başka düzlemlere indirgenemeyecek bir varlığa sahip oldukları düşüncesini birbirinden dikkatle ayırmamız gerekir. Bunlardan ilki değerler varlığına ilişkin ontolojik bir iddiayı içermediği (dolayısıyla bir tür anti-realizmle bağdaştığı) halde ikincisi bir değerler realizmini gerektirecektir. Diğer yandan ahlâk realizminin öngöreceği bir değer anlayışı ile aşkınlık arasında bir ilişkinin olduğunu/ olması gerektiğini düşünmek değer metafiziğine dair temel bir düşünce olarak görülebilir. Değer kavramının bir ölçüde aşkınlık kavramını içerdiği ve böylece ilkinin ilişkin kavramsal bir çözümlemenin bizi bir şekilde ikincisiyle karşı karşıya getireceği -yani değer kavramı ile aşkınlık kavramı arasında analitik bir bağın olduğu- düşünülecek olursa, varlığı aşkın bir düzleme/ kaynağa dayanmayan bir şey öngörülen aksiyolojik niteliklere sahip olmayacaktır. Bu durumda ancak aşkın olan bir şey değer ifade edebilir; değer ifade eden bir şey de aşkın olmak niteliğine sahip olacaktır.

Şimdi değerlere ilişkin en temel sezgilerden biri gibi görünen böyle bir aşkınlık düşüncesinin nasıl anlaşılabilirliği/ yorumlanabilirliği üzerinde biraz daha duralım. Değerlerin aşkınlığına dair kavramsal bir çözümlemede açıklayıcı olabilecek şeylerden biri onların içkin olmadığını söylemek olacaktır. Genel anlamda değerlere dair içkinlik veya içkinlik onları tabii, tarihsel, bireysel, toplumsal ve beşerî diğer bir takım olumsal (kontenjan) ya da yatay olgulara referansla anlama ve açıklama çabası olarak yorumlanabilir.¹

1 Dolayısıyla, değerlerin bu anlamda aşkın bir düzleme dayandırılmaması ve buna bağlı olarak onların bize ya da bir takım olumsal şeylere referansla açıklanabilirliği düşüncesi elbette onların bizatihi ya da nihai anlamda bir değer ifade etmedikleri anlamına gelecektir.

Burada değerlerin aşkınlığını nesnellikten (objektifliğinden) de ayırmak gerekir: aşkınlık kavramı bir tür nesnellik gerektirdiği halde nesnellik aşkınlığı gerektirmeyebilir. Her şeyden önce nesnellik bizzatı bir değer ifade ediyor görünmemektedir.¹ Gerek epistemik gerekse ahlâkî anlamda birçok olumsuz durumun nesnel bir gerçekliğe sahip olmasına karşın bir değer ifade ettiği söylenemez. Yani, insanların bilmeleri gereken birçok şeyi her zaman bilmedikleri ve yine yapmaları gereken birçok şeyi yapmadıkları bizden bağımsız, nesnel bir gerçekliğe sahip olduğu halde bunun bir değer ifade ettiğini söylemek zordur. Bu tür olgular normatif bir değerlendirmeye konu oldukları halde normatif bir niteliğe sahip görünmemektedir. Dolayısıyla bir şeyin bilgimizden ya da irademizden bağımsız bir şekilde nesnel bir gerçekliğe sahip olmasının kendi başına bir değer ifade etmediği düşünüldüğünde nesnellik ile aşkınlık arasında bir ayrıma gitmek kaçınılmaz olacaktır.

Diğer yandan değerlerin nesnellik ile aşkınlığı birbiriyle özdeşleştirilemeyeceği doğru olsa da, onların öznelliğini savunan bir yaklaşım için olacaktır. Esasen değerlerin öznelliği görüşü ile natüralist yaklaşımlar arasında bir ilişkinin bulunduğu gözden kaçırılmamalıdır, çünkü, Lillie'inde işaret ettiği gibi² öznelci yaklaşımlar değerleri temelde sevmek, sevmemek vb. psikolojik bir takım kavramlarla izah etmek yoluna gitmektedirler. Aynı ya da benzer gerekçelerle değerleri toplumsal bir yapılanmanın, yaşamın veya uzlaşmanın ürünü/ sonucu olarak gören yaklaşımlar da değerleri yatay bir düzlemde temellendirmeye çalıştıklarından için bir tutum içinde olacaklardır.

Değerleri yatay bir düzlemde temellendirmeye çalışan bu tür yaklaşımların ileri sürdükleri gerekçeler başka türlü olması düşünülebilecek olumsal olgulara dayanmaktadır ki bu da değerlerin özsel olmadıkları sonucunu doğuracaktır. Bu yüzden değerlerin özselliği ile aşkınlığı arasında da yakın bir ilişki bulunmaktadır. Bu sebeple, 'ancak özsel olarak değer ifade eden bir şey aşkın olabilir' diye düşünülebilir ve benzer bir paralellik değerlerin aşkınlığı ile zorunluluğu için de geçerli görünmektedir. Aslında değerlerin varlığı ve mahiyeti hakkında açıklayıcı bir neden/dayanak ileri sürmenin dolaylı bir değer anlayışını gerektireceği, bunun da değer kavramıyla veya değerlerin statüsüyle bağdaşmayabileceği genel bir felsefî sorun gibi durmaktadır. Çünkü değerlere ilişkin böyle bir açıklama getirmek onların doğrudan mı ya da dolaylı mı değer ifade ettiklerine dair bir soruyu gündeme getirecektir. Bu da bizi değerlere ilişkin önemli bir başka soruyla karşı karşıya bırakmaktadır: bir şeyin değer ifade edebilmesi için bizzatı, yani tabiatı gereği mi değerli olması gerekir?

1 Bkz. G. E. Moore, *Philosophical Studies*, (London: Routledge & Kegan Paul, 1922), s. 254-255.

2 William Lillie, *An Introduction to Ethics*, (London: Methuen, 1966), s. 107. Öznelci ve natüralist yaklaşımlara ilişkin daha geniş bir değerlendirme için yine bkz. A.g.e., s. 102-117.

Felsefenin ilk dönemlerine kadar geriye götürülebilecek bir tartışmanın konusu olan bizatihi ya da tabiatı gereği değer (intrinsic value) kavramı ahlak felsefesinin kalbinde yer alan önemli bir konu olup, farklı düşünürler tarafından bu kavram ‘kendinde değerli’, ‘kendinden değerli’ veya ‘kendi başına değerli’ vb. şekillerde ifade edilmiştir. Böyle olmayan değerler veya bizatihi değer ifade etmeyen şeyler ise başka bir nedenle değerli (extrinsic) olarak görülmüştür. Buna göre bir şeyin tabiatı gereği iyi olduğunu söylemek onun çıkarımsal-olmayan bir şekilde iyi olduğunu söylemek anlamına gelir.¹ Böyle bir ayırım özsel ve özsel-olmayan ayrımıyla da ilişkilendirilebilir: bizatihi, yani tabiatı gereği değerli olan böyle bir niteliğe özsel olarak sahip iken, bi-gayrihi, yani dolayısıyla değer ifade eden böyle bir niteliğe olumsal (ilintisel) yolla sahip olacaktır.

Değerlerin öznel mi yoksa nesnel mi oldukları sorusu da böyle bir tartışmayla ilişkilendirilebilir. Ancak, Moore’un işaret ettiği gibi, iyiliğin (keza güzelliğin) nesnel olduğunu savunanların zihninde genellikle değerlerin bizatihi değerli olduğu düşüncesi olmakla birlikte bir şeyin ‘nesnel’ oluşu ile ‘bizatihi’ değerli oluşunu birbiriyle özdeşleştirmek doğru olmayacaktır. Çünkü bir şeyin bizatihi değerli oluşu onun nesnellikliğini gerektirmeyeceği gibi, nesnellikliği de bizatihi değerli olduğu anlamına gelmez.² Şimdi değerlere ilişkin felsefi sezgilerimiz onların sadece nesnel değil, aynı zamanda bizatihi değerli olduklarını gerektiriyorsa, bu sezgilerimizin referansı ne olabilir?

Değerler hakkında realist bir açıdan konuşmaya başladığımız andan itibaren açıkça veya zımnen bir değerler ontolojisini ve yine bir değerler epistemolojisini kabul etmemiz kaçınılmaz görünecektir. Değerlerin olgulardan kategorik olarak farklı olduğu ve bu nedenle olgulara dayandırılmayacağı sorusunu, -değerlerin realist bir yorumu için öngörülebilecek- değer yargılarını doğru kılan soyut bir referans düzleminin varlığı sorusundan ayırmak gerekecektir. ‘Olmalı’ veya ‘olması gerekli’ niteliğini ifade eden önermelerin sahip olduğu modalitenin yatay düzlemde örneksenen kimi olgularla/ durumlarla veya beşerî bir takım pratiklerin tutarlılığıyla açıklanamayacağı kabul edildiğinde değerlerin aşkın bir referans düzlemine sahip olduklarını düşünmek daha makul hale gelecektir. Ancak değerlere ilişkin böyle bir realist sezginin temellendirilebilmesi ise onların belli bir varlık düzlemiyle ilişkilendirilmesine, yani bir değerler ontolojisine dayandırılmasına bağlı görünmektedir. Bir başka ifadeyle, ‘olmalı’ veya ‘olması gerekli’ şeklindeki değer ifadelerinin nesnel bir doğruluk iddiasına sahip oluşları ilgili önermeleri doğru kılan bağımsız bir var-

1 T. R. Rasmussen, M. J. Zimmermann, “Introduction”, Recent Work on Intrinsic Value, ed. T. R. Rasmussen, M. J. Zimmermann, (Dordrecht: Springer, 2005), s. xiii-xvii.

2 Moore, a.g.e., s. 254-255.

lık/ gerçeklik düzlemine bağlı olacaktır.

Fakat ahlâk alanında değerlere referans teşkil edecek bir varlık düzleminin bizden bağımsız bir şekilde var olduğu şeklindeki realist bir yaklaşımın diğer alanlardan daha sorunlu olacağı düşünülmüştür. Örneğin, P. Engel'e göre, bizden bağımsız nesnelerin keşfedilebilirliğine dair realist bir yaklaşım matematik ya da fizikte hâlâ geçerliliğini koruyan bir yaklaşım olsa da bunun (realizmin) beşerî ahlâk pratikleri için ne ifade ettiğini anlamak güçtür. Çünkü ahlâkî olguların bizden bir şekilde bağımsız var olduklarına dair bir sezgiye sahip olduğumuzu düşünsek bile onların, bizim onları tanımamızdan/ bilmemizden bağımsız bir şekilde var olabilecekleri düşüncesi anlaşılabilir kadar yararsızdır da. Böylece tarafımızdan henüz bilinmeyen ahlâkî değerlerin davranışlarımıza nasıl yön vereceklerinin anlaşılır olmaktan uzak olduğunu ve böylece dünyada bir şekilde gerçekleşmemiş (örneğinmemiş) ahlâkî değerlerin varlığının nasıl anlaşılacağı hususunun açık olmadığını düşünen Engel'e göre, değerler alanında (var) olmak ile (tarafımızdan) bilinmek birbirinden ayrı olamaz.¹

Diğer alanlarda olduğu gibi, ahlâkî değerlere ilişkin bir realizmin de en temel öngörülerinden biri bizden bağımsız herhangi bir varlık düzlemine ilişkin (bilinebilecek) doğrular ile bilgimizin özdeşleştirilemeyeceği düşüncesidir. Öyle ki bu alanlara ilişkin bir epistemik erişime sahip olsak da bu alanlarda henüz bilmediğimiz (keşfetmediğimiz) doğruların varlığına ilişkin açık sezgilerimiz böyle bir özdeşleştirmeye imkân vermeyecektir. Dolayısıyla bu doğruların varlığı bir şeydir, bizim onlar hakkındaki bilgimiz başka bir şeydir. Ama bu hakikat düzlemlerinin insan bilgisine kısmen de olsa erişilir olması bu noktadaki bir bilinemezliği veya epistemik kopukluğu geçersiz kılmaktadır. Henüz bilgisine erişemediğimiz doğruların/ değerlerin var olduğunu düşünmek tutarlı olmanın ötesinde son derece makul görünüyorsa burada insan bilgisi ile onların varlığı arasında (anti-realist) bir özdeşleştirmeye gitmenin ne tür gerekçesi olabilir? Kuşkusuz tarafımızdan henüz bilinmeyen/ keşfedilmemiş ahlâkî doğruların/ değerlerin davranışlarımıza yön vermesi düşünülemez. Fakat bu durum o doğruların/ değerlerin olmadığı veya bizim onları bilmemizle/ keşfetmemizle bir şekilde var oldukları anlamına da gelmez. Bir başka ifadeyle, tarafımızdan henüz bilinmeyen ahlâkî değerlerin pratikte bize faydalarının olamayacağı doğrudur, fakat bu durum o değerlerin bizden/ bilgimizden bağımsız bir şekilde var olmadıklarını gerektirmez. Tam aksine, onları henüz bilmediğimiz/ bilemediğimiz anlamına gelir ki söz konusu değerlerin davranışlarımıza rehberlik etmemesinin nedeni de bu olsa gerektir.

1 Pascal Engel, Truth, Guildford: McGill-Queen's University Press, 2002, s. 106 vd.

Değerlere (ahlâkî doğrulara) ilişkin metafiziksel ve epistemolojik düzlemin beşerî olanla sınırlanamayacağı dikkate alındığı zaman, bu değerlere ilişkin doğruluklardan (ideal anlamda) rahatlıkla söz edebilir. Değerlere ilişkin doğruluk iddialarına referans teşkil eden ve insanı aşan böyle bir ontolojik düzlemin mahiyeti farklı felsefî yaklaşımlara konu olabilir. Platon'cu bir realizm böyle bir varlık düzlemini kendi başına var olan soyut varlıklar/ olgular düzlemi olarak görecektir. Platon'cu realizm ile anti-realizm arasındaki temel farklılıklardan biri birincisinin doğruluğu zihinden bağımsız ikincisinin ise çoğu kez onu bir şekilde zihinsel faaliyetlerle ilişkilendirmesidir. Ama doğruluğun/ doğruların insan zihnini aşmakla birlikte bir şekilde bilişsel/ epistemolojik bir öznenen ayrı var olamayacağını düşünüyorsak onu/ onları aşkın, her şeyi bilen ve dolayısıyla bütün doğruluklara ideal sahip olan bir zihinle ilişkilendirmek rasyonel olacaktır. Böyle bir yaklaşım hem realist anlamda doğruluğu/ doğruları insandan bağımsız kılmak noktasında realist sezgileri karşılayacak, hem de bir zihinden bağımsız olmayacağı/ olamayacakları noktasında anti-realist beklentilere yanıt verecektir.¹

O halde aşkın olduğunu düşündüğümüz değerleri aşkın bir varlıkla (zihinle) ya da kısaca Tanrı'yla ilişkilendirmek önümüzde makul bir seçenek olarak durmaktadır. Böyle bir yaklaşımı, yani ahlâkî doğruları/ değerleri teistik bir bağlama çekerek Tanrı'nın varlığıyla açıklama çabasını C. S. Lewis'in bu konudaki yaklaşımında da görmekteyiz. Ahlâkî doğruluğun ve yanlışlığın insan tarafından ihdas edilmediğine dikkat çeken Lewis, 'üstümüzde ve ötemizde' yer alan böyle bir ahlâkî gerçekliğin aynı zamanda kendisini bize bu şekilde dayattığını göz önüne aldığımızda itaat etmemiz gereken bir şeyin varlığını kabul etmek durumunda kaldığımız düşünür. Bizi doğru yapmaya sevk eden, yanlış yaptığımızda da rahatsızlık duymamıza ve böylece sorumluluk duymamıza neden olan bu yasanın kaynağının, ona göre, maddî evren olduğunu düşünmek de mümkün değildir, çünkü maddenin kişiye bu tür direktifleri verdiği tasavvur dahi edilemez. Dolayısıyla böyle bir yasanın kaynağı ancak bizi aşan zihin gibi bir varlığa atfedilebilir.²

Tanrı'nın aşkın, zorunlu ve bizatihi iyi olduğunu dikkate aldığımızda ahlâkî değerleri ona dayandırmak yukarıda bu değerlere atfettiğimiz nitelikleri koruyacağı gibi, onlara ilişkin bir açıklama da getirecektir. Aşkın olan Tanrı'nın varlığı ve tabiatıyla ilişkilendirilen değerlerin neden insanı aşan bir gerçekliğe ve nesnel bir

1 Bu konudaki ayrıntılı bir kanıt girişimi için bkz. Alvin Plantinga, "How to be an Anti-Realist", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 56 (1982), s. 47-70.

2 Bkz. C. S. Lewis, *Mere Christianity*, New York: HarperCollins, 2001, s. 20-26. Yine bkz. M. Peterson vd., *Reason and Religious Belief: An Introduction to Philosophy of Religion*, New York: Oxford University Press, 2003, s. 98-99.

doğruluk değerine sahip oldukları bu yolla daha rahat anlaşılabilir görünmektedir. Diğer yandan, ahlâkî değerleri Tanrı'ya dayandırmanın Euthyphro türünden bir takım ikilemler doğuracağı akla gelebilir, ancak bu değerlerin O'nun tabiatıyla ilişkili olduğunu düşünecek olursak onlara ilişkin bir keyfiliğin (dolayısıyla teolojik bir öznelciliğin) ortadan kalkacağını söyleyebiliriz.¹ Değerler hakkındaki bilgimiz de benzer şekilde Tanrı-insan ilişkisiyle açıklanabilir. Bu noktada da ahlâkî değerlerin tanınmasına ilişkin olarak (pratik akıl bağlamında) vicdan duygusunun aşkın boyutuna/ kaynağına dikkat çekmek yerinde olacaktır. H. J. Newman'ın işaret ettiği gibi², insandaki ahlâkî sorumluluğun ve yaptırımın kaynağı olan 'vicdan' duygusunun tabîi ya da beşerî olgulara referansla açıklanamayacağını düşündüğümüzde böyle bir duygunun kaynağının ancak tabiatüstü İlahi bir Varlık olabileceğini; bunun insan zihnine Tanrı tarafından 'nakşedilmiş' bir yeti olduğu gibi bir sonuca varmak açıklayıcı olacaktır.

1 Bu konudaki ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. M. Sait Reçber, "Tanrı ve Ahlâkî Doğruların Zorunluluğu" Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. XLIV(2003) S. 1, s.135-160.

2 Bkz. Mehmet Aydın, Din Felsefesi, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987, s. 80-84.

MEDENİYETİN İHYASI İÇİN İNSANIN İNŞASI

İsmail GÖKTÜRK¹

Özet

Medeniyet denildiğinde, aslında medeniyetin tezahürleri olan mimari, edebiyat, musiki ve ahilik, vakıflar gibi müesseseler akla gelir. Oysa medeniyet, bir inancın tezahürü ve inancı ihlasla yaşayan insanın eseridir. Bir inanç tezahürü olan medeniyet kurmak için dışa vuracak ölçüde yanan bir inancı taşıyan insanın inşası lazımdır. Efendimiz (s.a.v) da Dar'ul Erkam'da Mescid-i Nebevi'de belki daha sonraki karşılığı medrese ve tekke olan bir sistem içerisinde insanı inşa etmişti.

Son medeniyet hamlesini yapan ve Anadolu'da "Horasan Erenleri" olarak anılan tasavvuf büyükleri niyetiyle, tecrübesiyle ve samimiyetiyle medeniyet hamlesi yapabilecek bir donanıma sahiptiler. Mürşitler insanı rüste ulaştırır. Rüşt, akla uygun, estetik ve makul olanı yapmaktır. Beşeriyetinden alıp âdemiyetine ulaştırır, yani "adam ederler". Tasavvuf büyükleri, topluma yön verecek entelektüelleri reşit kılmışlardı. Şüphesiz, medeniyet tesadüfen kurulan bir yapı değildir.

Batının hegemonyası altında kaldığımız son yüzyılda "aydın" diye adlandırılan entelektüel birikimi olan insanımız inancında zaafa uğramıştır. Geniş toplum kesimleri inancını korumakla beraber estetik forma bürüyerek medeniyet seviyesinde eserler verecek donanımdan mahrumdur. Bu çalışmanın amacı, medeniyetin inşası için vasıflı insan yetiştirme perspektifinin ortaya konmasıdır.

1 Öğretim Görevlisi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümü

Çalışmada ilk olarak medeniyet perspektifimizde insan kavramı ele alınacaktır. Daha sonra, söz konusu insan anlayışı zemininde, modern insan ve toplum paradigması tartışılacaktır. Çalışmanın son bölümünde kültür ve medeniyet kavramları çerçevesinde, kendi medeniyet anlayışımızı esas alan bir insan ve toplum modelinin gerekliliği üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kavramlar: İnsan, Medeniyet, Tasavvuf, Modernizm.

Abstract

Building up of human virtue for restoration of civilization

Civilization is mentioned by institutions such as architecture, literature, music, and Ahi foundations those are manifestations of civilization. However civilization is manifestation of faith and a creation of people who lives in sincerity of faith. Therefore it is necessary that building up a mankind who carries a faith that reflected in the outside firstly for restoring the civilization. Our Prophet (s.a.v) had also built up the human virtue at Dar'ul Erkam and Mescid-i Nebevi in a system perhaps lately that named madrasa or tekke.

The aim of this study is to determine training of skilled human perspective. Skilled human at Sufism is mature human. Maturity is to do rational, aesthetic, and what is reasonable.

In this study, the perspective of the human concept of our civilization will be discussed firstly. After, the paradigm of modern man and society will be discussed. The last part of the study will be focused on within the framework of the concepts of culture and civilization, the necessity of a human being and society model based on our own understanding of civilization

Key Concepts: Human, Civilization, Sufism, Modernism.

Giriş

Batı hegemonyası altında kaldığımız son yüzyılda, Batı'nın pozitivist paradigması, bütün kavramlarımızı ve zihin inşa süreçlerimizi oluşturdu. Bu süreç özellikle aydınların oryantalist yaklaşımı ve toplumun değer üretmemesi ile birleşerek eklektik bir toplum yapısı ortaya çıkardı. Bu durum toplumun istikametini kaybetmesine yol açtı. Birey planında ise, insanımız bütüncül düşünce yapısının aşınması nedeniyle tutarsızlaştı. Öte yandan Batı uygarlığı hegemonik gücünü kaybettiğçe, Türkiye'deki batılılaşma politikası sorgulanmaya başladı. Batı değerlerinin özellikle

bizim dahil olduğumuz medeniyet coğrafyasında, insan ve toplum üzerindeki yıkıcı yaklaşımları, batı dünyasında sorgulanırken, bizde yeni bir toplumsal dönüşüm arayışı ihtiyacını doğurdu.

İslam dünyasında, özellikle Osmanlı coğrafyasında ortaya çıkan gelişmeler, dünyadaki yeniden yapılanmalar, Türkiye'nin misyonunu hatırlamasını ve yeniden bir medeniyet hamlesi yapma ihtiyacını ortaya çıkardı. Bu çalışmada, söz konusu medeniyet hamlesinin altyapısını oluşturan kurumsallaşma ve insan anlayışı değerlendirilecektir.

Medeniyetimizin referansları ve bakış açısı, bilindiği gibi, İslam'ın temel kaynakları olan Kur'an ve Sünnet çerçevesinde şekillenmiştir. Kur'an ve sünnetin birey ve topluma yansımaları, adalet ve erdem ölçüleriyle olmuştur. Bu iki ölçü, medrese ve tekke aracılığıyla üretiliyordu. Dolayısıyla yeniden medeniyet hamlesi yapılacaksa, bu hamleyi yapacak insanın inşası, tasavvufun yöntem ve anlayışıyla mümkün olacaktır. Bu bağlamda, bu çalışmada, insan inşası kavramlaştırmasında tasavvufi anlayış esas alınmaktadır.

İnsan Kavramı ve Medeniyetimizde İnsan Algısı

Kur'an'da insandan bahsolunurken bazen “beşer” bazen de “âdem” kelimesi kullanılır. Beşer, “derinin dış kısmıdır” ve beşer kelimesiyle anıldığı bütün âyetlerde insan, mutlaka maddî ve fânî hususiyetleri ile mevzu edilmiştir. İnsanın bir de “âdem” yanı vardır. “Âdem” de “iç, iç yüzey” mânâsında insanın batınî tarafını, cesede üflelen ilâhî nefhayı, ruhu ve gönlü ifade eder. “İnsan”, hem “yakın olmak (üns)”, hem “unutmak (nisyân)” ile alâkalıdır ve biri müsbet diğeri menfi bu iki mânâyı da özünde barındırır (Yurtgezen, 2005)

İnsan beşeriyeti ile ademiyeti arasında sınanan bir varlıktır. O'nun “Allâh'ın iki eliyle” yaratılmış olması hakikati, bu iki yönüne işarettir. İnsanın vazifesi “beşer” olarak kalmamak, beşeriyetini âdemiyetinin emrine vererek, başlangıçtaki, meleklerin secde kıldığı kâmil hâlini kazanmaya çalışmaktır. Bu hâl “ahsen-i takvîm”dir. Eğer insan beşeriyetine yönelir, âdemiyetini ihmâl ederse “esfel-i sâfilîn”den olur. Nitekim Kur'an'da “Âdem'e secde edin” buyurulmuştur; insana değil.

Dilimizdeki “adam olmak” deyimini, âdemiyetimize yönelmemiz gereğini işaret eder. İnsana esmâ bilgisi verilmiştir, isimler öğretilmiştir. Zira bütün esmâ ve sıfât-ı ilâhî diğer mahlûkatta cüz olarak, dağınık bir sûrette bulunduğu halde, insanda cem edilmiş halde tam olarak mevcuttur. Bunun içindir ki kendini bilen insan Allâh'ı bilir. Bunun için âdemden gayrisi ademdir, yokluktur. Âdem'e öğretilen esmâ, hem Allâh'ın isimlerini hem de bu isimlerin tecellilerini ihtiva eder ki âlem bu tecellilerden ibarettir. Dolayısıyla “isimlerin öğretilmesi”, kâinatın da özü olan in-

sanın âdemiyyetine, “kâinata ve kendisine dâir bütün bilgiler”in verilmiş olması demektir. Bu sebeple, “ilmin satırlarda değil sadırlarda olduğu” söylenmiştir. “Okusun adam olsun” temennisindeki “okumak”tan murat da sadırlardaki ilmin keşfi, yani marifet kesbidir. Nihâyet âdemiyyetimiz bizim imtiyazımızdır, aslı hüviyetimizdir.

Modern düşüncelerin en büyük eksikliği insanı tanımlayamamalarıdır. Allah’ın isimlerini yüklediği insan, nihilist felsefe içerisinde Allah’tan koparıldığı zaman kutsallığını yitirdi, aşağıların aşağısına indi. Tasavvuf, bu noktada insanın ademiyyetini kazanması yolunda, kişiye tezkiye-i nefis yani nefsin kötü sıfatlarını temizleyip iyi sıfatlara çevirme, tasfiye-i kâlp yani insani kalbi Cenab-ı Hakk’ın tecelliyatına mazhar olacak şekilde arındırmak, tahliye-i ruh yani insandaki emanet ruhu asli vatanına gitmesine mani olacak bağlardan, kayıtlardan kurtarma amacına matuftur (Çıtlak, 2010, 20).

Aydınlanma düşüncesinin öngördüğü rasyonel insan tipi, insanın beşeriyetini esas alır. Bu insan tipi, tercihleriyle hayatına yön verebilecek durumda olan, kendi için iyi ve faydalı olanı seçme yetisine sahip, akıl dışında başka hiçbir yol göstericiye ihtiyaç duymayan insandır. Bu düzlemde insan, esasen ihtiyaçlarına hapsedilmiştir. Bunu en iyi tanımlayan kavram, “homo economicus”, hayatı sadece üretmek ve tüketmek fiillerinden ibaret gören, bunun dışında hiçbir ahlaki değer yargısı taşımayan (Sezal, 1981:66), hayatın devamını temin için geliştirilen vasıtaları hayatın gayesi haline getiren insandır. Maslow’un insan ihtiyaçları hiyerarşisi teorisi, bu insan için kendini gerçekleştirme, en yüksek düzey olarak görür. Bu düzeye de ancak biyolojik, ekonomik, barınma, duygusal ihtiyaçları giderdikten sonra ulaşabilecektir. Oysa, tasavvufi terbiye almış insan, maddi ihtiyaçlarını öncelemez; ahlaki erdemlerini her durumda yüce tutar. Örneğin aç kalsa da çalmaz, başkalarının hakkına tecavüz etmez.

Tasavvuf düşüncesinde, bütün bu ihtiyaçlar, “nefsi emmare” düzeyindeki benliğin vasıflarıdır. Bu nefis derecesi, “emreden nefis, kibirli nefis, kötülüğe teşvik eden nefis, zalim nefis” gibi adlarla adlandırılır ve insanın aşması gereken en alt benlik düzeyini ifade eder. Bu benlik düzeyinde insan zeka tarafından yönetilir. Bu kendimizden başka hiçbir şeye inanmayan zekadır. Vicdani duygu, sevgi, günah duygusu taşımaksızın ne pahasına olursa olsun mal ve güç kazanmaya ve egonun tatminine adanmıştır (Frager, 2004:73-74). Bu bağlamda, tasavvuf geleneğinde insanın tekamülü, Batı’daki gibi “kendini gerçekleştirme” değil, “kendini aşmak”tır. Batı psikolojisinde insanın tekamülünün bittiği noktada sufi anlayışına göre insan olma süreci yeni başlamaktadır (Özelsel, 2003:133).

Tasavvuf, ömür boyu devam eden ve “seyr-i süluk” diye adlandırılan sürekli eğitim ve kendini geliştirme sürecidir. Bu süreçte, insanın öncelikle bir takım ahlaki

erdemleri kazanması murat edilir. Bu ahlaki erdemlerin, kişinin kendisine, yakın çevresine, topluma ve kainata bakan tarafları vardır. Bu ahlaki bilinç, insanın sınırlarını bilmesi, büyüklenmemesi, kibirli olmaması, başkalarının kusurlarına, eksikliklerine odaklanmak yerine kendi davranış güzelliğini kazanma gayreti içerisinde olması, açgözlü olmaması gibi örnek insan davranışları kazandırır. Bu durumda kişi, çevresindekileri kendi görüntüsünün yansımaları olarak görür ve kendisine nasıl muamele edilmesini bekliyorsa insanlara o şekilde muamele eder. Ahlakın topluma bakan yönünde ise, şefkat, merhamet, iyilikseverlik, cömertlik, koruma, saygı, karşıdaki hakkında iyilik düşünme gibi davranışlar kazandırır. Mevlana, insanı hayvandan ayıran özellik olarak edepten bahseder. Edep, insanın her an, yüce Yaratıcı'nın kontrolünde ve gözetiminde olduğunu bilmesi ve her davranışının hesabını vereceği bilinciyle yaşamasıdır. Dolayısıyla, komşu hakkı, aile ilişkileri, iş ilişkileri, saygı, sevgi ve hoşgörü çerçevesinde, herkesin hakkına riayet ederek şekillendirilir. Beşeri münasebetlerinde fedakarlık, diğergamlık, vefa, sadakat ön plandadır.

Kültür ve Medeniyet Bağlamında Modern Paradigmanın Sorgulanması

Medeniyet, beslendiği kaynaklar itibariyle bir dinden neşet ederek, müşterek bir zemine dayanan birden fazla kültürün ortak kurumlarının entegrasyonudur. Ahmet Cevdet Paşa'ya göre medeniyet, toplumların hayatında ileri bir merhaledir. Tarih boyunca önce devletler kurulmuş, böylece düşman korkusundan azad olunmuş; daha sonra insanlar "ihtiyacât-ı beşeriyelerinin tahsiline" ve "kemâlât-ı insaniyelerinin tekmiline" yönelmişler, yani medeniyet kurmuşlardır (Aslantürk ve Amman, 2000: 242).

Günümüz dünyası modernleşmeyle beraber ulus devlet anlayışını geliştirmiştir. Ulus devletler yerel özel ve bölgesel değerlere göre şekillenmiş beşeri olguları içerir. Temellerinde kültür vardır. Kültür, belirli toplumların coğrafi şartlar, üretim tüketim ilişkileri, beşerî münasebetleri, tarihsel birikimleri vb. unsurlardan hareketle ihtiyaçlarını karşılayabilmek amacıyla ürettikleri ortak hayat pratikleridir. Nation (ulus); aile, aşiret, kavim gibi tabii bir toplum değildir. Modernizmin bir neticesi yahut aşaması kabul edilir. Verimlilik amacıyla devletin kendi sınırları içindeki farklı kitlelere ortak bir kültürü benimseterek inşa ettiği yapay fakat entegre bir topluluktur. Etnisitenin üstünde bir "biz" şuuru ve daha geniş bir birlikteliği ifade ettiği için "millet"le karşılanabilir. Ama millet'te bu birlikteliği devlet değil "kutsal" oluşturur ve yine kutsalın denetlediği bir "kültür" kendiliğinden "biz"i birbirimize benzeterek "özel"leştirir. Ulus devletler ise bir ideolojinin veya projenin ürünü olarak ortaya çıkmışlardır. Kutsala veya kutsalın belirlediği ortak değerlere dayanmazlar. Dolayısıyla ulus-devlet medeniyet hamlesi yapamaz. Kültür düzeyinde kalır. Kültür üretmek, beşer olmanın gereğidir. Medeniyet hamlesi yapmak için kültürden irfan

düzeyine yükselmek gerekir.

Kendi sosyal realitelerine uygun olarak ulus-devlet projesini geliştiren batı dünyası, bugün bir proje etrafında zoraki de olsa bir araya gelmenin gayreti içerisinde. Türk dünyası ve genelde İslâm dünyası için bu entegrasyonların alt yapısı, psikolojideki “hazır bulunmuşluk” kavramının ifade ettiği gibi zaten mevcuttur. Yüzyıllarca birbirine destek olmuş, birbirini incitmemiş, aynı kaderi paylaşmış ve başka hiçbir toplumun sahip olamayacağı bir birliktelik şuuruna sahip olan medeniyet coğrafyamızın çeşitli entegrasyonlarla bir araya gelememesi büyük bir basiretsizlik ve talihsizlik örneği olacaktır. Milletimiz binlerce yılın birikimiyle şuurlu bir mensubiyet duygusuyla dahil olabileceği bir yapıyı, sosyal değerleriyle öreker kurmuştur. Millet, ortak sosyal değerlerin geçerli olduğu, bir selamla bin yıllık tanış olunan bir coğrafyada oluşmuş dirlikli bir yapının adıdır. Bizim medeniyet coğrafyamız Bosna’dan başlar, Hindistan’a kadar uzanır. Bu hinterlant, başka hiçbir toplumun sahip olamayacağı bir zenginliktir.

Batı uygarlığının geldiği noktada, insan, seküler dünyanın kuşatması altında esasen hayatın anlamını kaybetmiş bulunuyor. Seküler dünya, insanı maddeye ve pozitif davranış kalıplarına indirgeyerek insanın fitratını hiçe saymakta ve onu metalaştırmaktadır. Cevdet Paşa’nın ifadesi ile, medeniyetin temel boyutlarından birini oluşturan “kemat-ı insâniye” unsurunu yok saymıştır. İnsana herhangi bir değer atfetmeyen ve en küçük bir medeniyet iddiası veya hissesi olan bir toplumda en basit canlıya bile gösterilemeyecek fütursuz yaklaşımın insana reva görüldüğü dünya toplumunda, yoksulluk, çevre kirliliği, insanın sömürülmesi, terörizm, nükleer tehdit, vb. gibi sorunlar ortaya çıkmıştır. Çözüm önerileri olarak, insanlardan arzularını disiplin altına almaları, akıllı birer hümanist olmaları, komşularına saygı göstermeleri gibi önermeler gündeme getirilmektedir. Oysa bu sorunlar, Batı insanının yeryüzünde ilahlık rolü oynamaya ve aşkın boyutu hayattan koparmaya karar verdiği an ortaya çıkan insan ruhu kirlenmesinin bir sonucuydu. Çözüm olarak tek-lif edilen önermelerin insanın tutkularını ve aşağılık eğilimlerini frenleyecek manevi bir güç olmadıkça yerine getirilmesinin imkansız olduğu kavranmamaktadır (Nasr, 1984:31).

Toynbee, uygarlıkların gelişmesinde rol oynayan temel etkenin bir toplumun karşılaştığı sorunlara verdiği cevap, başka bir deyişle, ortaya çıkan sorunla (meydan okuma) ona verilen karşılık arasındaki diyalektik ilişki olduğunu savunmaktadır. (Doğan, 2000:337) Moğol istilası karşısında İslam Medeniyetinin yerle bir edilmesi, Müslümanları derin bir ümitsizlik ve eleme sevketmişti. Moğol adetleri, giyinişi hatta Moğol atlarının eyerleri insanlarda hayranlık uyandırıyor. Öyle ki Moğol gibi giyinmek, Moğol gibi ata binmek, onlar gibi hareket etmek bir moda haline

gelmişti (Aksun, 1994:21-22). Fakat İslam toplumu özellikle tasavvuf büyüklerinin gayretiyle kendi iç dinamiklerini harekete geçirerek yeniden medeniyeti kurma başarısını göstermişti. Sanayileşme dönemiyle ortaya çıkan yenilgimiz, yığınlaşımımız karşısında aynı başarıyı gösteremedik. Arnold Toynbee, İslam ve Batı'nın karşılaşmasını analizinde, yenilen tarafın iki farklı savunma mekanizması geliştirdiğini belirtmektedir. Bunlardan biri, zealotçu yaklaşım, diğeri herodian yaklaşımdır. Zealotçu yaklaşım, Kuzey Afrikalı Sunusiler ve Orta Arabistanlı Vahhabilerin yaptığı gibi bir içe kapanma ve kaçış yöntemi; adeta başını kuma gömme yaklaşımıdır. Herodian yaklaşımı ise Türkiye örneği ile açıklar. Toynbee'ye göre, Türkiye, batıdaki ekonomik, siyasal, estetik, dini devrimler gibi bütün alanlarda devrimler yaparak kendilerini gerçekleştirmeye çalışmıştır. Bunların her ikisinin de yok sayılabileceğini; çünkü yok olmaktan kurtulan nadir “zelot”, artık ölmüş bir medeniyetin fosili haline gelirken; “herodian”, kaybolmaktan kurtulup taklit ettiği toplumun içinde erimekte; her iki grup da içine girdiği medeniyete herhangi bir şey ekleyememektelerdir (Toynbee, 1980:177 vd.).

Günümüzdeki kaos ve bunalım ortamı İslam toplumu için bir yıkım gibi gözüксе de, yeniden diriliş ve medeniyet hamlesinin de vesilesi olabilir. Moğol istilası sonrası medeniyetin ihya hareketinin öncüleri “Kolonizatör Türk Dervişleri”, ahiler, ulema ve adil devlet adamları idi. Medeniyet kurmak için gerekli olan ilk unsur, dış vuracak ölçüde yanan bir imandır. Yani bir medeniyet kurma ihtiyacının şiddetli bir şekilde duyulmasıdır. Bunu İbn Haldun'un asabiye kavramıyla da ilişkilendirebiliriz. Aynı inanç ve ideal etrafında insanların bir araya gelmesi ve bu uğurda çaba göstermesini “imanda ateşlenme dönemi” şeklinde ifade edebiliriz. Medeniyetin ikinci unsuru “insan”dır. Medeniyet halkın ürettiği bir olgu değildir. Medeniyet ortak kültür unsurlarının estetik bir formla yeniden inşa edilmesidir. Dolayısıyla toplumun vasıflı insanları medeniyetin öncülüğünü yapabilirler. Batı karşısında geri kalışımız aydınlarımızda iman zafiyetine yol açmış, özgüven kaybına sebebiyet vermişti. Bu zafiyetin yol açtığı herodian ve zealotçu yaklaşımlar birkaç asırdır denendi ve başarısız olduğu anlaşıldı. Bugün hem kendi toplumlarımız hem de dünyanın bütün mazlum halkları için insani ölçekli, insanı merkeze alan ve yüce tutan medeniyetimizin kurulması bu toplumun önderlerinin önündeki en önemli vazifedir.

Medeniyet coğrafyamızın yeniden bir “diriliş” hamlesi gerçekleştirmesi iki hususun önemle vurgulanmasını gerektiriyor. Bunların ilki siyasal-sosyal düzenin kaynağı olarak adalet; ikincisi ise insan ilişkilerinin kaynağı ve insanın kurgulanması noktasında önem arzeden tasavvuf öğretisidir.

Yeni İnsan ve Toplumun İnşası:

“Düne dair ne varsa dünde kaldı cancağızım /

Bugün yeni bir gündür, yeni şeyler söylemek lazım” Hz. Mevlânâ

Modernleşmeyle beraber, İslam toplumlarında oluşturulan sosyal düzen, eklektik bir yapı görünümündedir. Bir yanda toplumun sahip olduğu medeniyet değerleri, diğer yanda bu değerlerin üretmediği dışarıdan kopyalanmış kurumsal yapılaşma vardır. Bu yapı medeniyet hamlesinin önündeki en büyük engeldir. Modernizmde inanç dar bir alana sıkıştırılmış; insanın “kemalat-ı insaniyesinin tekmiline” olan ihtiyaç yok sayılmıştır.

Kültürlerin değişme istikametini ve toplumların üst ideallerde entegrasyonuna yol açan medeniyet değerleri yok sayılınca, beşeri hususiyetlerden kaynaklanan alt kimlikler ön plana çıkarıldı. İrfanımızda, kendini tanımlama “hüviyet” kavramıyla ifade edilmekteydi. Hüviyet, “hüve” (Hû) yani O, yani Allah ile olan kurbiiyetin ifadesiydi. İnsan, âdemiyet boyutuyla Rabbi ile olan münasebeti ölçüsünde tanımlanırdı ve bu ona hüviyetini kazandırır. insanın fıtratına uygun olan da buydu; çünkü Elest Bezminde Cenab-ı Hak, ruhlara, “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” diye sormuştu. Bilindiği gibi Rabb, “şekillendiren, terbiye eden” anlamına gelmektedir. Dolayısıyla hüviyet kavramı, insanın Elest Bezminde verdiği söze sadık kalmasını hatırlatırdı ve insanın erdemleriyle var oluşunu tamamlardı. Öte yandan, seküler bir kavram olan “kimlik”, beşeriyete, dolayısıyla insanın “ene”sine vurgu yapıyordu.

İnsanın beşeriyetini esas alan, onu bu dünya ile sınırlayan ve nefsanî taleplerin en üst seviyede karşılanmasını hayatın gayesi sayan modern anlayış, “hüviyet” yerine ne idüğü belirsiz bir “kimlik” tutuşturdu insanoğlunun eline. İnsan artık kimliğini, yani kim olduğunu, yapıp ettiklerini başkalarına göstererek, diğer insanlara göre belirleyecek; onlar tarafından fark edildiği ölçüde kendini gerçekleştirebilecekti. Öyle de oldu. Türlü metotlarla “ben” demek, fark edilir hale gelmek, hodfüruşluk, yani kendini beğendirme gayreti, hatta bu uğurda kendisinde olmayan nitelikleri bile varmış gibi göstermek, neredeyse ontolojik bir zaruret halini aldı. İnsana hayat tarzları dayatan kapitalist ekonomi, beşeri ihtiyaçların karşılanmasına yönelik kültür üretiminin de önünde engel olmaktadır. Sadece tüketici vasfı verilerek kültür ve medeniyet değerleri üretme potansiyeli elinden alınan toplumun medeniyet hamlesi yapması beklenemez.

Medeniyet denildiğinde, aslında medeniyetin tezahürleri olan mimari, edebiyat, musiki ve ahilik, vakıflar gibi müesseseler akla gelir. Yeniden medeniyet hamlesi söz konusu edildiğinde, bu kurumların günümüze taşınması, benzerinin oluşturulması akla gelmemelidir. Bu kurumları, belli değerleri taşıyan vasıflı insanlar inşa etmişti. Bu eserleri ve kurumları bugüne taşımak ne mümkündür, ne de anlamlıdır. Anlamlı ve mümkün olan, o insanı yeniden inşa etmektir. Bir inanç tezahürü olan medeniyet kurmak için öncelikle, dışa vuracak ölçüde yanan bir iman taşıyan insanın inşası

lazımdır. Efendimiz (s.a.v) da Dar'ul Erkam'da, Mescid-i Nebevi'de belki daha sonraki karşılığı medrese ve tekke olan bir sistem içerisinde insanı inşa etmişti.

Bu şartlarda, yeni insan tipinin yetiştirilmesi nasıl sağlanacaktır? İslam, “lâ” diye bütün kabulleri yıkarak başlar insanın inşasına. Namaza başlarken ilk tekbirde, elin yukarı doğru hareketiyle, bütün bir masıvayı, beşeri kabullerimizi, benliğimizi, günlük hayatın akışını elimizin tersiyle geride bırakmamız hedeflenir. Yeni nesillerin yetişmesi, modernizmin kabullerinin “lâ” denerek reddedilmesiyle mümkün olabilir. Mürşit kavramı, bilindiği gibi reşit kılan demektir. Nefsini aşamamış insan, beşeri ihtiyaçların tatmini noktasında geliştirilen vasıtaları, bir çocuğun oyuncaklarını önemseydiği gibi içselleştirmektedir. Mürşit karşısında, beşeri vasıflarıyla hareket eden herkes, çocuk mesabesinde. Hz. Mevlana, “gel, ne olursan ol yine gel” çağrısında, bir büyüğün çocuğa gösterdiği hoşgörü çerçevesinde herkesi kucaklayıcı, fakat, aşkın olana, âdemiyete yönelmeye, maddî varlıktan ve kesretten kurtulmaya, yani, çocukluktan kurtulup kemâlâta ermeye çağırılmaktadır.

Tasavvuf her ne kadar bireysel bir tekâmül sürecini yansıtır olsa da, bizim toplumumuz için medeniyet kurma hamlesinin de izahıdır. Tasavvufta öngörülen “nefs-i emmare”den “nefs-i safiye (kamile)”ye uzanan yedi nefis mertebesi (emmare, levvame, mülhime, mutmainne, raziye, marziye, safiye), fıtratında var olan en aşağı varlık mertebesi (esfele safilin) ile en üst varlık mertebesi (eşref-i mahlukat) arasında tercih kabiliyeti verilen insanın olgunlaşma süreçlerini ifade etmektedir. “Ben’lik” ve “sosyal benlik” kategorilerinden geçerek “evrensel/kozmetik benlik” düzeyine ulaşan insan (insan-ı kamil), hayatın en üst seviyede anlam bilgisine ulaşmaktadır. Tarih, varoluşsal gayenin arayışına giren pek çok büyük adamın “kişisel menkıbelerini” kaydetmiştir. Gazali, Mevlana, Akşemseddin, İbrahim Ethem, vb. gibi isimler, herkesin bildiği örnek şahsiyetlerdir. Aziz Mahmut Hüdai, kozmik benliğe ulaşmanın yolunu Bursa sokaklarında sırmalı kaftanıyla ciğer satarak arıyordu.

Toplumların da “varoluşsal gayeleri” vardır. Fatih Sultan Mehmet’in şu sözü milletimizin varoluşsal gayesini özetler: “Bizim davamız kuru bir cihangirlik davası değildir. İlâyı kelimetullah davasıdır”.

Medeniyetin ürettiği sosyal yapı, bir inancın ifadesi olarak tezahür eder. Bütün eşya, hem fonksiyonel bir amaca hizmet eder, hem de üst seviyede bir estetik bir formda tezahür eder. Örneğin bizde heykel sanatı gelişmemiştir. Bunun fikhî bir boyutu olmakla beraber, fonksiyonel olmamakla da bir ilişkisi vardır. Heykel yerine estetik bir tarzda inşa edilmiş bir çeşme tercih edilir. Kurumlar ve eserler, inancın yansıması olduğu için, inançları hayata geçirmeye yöneliktir. Sadaka-i cariyeden hareketle, tasavvuf kültüründeki toplumsal dayanışma ve yardımlaşma geleneği, vakıf sistemini doğurmuş ve sadaka taşları yapılmıştır.

Bizim medeniyetimizde, İslam'ın genel öğretisinden hareketle kainat bir karmaşa ve kaos değil bir denge ve uyum mekanı olarak algılanır. İnsan, eşref-i mahlukat olarak yaratılmış olması nedeniyle, bu denge ve uyumun hem bir parçası, hem de uyum ve dengenin sürdürülmesinin sorumluluğunu üstlenmiş olan bir varlıktır. İslam inancında Yaratıcı, "Alemlerin Rabbi'dir". Kainattaki her varlık, O'nun tarafından yaratılmış olma onurunda eşit ve muhteremdir. Kendini bilen Rabbini bilir. Dolayısıyla esas olan, "öteki"ni inşa edip ona göre kendini konumlandırmak değil, herkesi kardeş bilerek kendi olgunlaşmasına, kendi inşasına yoğunlaşmaktır.

Bizim medeniyetimizin öncülüğünü toplumun "vasıflı insan"ları olan insan-ı kamiller yapmıştır. Hz. Mevlana'nın "dinle ney'den" sözü medeniyet kurma bağlamında onun için önemlidir. Nây-ı şerif, insanı kamilin sembolüdür. Milletimiz en felaketli zamanlarında insan-ı kâmilî dinlediği için yeni medeniyet hamlesi yapabildi. Hz. Mevlana'nın tasavvuf anlayışında aşk, vecd, cezbe, sema gibi hususlar ağırlıktadır. Ayrıca Mevlevilikteki sema da "duymak, işitmek" anlamında bir kelimedir. Yani, medeniyet kurmak için gerekli olan "imanda ateşlenme" yahut aynı idealler ve inançlar etrafında canı hiçe sayarak bir araya gelebilme olarak tarif edebileceğimiz "asabiye"; akli ve hesap yapmayı bir kenara koyarak aşk ve vecdle hareket etmeyi; "kınayanların kınamasına aldırmadan" nefsinin tepeleyip aşkın/müteal olan idealler için canı feda etmeyi gerekli kılıyordu.

Günümüz toplumunda yeni nesillerin yetiştirilebilmesi için, varlığı, kainatı, toplumu, eşyayı vahiy çerçevesinde "oku"mayı öğretmek gerekir. Bu okuma için, kaal ilmi ile hâl ilmi birlikte verilmelidir. Eğitimin bir ideal insan tipi olmalıdır. Örneğin meslek okulları, zeminlerine ahiliğin fütüvvet anlayışını koymalıdır. Yetiştirdiği öğrenciler, iyi bir teknik eleman olurken, fütüvvet ilkeleriyle donanmış erdemli insanlar olmalıdır. Bir imam-hatip okulu, müfredatından önce, Efendimiz'e muhabbeti öğretmelidir. Bunu için de öncelikle aydının, öğretmen, ebeveynin, toplumun yeni bir aşkla hamle yapması gerekiyor.

Medeniyet kelimesinin etimolojisinden hareketle, medeniyetin Medine kelimesinden türetildiği bilinmektedir. Aslı Yesrip olan yer, Efendimizin (İslamın) teşrifıyla Medine olmuştur. Medine kelimesi de deyn yani din kelimesinden türetilmiştir. Dolayısıyla, din, bir sorumluluk düzeni getirmektedir. Yani dinin ölçüleri istikametinde sorumluluk içinde hareket eden mütedeyyin insanların medineyi yani medeniyeti inşa etmesi söz konusu olabilir. Medeniyet inşa eden Müslümanların durumları, "Cibril hadisi" olarak bilinen hadisten hareketle anlaşılabilir. İslam (Müslüman, Müslim), İman (Mü'min) ve İhsan (Muhsin) mertebelerine işaret eden Hadis, medeniyeti Muhsin mertebesinde bulunan, takva ölçüsü ile hareket eden seyitlerin kurabileceğine işaret ediyor. Maveraünnehirdeki Muhsinler ehlibeyt

mensupları, Haşimoğulları idi. Onların yetiştirdiği ulular, Horasan Erenleri olarak Anadolu'ya gelmişler ve Anadolu'da kurduğumuz medeniyeti inşa etmişlerdi.

Bugün yeniden medeniyetimizi ihya etmeyi düşünüyorsak bizlerin de seyit olması gerekmektedir. Bilindiği gibi, seyitliğin kelime anlamı, efendiliktir. Efendilik de, Seyyidilbeşer olan Efendimizin örnek alınmasıyla mümkün olabilecektir. Bu örnekliğin kurumsallaşmış şekli, şüphesiz tasavvuftur.

Kaynakça

- Aksun, Z. N, (1994). Osmanlı Tarihi, 1. Cilt, Ötüken Yay. İstanbul
- Aslantürk ve Amman, (2000). Sosyoloji Kavramlar kurumlar Süreçler Teoriler, Kaknüs Yay., İstanbul
- Çıtlak Fatih, (2010). 40 Mektup, Sufi Yayınları, İstanbul.
- Doğan, İ, (2000). Sosyoloji Kavramlar ve Sorunlar, Sistem Yay. İstanbul
- Frager Robert, 2004. Kalp, Nefs ve Ruh: Tekamül, denge ve Uyumun Sufice Psikolojisi, (Çev.) İbrahim Kapaklıkaya, Gelenek Yayınevi, İstanbul.
- Nasr, S. H, (1984). İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı, (Çev.) Ali Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Özsel Michaela Mihriban, (2003). Halvette Kırk Gün,. (Çev.), Petek Budanur Ateş, Kaknüs Yayınları, İstanbul.
- Sezal İhsan, (1981). Sosyal Bilimlerde Temel Kavramlar, Birlik Yay., Ankara
- Toynbee, A, (1980). Medeniyet Yargılanıyor, (Çev.) Ufuk Uyan, Yeryüzü Yayınları, İstanbul
- Yurtgezen Ali,(2005). "Adam Olmak", Semerkand dergisi, Eylül 2005

ABDAL HALİL AĞA ÖRNEĞİ BAĞLAMINDA TOPLUMSAL DEĞERLERİMİZİN MARAŞ'IN KURTULUŞUNDAKİ ROLÜ

Gökhan GÖKŞEN¹

Özet

1. Dünya Savaşı sonrasında çok zor şartlarda kazanılan İstiklal Savaşıyla kurulan bir ülkede yaşıyoruz. Hangi temel değerler çevresinde toplanarak bu zor mücadeleye başlandığının tespit edilmesi geleceğimize de yön verecektir. Bu bağlamda İstiklal Savaşının ilk zaferi olan Maraş'ın kurtuluş mücadelesi, bu değerlerimizin tespiti açısından pek çok örnek içermektedir. Biz bu çalışmamızda Kahramanmaraş'ın işgali yıllarında öne çıkan isimlerden birisi olan Abdal Halil Ağa'dan yola çıkarak toplumsal değerlerimizin Maraş'ın kurtuluşunda ki rolünü tahlil etmeye çalıştık.

Abdal Halil Ağa o dönemde Maraş'ta davul çalarak geçimini sağlayan abdal olarak anılan bir topluluğun ağasıdır. Her hangi bir eğitim almamıştır sadece mensubu olduğu toplumun değerleriyle yetişmiştir. Yaşadığı dönemde Maraş'ı işgale gelen askeri birlikleri davullarla karşılaması için kendisine bir kese altın teklif eden işbirlikçilere “değil bir kese altın davulumun kasnağını altınla doldursanız ben din kardeşlerimin bağrına çomağımı vuramam.” Diyerek tarihe geçmiştir. İşgale gelen

1 Tıp Doktoru/Yazar Kahramanmaraş/TÜRKİYE

birliklere karşı takındığı bu tavır ve söylediği sözler yaşadığı dönemde Maraş'ta kullandığı kulağa yayılmış ve işgale karşı duruşun simgelerinden birisi haline gelmiştir. Tebliğde Abdal Halil Ağa örneği bağlamında Maraş'ta yaşayan insanların kurtuluş yıllarında hangi toplumsal değerleri öne çıkararak mücadeleye karar verdiklerinin tahlili yapılmaya çalışılmıştır.

Abstract

After World War I, War of Independence gained in living in a country established under very challenging conditions. Around fundamental values which are collected on our future direction will be determined to start this difficult struggle. In this context, the Maraş's liberation struggle's first victory in the War of Independence, contains many cases of this in terms of detection values.

In this study, we projected, when the assault of Maraş, Abdal Halil Ağa, which is one of the names based on the social values we tried to evaluate the role of liberation of Maraş. Abdal Halil Ağa is leader of people named as "abdal" making a living at that time known as drumming tribes. Abdal Halil Ağa is a member of the society in which the people could not grown in well education. He have grown up to be a member of the community values. To meet the troops from occupied Maraş drums during he was offered a bag of gold. He said that to invasions troops ".Although a bag of gold, I can not hit the drum hoop to embrace religious brothers and sisters." This words has passed into history. His reactions to the occupation troops from the words of this attitude, and his stance against the occupation period, this word of mouth spread and has become one of the symbols of freedom. In the context of an example of a network of people living in Maraş Abdal Halil Ağa which social values in the liberation struggle have decided to come forward analysis has been made.

GİRİŞ

Değerli dinleyiciler, konunun tahliline geçmeden önce kısaca kendimi tanıtmak istiyorum. Tıp doktoruyum. Aynı zamanda İşletme bilimi uzmanıyım. Tarihi ve sosyolojik olaylar hakkında da uzun süredir sahada araştırmalar yapmaktayım. Kahramanmaraş'ın önemli değerlerinden birisi olan Abdal Halil Ağa olayını konu alan, sosyal antropolojik bir çalışma olan "Beyaz sessizlik" adında bir kitabım bulunmaktadır. Güncel ve tarihi olaylar hakkında yaptığım tahlilleri yerel ve ulusal basında paylaşmaktayım. Tiyatro ve sinema senaryosu yazarak toplumsal değerlerimizi günümüze ve geleceğe taşımaya çalışmaktayım. Özellikle her bilim dalının kendi

disiplini içerisinde konulara bakış açısı geliştirdiği ve bilim adamlarının bu şekilde uzmanlaştığı günümüzde, farklı bilim dallarının bakış açısı ve bilgi birikimini öğrenerek olayları değerlendirmeye çalışmaktayım.

Bugün; Maraş'ın kurtuluş tarihinde önemli bir karakter olan Abdal Halil Ağa bağlamında, toplumsal değerlerimizin Maraş'ın kurtuluşundaki rolünü tartışmaya çalışacağım. Öncelikle Maraş'ın kurtuluşu hakkında tarihi bilgiler vereceğim. Daha sonra Abdal Halil Ağa olayını ve bu mücadelede ifade ettiği rol hakkında tespitlerimi paylaşacağım.

Maraş, 12 Şubat 1920 tarihinde kurtulmuştur. Maraş'ta kazanılan mücadele İstiklal Savaşımızın ilk zaferidir. Maraş'ın kurtuluşu çok sayıda insanın değer sistemlerinin etkilenmesiyle kazanılan İstiklal Savaşının, anlaşılması açısından önemli bir çalışma sahasıdır. Maraş'ın kurtuluş mücadelesinde öne çıkan Sütçü İmam olayı ve Bayrak olayı gibi bazı önemli olayları da toplumsal değerlerimizin tespiti açısından değerlendireceğim.

ARAŞTIRMANIN AMACI

Sosyolojik açıdan değerler, grubun, toplumun kişilerin, modellerin, amaçların ve diğer sosyo-kültürel şeylerin önemlerini ölçmeye yarayan ölçütler demektir. Değerler, gidilecek yönü belirleyen pusulalardır. Ulusal ve kültürel değerler, ülkeyi biçimlendirir. Çünkü değerler, niçin yaşanacağını ve niçin ölüneceğini de ortaya koyarlar. Ülkenin yaşam kalitesini değiştirmek istiyorsanız, çok sayıda insanın değer sistemlerini etkilemekten başka çare yoktur. İşte İstiklal Savaşı, çok sayıda insanın değer sisteminin etkilenmesi sonucu kazanılmıştır. Bu savaş sonucunda yeni bir devlet tarih sahnesine çıkmıştır. Türkiye Cumhuriyetinin kuruluşuna giden yolda ilk zafer olan, Maraş'ın kurtuluş mücadelesine katılan bireylerin hangi değerleri esas olarak bu savaşta yer aldıklarının belirlenmesi ülkemizin bugününe ve geleceğine de katkı sağlayacaktır. Günümüzde birlikte yaşam kültürü tartışılmakta, ayrılıklar değil birliktelikler öne çıkarılmaya çalışılmaktadır. İstiklal Savaşının yapılmasına sebep olan değerler bu ülkenin ortak kurucu değerleridir. Bu çalışmanın amacı, ülkemizi kuran asıl güç olan kurucu değerlerini, İstiklal Savaşının ilk zaferi olan Maraş'ın kurtuluşu sırasında yaşanan olaylardan yola çıkarak tespit etmeye çalışmaktır.

ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Maraş'ın kurtuluşu sırasında yaşanan Abdal Halil Ağa olayı; hakkında yazılı tek eser olan "Beyaz sessizlik" kitabımdan, yayımlanmamış kızı ve ailesiyle yapılan görüşmelerden ve gözlemlerimden yola çıkarak incelenmiştir. Aynı kitaptan Maraş'ın kurtuluş mücadelesine ait tarihi bilgiler ve ait bakış açısı yazına aktarılmıştır. Ayrıca aynı dönemde öne çıkan, toplumsal duyarlılığı artıran ve bir mücade-

le yapılmasına karar verdiren olaylar yerel tarihi anlatan yazınlardan incelenmiştir. Özellikle Sayın Yalçın Özalp'in kurtuluş sırasında Maraş'ta yaşayan kişilerle yapmış olduğu görüşmelerin aynen aktarıldığı yayımlanmamış özel görüşmeleri incelenerek, olayları yaşayan kişilerin algılamaları araştırılmıştır. Sayın Yusuf Özbaş'ın çıkarttığı Dava kitabı incelenerek aynı şekilde olayları yaşayan kişiler tarafından nasıl değerlendirdiği tespit edilmeye çalışılmıştır. Tarihi olaylar yaşanırken Maraş'ta nasıl algılandığı ve hangi değer yargısıyla yorumlandığı gazilerin anlatımı ve tanımlarıyla tespit edilmeye çalışılmıştır.

MARAŞ'IN KURTULUŞU HAKKINDA TARİHİ BİLGİLER

30 Ekim 1918'da Mondros Ateşkes Antlaşması ile 1. Dünya Savaşı sona ermiştir. Osmanlı imparatorluğunun yenilgiyi kabul ettiği bu antlaşma esas itibariyle sadece bir ateşkes antlaşmasıdır. Silahlı birliklerin teslimi denebilecek bu antlaşmada Osmanlı İmparatorluğunun hangi sınırlarda, nasıl devam edeceği açıkça belirtilmemiştir. Bu açıdan, bugünkü ülkemizin sınırları ve içinde yaşayan halkın tarihi olaylar yaşanırken zamanla oluştuğu görülecektir. Bu antlaşma uygulamada farklı gerekçelerle Anadolu'nun işgal edilmesine yol açacaktır. Maraş önce 22 Şubat 1919 tarihinde İngiliz birlikleri tarafından işgal edilmiş. 8 ay sonra 29 Ekim 1919 tarihinde Fransızların gelişine kadar İngiliz askerlerinin işgalinde kalmıştır. İngilizlerin işgali süresince dikkat çekici olayların olmaması önemli bir tespittir. Maraşlı gazilerimiz, hassas oldukları toplumsal değerlerine dokunulmamış olması sebebiyle İngilizlerle mücadeleye gerek görmediklerini beyan etmişlerdir. İngilizlerin işgal birliklerinde Hintli Müslümanların bulunması, Ramazan ayının yaşandığı bu işgal sürecinde İngiliz birliklerinde bulunan Müslümanların teravih namazı kıldıkları, Müslümanların dini değerlerine saygılı oldukları görülmektedir. Fransız birlikleri 29 Ekim 1919 tarihinde Maraş'ı işgal etmişlerdir. Elbette bugün işgal olarak anlattığımız bu olay yaşandığı dönemde Mondros Antlaşmasının hükümlerinin gerçekleşmesi olarak Fransızlar tarafından askeri bir zorunluluk olarak sunulmaktadır. Osmanlı'da yaşayan bazı azınlıklar açısından ise kendilerine ait yeni bir ülkenin kuruluşu için yapılmış olarak görülmektedir. Bazıları açınsındansa işgal olarak görülmektedir. Fransız birlikleri gelmeden bir gün önce 28 Ekim 1919'da Abdal Halil Ağa olayı gerçekleşmiştir. 3 gün sonra 31 Ekim 1919'da Sütçü İmam olayı vuku bulmuş, 28 Kasım 1919'da tarihi bayrak olayı gerçekleşmiş ve asıl Maraş Savaşı olarak anılan mücadele 21 Ocak 1920'de belediye başkanının, mutasarrıfın, jandarma komutanının ve şehir eşrafından kişilerin Fransızlar tarafından tevkif edilerek sivil yönetime de el koymalarıyla başlamıştır. Fransız komutan Antep ile Maraş yol güzergâhında bulunan, Pazarcık ilçesinde yaşayan Alevi aşiret reislerine Fransızlar safında yer almalarını teklif etmiştir. Alevi aşiret reisleri bu teklifi reddedecek ve hatta teklifi

getiren Fransız askeri Osmanlı zabitlerine teslim edecektir. Akabinde Fransız askeri birliklerine bu bölgede baskın yapılarak zayıt verilmesi bizce bu tevkiflerin yapılma sebeplerindendir. 22 gün süren bu mücadele 12 Şubat 1920'de Fransız birliklerinin şehri terk etmesiyle neticelenmiştir.

ABDAL HALİL AĞA OLAYI

Osmanlı Mebusu olarak görev yapmış işgal yanlısı Agop Hırlakyan işgalden bir gün önce Abdal Halil Ağa'nın yanına gelir. Davullarla bir şenlik havasında işgal güçlerinin karşılanması için Abdal Halil Ağa'ya bir kese altın verir. Abdal Halil Ağa ise; “*değil bir kese altın davulumun kasnağını altınla da doldursan ben din kardeşlerimin bağına çomağımı vuramam.*” Diyerek teklifi reddeder. Bu olay dilden dile yayılır. Maraş'ta sonraki yıllarda da herkesin bildiği bir kahramanlık olarak anlatılır. Olayın olduğu gün İngiliz birlikleri Maraş'tadır. Fransızlarsa ertesi gün gelecektir. Teklif eden kişi Maraş'ta tanınmış, eşraftan, mebusluk yapmış birisidir. Davulları para karşılığı çaldırmak istemiştir. Değer yargısı nesnedir. Çünkü her toplumun iyisi kötüsü, güzeli çirkini öteki toplumlardan farklıdır. Zaten bir topluluk bu nitelikleri ile ötekilerden ayrılır. Değere konu olan şey bir nesne, bir davranış, bir kurum, bir rol olabilir. Abdal Halil Ağa'nın tutumu ve sözleri kendisini ait hissettiği bir toplumun saf değer yargılarının dile gelişidir. Oysa aynı topraklarda beraber yaşadığı işbirlikçi Ermeni mebus farklı bir değer yargısıyla işgale yaklaşmaktadır. Bu olay göstermektedir ki İstiklal Savaşında saflar belirlenirken mekândan ve tâbi olduğu devletten bağımsız kişisel ve toplumsal değer yargıları savaşanların saflarını belirlemiştir. Abdal Halil Ağa olayı aslında farklı bir değer yargısıyla karşılaşan topluluğun fertlerine çok çarpıcı bir şekilde hangi değer sisteminde yer alması gerektiğini düşündürmüştür. Parayla ve korkuyla gücün yanında mı yer alınmalı? Yoksa sadece kardeşlik duygularıyla bir araya gelerek kendi değer yargıları etrafında mı toplanılmalı? Bu cümleler derinlemesine tetkik edilmelidir. Herhangi bir okula gitmemiş sadece içinde bulunduğu toplumun değer yargılarıyla yoğrularak yetişmiş bir abdaldir. Yaptığı iş davulculuktur. İlk bakışta sıradan bir iş olarak görünse de kızına “*baban Maraş'a nereden gelmiş?*” Diye sorduğunda “*Horasan'dan gelmiş Maraş'ın him taşını biz diktik.*” cevabını vermesi manidardır. Çünkü Horasan'dan gelen babası değil yüzlerce yıl önce göç eden dedeleridir. Davul, içinde yaşadığı toplum için aslında sosyal açıdan önemli bir çalgı aletidir. Sadece bir müzik aleti olarak algılanmamalıdır. Hakan kösü denen davul yıllarca hâkimiyetin simgesi olarak Orta Asya'da çalınmıştır. Hakan otağının önüne konulan davul sesi hakanın hâkimiyetinin alametidir. Hepimizin bildiği davulla ilgili bir diğer tarihi ritüelse Osman Bey'e beylik alameti olarak davul ve sancak gönderilmiştir. Sonraki yıllarda, yıllarca mehter davulu nevbet törenleriyle saltanatın devamını simgesel olarak anlatır. Abdal Halil

Ağa'nın bu olayları bizatihi bilmese de davulunun kültürel bir değer olduğunun farkında olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Davulların düğünlerde, şenliklerde çalındığını elbette Abdal Halil Ağa biliyordu. Ayrıca hâlâ devam eden bir adet olarak davullar taziye evi olan sokakta çalınmaz, mezarlığın önüne gelindiğinde davullar susar. Yani davulcular bu kültürel çalgıyı nerede çalacaklarını bildikleri gibi nerede çalmayacaklarını da bilmektedirler. Anadolu'da karşılama âdeti olarak hatırı sayılır misafirler davulcular tarafından karşılanır. Bu karşılama herkese yapılmaz. Davulcular kimi davullarla karşılayacaklarına karar verirler. İşte Abdal Halil Ağa'da bu kadar derin bir kültürü yansıtan davuluyla Fransız birliklerini karşılamayarak toplumsal bir tavra sözcülük etmiştir. Kurduğu cümlelerde "...din kardeşlerimin bağrına çomak vuramam." Sözcükleri manidardır. Davul bilindiği üzere keçi derisi ve kuzu derisinin yüzülerek tabaklama işlemine tabi tutulduktan sonra, kasağa iyice gerildikten sonra yapılır. İşte Abdal Halil Ağa ordusu cephelerde dağılmış bir imparatorluğun ferdi olarak askere evlatlarını gönderen ve "*giden gelmiyor*" diyerek türküler söylenen bir dönemde kendisine yapılan teklifi beraber yaşadığı insanların bağrında davul çalmak olarak anlatmaktadır. Yani o gün Fransızları karşılamak için davul çalmayı, işgalin acısını yaşayan insanların, yüz binlerce şehidin bağrına çomak vurarak davul çalmakla özdeşleştirmiştir. En çarpıcı diğer tanımı ise din kardeşliğine yaptığı atıftır. O gün Maraş'ta yaşayan kişiler arasında birbirlerinin bağrına çomak vurmayanları kardeş olarak nitelemiştir. Her ne kadar din kardeşim dese de Fransız birliklerinin içinde bulunan Cezayirli Müslümanlar Fransız askeri olarak Maraş'a gelmişlerdir. Ve sonra bunlarla savaşacaklardır. Ayrıca Fransız birlikleriyle beraber başka vilayetlerden Fransızlara karşı çıkılmaması gerektiğini söylemek için gelen din görevlileri olmuştur. Buradan anlaşılmaktadır ki Abdal Halil Ağa "din kardeşliği" tanımını "kardeş bağrına çomak vurmamakla" birleştirerek bir tanım yapmaktadır. Aynı dine mensubiyet tek başına taraf belirlemede yeterli görülmemekte aynı zamanda kardeş olarak birbirlerinin acısına hüznüne ortak olarak tavır gösterilmesi gerekmektedir. İşte bu olayın Maraş'ta yayılması Maraş'ta yeni bir değer yargısı oluşturmuştur. İlk bakışta bir yanda para ve askeri güçle kendisine yandaş arayan bir mebus, diğer yanda bu maddi değerleri reddeden bir abdal yer almaktaymış gibi görünmektedir. Aslında iki farklı değer yargısı Maraş'ta karşıya karşıya gelmiştir. Menfaat ve çıkarı öne alan maddiyatçı değer anlayışıyla, kardeşlik gibi manevi öncelikleri öne alan değer yargısının çatışması Maraş'ta bu olayla başlamıştır. Bu olay Abdal Halil Ağa ile aynı değerleri taşıyanlar tarafından dilden dile Maraş'ta gelecek nesillere Maraş'ın kurtuluş ruhunu anlatan bir kahramanlık örneği olarak aktarılmıştır. Abdal Halil Ağa'nın bu tavrı çıkar ve menfaat temin ederek kendisine taraftar toplayan işgal güçlerinin değer yargısını anlamsızlaştırmıştır. Onların taraftar bulmasını zorlaştırmıştır. Abdal Halil Ağa'nın bu duruşu bu ülkenin kurucu değeri olmuştur.

Her toplumun bu tarz kendi kahramanlık anlatıları vardır. Bu anlatılar genelde; söz konusu toplumun etik değerleri, sosyal, siyasi özellikleri, dinsel ve düşünsel dünyalarındaki değerler ile inançları temeline dayanır. Abdal Halil Ağa “değil bir kese altın davulumun kasnağını altınla da doldursan ben din kardeşlerimin bağına çomağımı vuramam.” Sözleriyle ülkemizi kuracak milletin tanımını yapmaya çalışmıştır. Meşhur tarihi Misakı Milli kararları Abdal Halil Ağa'nın bu sözleriyle benzerdir. Mondros Ateşkes Antlaşmasını kast ederek “Sözü geçen Ateşkes'in çizdiği sınırlar içinde, dince, soyca ve asılca birlik, birbirlerine karşı saygı ve özveri duygularıyla dolu, gelenekleriyle toplumsal çevrelerinde tüm olarak Osmanlı İslam çoğunluğunca oturlan bölgelerin tamamı gerçekten ya da hükmen, hiçbir nedenle ayrılmaz bütündür.” Denilerek fiziki bir vatan sınırı tanımlanmak yerine Abdal Halil Ağa'nın yaptığı tanıma benzer din temelinde, kardeşlik duygularıyla, saygı ve sevgiyle yaşayan gelenekleri ya da değerleri aynı kişileri tanımlayarak bir vatan tanımı yapılmaya çalışılmıştır. Dikkatlice bakıldığında bu vatanın sınırlarının fiziki tanımlarla değil, değer yargısı çevresinde çizildiği görülecektir. Alınan Misakı Milli kararlarının da toplumun hislerine tercüman olduğu anlaşılacaktır. Hala alınan bu kararların tartışmalarda mihenk taşı olarak kullanılmasının temelinde de bu devleti kuran, millet olan bir topluluğun değerlerini yansıtmaktan olsa gerek.

SÜTÇÜ İMAM OLAYI

Sütçü İmam olayı Fransız işgalinin ikinci günü meydana gelmiştir. Şehrin en işlek çarşısı olan Uzunluk'ta gündüz vakti hahamdan çıkan kadınlara işgal yanlısı milis güçler tarafından tasallutta bulunulmuştur. Korumasız kadınları korumak için bu saldırıyı durdurmak isteyen Çakmakçı Sait vurulmuştur. Hem sonrasında Sütçü İmam kadınları bu kurtarmak için silahını çekmiştir. Kadın hem birey açısından hem toplum açısından bir değerdir. Savaşlarda ya da bu tür işgaller sırasında kadınlara yapılan bu tür saldırıların temelinde bir toplumun kendine olan güvenini kaybetmesini sağlamak, mağlup toplumu aşağılamak gayesi bulunmaktadır. O dönem Maraş'ın da kadın namusu temsil eden bir değerdir. Temsil ettiği namus değeri sadece kendisine ait değildir. Kadın, ataerkil toplum yapısı göz önüne alındığında eşinin, ailesinin hatta ait olduğu toplumun namus değerinin taşıyıcısıdır. Bu açıdan bakıldığında Maraş kurtuluş savaşı sırasında tarafların belirlenmesi açısından bu olay daha da netleştirici bir rol oynamıştır. Hamamdan çıkan kadınlar Müslüman kadın kimliğiyle özdeşleştirilmiştir. Sütçü İmam'da bu kadınların namusunu koruyan kişi olarak o dönemde öne çıkmıştır. O dönemi anlatan anıların çoğunda sokaklarda işbirlikçi Ermenilerin namuslarına hakaretler ederek gezdiklerini ifade etmektedirler. Hakaretlere uğrayan, hakir görülen bir toplum bu olayda kendi değerlerini temsil ederek onlara cevap veren Sütçü İmam'ı sahiplenmişlerdir. Sonra

ki yıllarda Sütçü İmam'ın kendisi toplumsal bir değer haline gelecektir. Kahramanların şahsında milletin tamamını kapsayan, içinde, o millete ait bütün değerlerin yer aldığı, dini ve milli kimliğin ve kültürel değerlerin öne çıkartıldığı görülür. Sütçü İmam olayı ertesi günlerde sadece Maraş'ta değil Anadolu'nun her yerinde duyulmuştur. İşgal birliklerinin geldikleri şehirlerde neler yaşayabileceklerinin en açık örneği olarak anlatılmıştır. Sütçü İmam olayından sonra Anadolu'nun dört bir yanından "namusa yapılan bu tecavüzler durdurulmazsa..." diye başlayan telgraflar işgal güçleri komutanlıklarına gönderilmiştir. Bu olaya verilen tepkiler Anadolu'da namus değeri temelinde toplumsal bir birliktelik sağlamıştır. Bu birliktelikle bir araya gelen kişiler daha sonra TBMM'nin kuruluşunu sağlayacaktır. Maraş'ın kuruluş savaşı sırasında yaşananlar o derece toplumsal değerlerle bezenmiştir ki 1925 yılında şehrin tamamına İstiklal Madalyası verilmesi kararı verilirken, 1973 yılında "Maraş" adına "Kahraman" unvanı verilmesine TBMM'inde karar verilmiştir. Yaşanan kahramanlıklar arasında özellikle Sütçü İmam olayı ön plana çıkmıştır. Pek çok yere Sütçü İmam adı verilmiştir. Sütçü İmam adını taşıyan fırın, berber, market gibi işyerlerinin bulunması toplumun kendi değerlerini taşıyan bu kişiye ne kadar sahip çıktığının göstergesidir. İlde kurulan Üniversite de Sütçü İmam adını taşımaktadır. Sütçü İmam olayı sonrası hemen savaş başlamamıştır. O dönemde münferit bir olay olarak kalmıştır. Daha çok toplumun karar verme sürecine katkı sağladığı görülmektedir.

BAYRAK OLAYI

28 Kasım 1919 tarihinde Fransız komutanın Maraş kalesinde ki Türk bayrağını indirmesi sonucu gerçekleşmiş bir olaydır. Bayrak indirme olayı Müslümanlar için kutsal sayılan Cuma günü olmuştur. Maraşlılar sabah uyandıklarında kalede bayraklarının olmadığını görmüşlerdir. Bu olay karşısında hislerini ve yapılması gerekenleri avukat M. Ali Kısakürek o günün sabahında bir beyanname yazarak halka duyurmuştur. Bu beyanname içeriği toplumun hangi değer yargısıyla bayrağa baktığını net olarak ortaya koymaktadır.

"Ey Milleti Necibe-i Osmaniye! Vaktine hazır ol. Bin üç yüz küsur seneden beri Hz. Allah'ı ve Peygamber-i Zîşan'ını hizmetinle razı ettiğin bir din ölüyor. Yani ecdadının kanı pahasına fethettiği bir kal'anın burcu balasındaki Al Sancağın, bugün Fransızlar tarafından indirilip yerine kendi bandıraları konuldu. Şimdi, acaba bunu yerine koyacak sende birkaç yüz İslam gayreti hiç mi yok. İğtişaş arzu etmeyelim. Yalnız pür vekar-ü azamet olarak, ol Al Sancağımızı geri yerine koyalım. Tekrar Kemal-i muhabbetle yerlerimize avdet edelim. Korkma, korkma seni buradaki birkaç Fransız kuvveti kıramaz. Sen mütevekkilen Allah'a kendi mevcudiyetini gösterecek olursan, değil birkaç Fransız kuvveti, hatta bütün Fransız milleti kıra-

maz. Buna emin ol ve yürü... 28 teşrin-i sani yevm-il cum'a 1335"

Bu beyanname toplumsal bağımsızlığın sembolü olan bayrağın indirilmesi sonucu yazılmıştır. Bayrak Maraşlılar için kutsal bir değerdir. Uğruna gayret gösterecek belki ölecek birkaç yüz İslam gayreti aranmaktadır. Beynamede binüçyüz küsur senedir sancaktarlığını yaptıkları İslam dininin öldüğü ifade edilmektedir. Bu dini kurtarmak için son bir gayret istenmektedir. Olayların gelişim sürecine bakılırsa Abdal Halil Ağa'nın "din kardeşim" hitabı, Sütçü İmam'ın Müslüman kadınların namusunu koruması ve nihayet bireysellikten toplumsal bir direnişe geçişin bayrağın indirilmesiyle olayının başlattığı görülmektedir. O gün Maraşlılar kalelerinde ki bayrağı İslam'ın son sancağı olarak algılamışlardır. 1. Dünya Savaşı bitmiş Osmanlı'nın geleceği bilinmemektedir. Beynamede geçen ifadelere bakılırsa Maraşlılar kendilerini İslam'ın son sancaktarı olarak görmektedir. "Bayrağımızı tekrar yerine dikip, pür vakar, kargaşaya izin vermeden tekrar evlerine dönmek..." fiilini İslam sancaktarlığı adına yapacak üç beşyüz İslam aranmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Maraş kalesinin İslam'ın son kalesi olarak değerlendirildiği görülecektir. Cuma günü gibi Müslümanlar için kutsal bir günde bu olayın meydana gelmiş olması tepkiyi daha da artırmaktadır. Ayrıca Cuma namazını kalede bayrak olmadığı için kılmayan Maraşlıların bayrağa kutsal bir mana yükleyerek İslam adına kaleye yürüdüklerinin en büyük göstergesidir. Bu arada "İstiklal" yani bağımsızlık kavramının bu olayda dini bir boyut kazandığını görmek gerekmektedir. Sömürülen, işgal edilen Müslüman beldelerde, İstiklal'in İslamın şartı olduğu ve bunun bayrakla özdeşleştirildiği açık bir örnek olarak bayrak olayı gerçekleşmiştir. Maraş kalesine akın akın çıkan Müslüman halk kaleye bayrağı diktikten sonra altında Cuma namazını kılmışlardır. Bu olay başlı başına izah yapılmasını gerektirecek argümanlar içermektedir. İslam adına İstiklal, bayrak, Cuma, namaz kavramlarına verilen değeri gösteren önemli bir hadisedir. Oysa o dönemde pek çok İslam beldesi sömürge olarak yönetilmekteydi. Hatta sömürge askerleri savaşta Müslüman Osmanlıya karşı başka ülkelerin bayrağı altında savaştırılabiliyordu. İstiklal yani bağımsızlık fikrinin toplum tarafından İslam dinin şartı olduğu Maraş'ta bu tarihi olayda görülmektedir.

Bu olay sonrası Fransız komutanın "bir bez parçasından başka bir şey olmayan bayrak için bu kadar kargaşa çıkarmaya ne gerek vardı." Cümleleri Maraş'ta az önce sözünü ettiğimiz farklı değerlerin çatışmasının yaşandığını göstermesi açısından önemli bir bakış açısidir.

BULGULAR VE SONUÇ

Maraş'ın kurtuluş mücadelesinde öne çıkan olaylar üzerinden, toplumsal değerlerimizi ve kurtuluştaki rolünü tespit etmeye çalıştığımız bu yazıda özetle ortaya çıkan bulgular şunlardır; Maraş'ın kurtuluş mücadelesinde tarihi ve sosyolojik

olarak öne çıkan olaylardan Abdal Halil Ağa, Sütçü İmam ve bayrak hadisesine bakıldığında toplumsal değerler üzerinde bir çatışma yaşadığı görülecektir. Bu olaylarda, din, kardeşlik, namus, kadın, bayrak, namaz, istiklal gibi değerleri önemseyen ve vazgeçilmez olarak gören Maraşlıların bu değerleri yaşatmak adına bir mücadeleye girdiği görülmektedir. Bu mücadele önceleri bireysel tepki olarak sürdürülürken aynı değerleri önemseyen insanlar tarafından zamanla toplumsal bir mücadeleye dönüştürüldüğü gözlenmektedir. Aynı topraklarda birlikte yaşadıkları Ermeniler bu değerler savaşında uzaklardan gelen Fransızlar tarafında yer almayı tercih ederken, aynı dine sahip Müslüman sömürgelerinde Fransızlar safında savaşması değerler etrafında oluşan safların din ve aynı topraklarda yaşayan vatandaşlık kriterlerinden bağımsız geliştiğini ortaya koymaktadır. Maddi değerlerin önemsendiği sömürge mantığına karşı duruşun temel nedeni Maraş'ta İstiklal'in İslam'ın şartı olduğu inancının taşınmasıdır. Toplumsal değerlere olan bu bağlılık Maraş'ın İstiklal savaşında ilk mücadeleye giren il olmasına ve ilk zaferin kazanılmasına büyük katkısı olmuştur. Özellikle Fransızların Maraş'ta yaşayan Müslümanların değerlerine saygı göstermemesi mücadeleye karar verilmesinde etkili olmuştur. Abdal Halil Ağa olayında maddi değer karşılığında kendi değerlerine olan bağlılığın gücüne atıfta bulunulmuştur. Kardeşlik olarak tanımlanan bu değerın taşıyıcısı Abdal Halil Ağa yaşadığı dönemde değerler çevresinde toplumsal bir birliktelik oluşmasına büyük katkı sağlamıştır. Bu sözler ve altınları reddeden tavrı; maddiyatçı, çıkar temeline kurulu olan sömürgeci değerler anlayışının Maraş'ta reddedilmesini kolaylaştırmıştır. Ayrıca işgalcilerin halkı ikna için kullandığı maddi menfaat sağlama aracına karşı toplumsal bir tepki oluşmasını sağlamıştır. Bu argümanı kullanamayan işgal güçleri Maraş'ta kendine yandaş bulamaz hale gelmiştir.

Sütçü İmam olayının gerçekleşmesi gelen birliklerin Maraşlıların değerlerine saldırısı olarak anlaşılmıştır. Namusa karşı yapılan bu saldırıya karşı tepki veren Sütçü İmam'ın tavrına sahip çıkmışlardır. Aslında değerlerine karşı yapılan saldırılara tepki verecek kadar bağlı olduklarını gösteren önemli bir olaydır. Her iki olayın bireysel tepki olarak verilmiş olmasının yanında bayrak olayında tepki toplumsal bir harekete dönüşmüştür. İnançlarının gereği olarak Cuma namazı kılmanın şartı olarak bayrağın temsil ettiği "istiklal" anlayışının toplumsal bir değer haline geldiğini görmekteyiz. Maraş'ta işgal güçlerine karşı yapılan savaşta safların toplumsal değerler çevresinde oluştuğu önemli bir tespittir. Aynı topraklarda yaşamamıza rağmen işgal güçleriyle işbirliği yapan Ermenilerden ayrışmanın temelinde de bu değer yargısı farklılığı bulunmaktadır. Müslüman olmasına rağmen işgal güçlerinin askeri olarak Maraş'a gelen askerlerle, Maraşlıların ayrı saflarda yer almasının temelinde de toplumsal değer yargılarının farklılığıdır. Bu durum İngiliz işgal güçlerinin içerisinde bulunan Hintli Müslümanlar ve Fransız askeri olarak Maraş'a gelen Cezayirli

Müslümanların dini değer yargılarının Maraş'ta kurtuluş için savaşıyan Müslümanlardan farklı öncelikleri olduğunu ortaya koymaktadır. Bir yanda kalede bayrağı olmadığı için namaz kılmayan Müslüman Maraşlılar, diğer yanda Fransız üniforması giyerek Maraş'ı işgal eden Cezayirli Müslümanlar olduğu düşünülürse farklı değer yargılarının öne çıktığı daha net görülmektedir. Özellikle bayrak, istiklal ve din kardeşliği değerlerine bakış farklılığı karşılıklı safları oluşturmuştur.

ARAŞTIRMANIN YAZINA KATKISI

İstiklal Savaşının ilk zaferi olan Maraş'ın kurtuluş mücadelesinde toplumun değer yargılarının tespit edilmesi ülkemizin kurucu değerlerinin tespiti anlamında önemlidir. Tespit edilen bu değerler ülkemizin kurucu değerleridir. Özgün bir çalışma alanı olan Maraş'ın kurtuluş mücadelesinde ki toplumsal değer yargılarının tespit edilmeye çalışılması araştırmanın yazına katkısıdır.

KAYNAKÇA

Gökşen, G. (2008). *Kızımın dilinden Abdal Halil Ağa Beyaz Sessizlik*. İstanbul: Saray Yayıncılık.

Özalp, Y. (1986). *Gazilerin dilinden Milli Mücadelemiz*. Ankara: Semih Ofset.

Özbaş, M.Y. (1993). *Dava*. Kahramanmaraş: ?.

AĞAÇLARIN AHLAKİ İLGİ EHLİYETİ VAR MIDIR?

Sabure ÖZTÜRK

Özet

Sanayileşme ve kentleşmenin hızı ve yoğunluğu arttıkça, insanın çevreye verdiği zararın boyutları ve etkisi de o ölçüde genişlemiştir. Günümüzde çevre tahribatı ve bunun getirdiği sorunlar, tüm insanlığı ve geleceğimizi doğrudan ve derinden etkiler hale getirmiştir (Parlak, 2004: 13-14). Çevre sorunlarının sürekli olarak artmaya devam etmesi, sebebin direkt olarak insan eli olduğunu kavramamızı sağladı. Bu ise; konunun felsefeciler tarafından etik bir mesele olarak incelenmesini gerektirmiştir. Durumun yeni ve farklı bir yaklaşım ihtiyacı doğurması sebebiyle çevre ile ilgili etik kavramları incelerken felsefenin geleneksel sınırlarının dışına çıkılmasını gerekli kılmıştır.

Bilimsel ve teknik gelişmelerin ivmesiyle artan üretim gücü, çevrenin tüm yönleriyle ve temel yaşam kaynakları (hava, su, toprak, canlı türleri) itibariyle hızla kirlenmesine ve yok olmasına yol açmıştır (Parlak, 2004: 13-14). Bu dolaylı yıkımın varlığını kabul ettikten sonra tahribata uğrayan doğal varlıkların korunması fikri çok olağan görünse de mantık çerçevesinde ağaçlara ve başka doğal varlıklara tüzel haklar verilmesi gibi bir ihtiyacı da beraberinde getirmiştir.

ARE THERE ANY MORAL ELIGIBILITY OF INTEREST TO TREES?

Abstract

As much as increases the intensity of industrialization and urbanization, the impact of man has expanded to that extent the size of the damage to the environment. (Parlak, 2004: 13-14). Today, environmental damage and the resulting problems, directly and profoundly effect of all humanity and continue to grow continuously, grasp the reason that led directly to the human hand. This, in turn, has required the examination of the subject by some philosophers as a matter of ethics. Due to the situation creates a need for a new and different approach to examining from the ethical issues related to the environment made it necessary to go beyond the traditional boundaries of philosophy.

Basic living resources in all aspects of the environment do become dirty as much as quickly and led to increasing the production capacity of the acceleration of scientific and technical developments.(air, water, soil, living species) (Parlak, 2004: 13-14). Once you accept the existence of this indirect destruction of the idea of the protection of natural objects, may seem very ordinary framework brought about the logic legal rights to trees and other natural objects, such as a requirement.

ÇEVRE KAVRAMI

Çevre kelimesi, literatür olarak geniş bir anlam içeriği barındırmakta ve bu durum kimi zaman çevre kelimesinin karşılığını ararken, farklı yorumların varlığını ortaya çıkarmaktadır.

Genel olarak çevreyi, biyosferdeki tüm canlı varlıkları, çepeçevre kuşatan olaylar, maddeler ve eylemler bütünü olarak tanımlayabiliriz (Yaşamış,1989:3). Ancak çevre kavramını açarken es geçilemeyecek bir nokta da çevreyi oluşturan parametrelerin kaçınılmaz bir şekilde etkileşim içerisinde oldukları gerçeğidir. Bu noktada tanımlamamızı bir adım öteye taşıyarak; insan faaliyetleri ve canlı varlıklar üzerinde hemen ya da uzunca bir süre içinde dolaylı ya da dolaysız bir etkide bulunabilecek fiziksel, kimyasal, biyolojik ve toplumsal etkenlerin belirli bir zamandaki toplamıdır (Keleş, Hamamcı,2005: 32) şeklinde yapabiliriz.

İnsan açısından çevre, insanoğlunun ihtiyaçlarını karşılamak, neslini devam ettirmek için sürekli üretim ve tüketim faaliyetlerinde bulunduğu, dinlendiği doğal, kültürel ve yapay ortam olarak tanımlayabiliriz (Ünlü,1991: 5). Bu tanımlamadan hareketle kendi varlığımız ve neslimizin devamı için çevreye karşı sorumlu bir duruş

sergilemek zorunluluğumuz vardır. Bu açıdan baktığımızda ise insan olmadan diğer canlılar ve çevre varlığını sürdürebilir, ama çevre (doğal ve yapay) olmadan insan varlığını sürdüremez (Ünlü,1991: 5).

ÇEVRE SORUNLARININ ÇIKIŞ NOKTASI

20.yüzyılda bilim ve teknolojideki hızlı gelişmeler, insanların yaşam koşullarını hem iyileştirici hem de bozucu yönde etkili olmuştur. İnsanlar teknoloji ürünleri sayesinde bir yandan daha rahat yaşama kavuşurken, diğer yandan birçok ölümcül hastalıklara da çare bulmuşlardır. Bunun sonucu olarak, insan ömrünün uzaması, bebek ölümlerinin azalması gibi olumlu gelişmeler, hızlı nüfus artışı ve bunun doğurduğu sorunları beraberinde getirmiştir (Eruz,1988).

Burada sorun kavramını da şu şekilde açıklayacak olur isek; bir sistemde yahut kişinin iç dünyasında gerginlik oluşturan, giderilmedikçe sistemin işleyişini zorlaştıran veya çalışamaz hale getiren, kişiyi huzursuz eden arıza, düzensizlik (Demir ve Acar, 2002: 372) diyebiliriz. Bu ifadeden hareketle; çevre sorunları canlı ve cansız varlıkların karşılıklı etkileşimlerinden oluşan, sistemin işleyişini zorlaştıran veya çalışamaz hale getiren arıza ve düzensizlik (Şahin, 2004) olarak tanımlayabiliriz.

Çevre sorunları (kirlenmeleri), ilk defa Amerika Birleşik Devletleri'nde, 1869 yılında Massachusetts Halk Sağlığı Komitesince ele alınmış ve bu konuda çok önemli bir de bildiri yayımlanmıştır. Bu bildiride her insanın temiz havaya, suya ve toprağa ihtiyacı olduğu, bunların kirletilmemesi gerektiği belirtilmiştir. Aynı bildiride bunların sadece bir grup insanın değil, bütün insanların ortak hazineleri olduğu, bir kimsenin bilmeyerek de olsa bunları kirletmeyeceği vurgulanmıştır. Ancak bu bildirinin gerekleri ilgili otoritelerce uygulanamamıştır. Bunun başlıca nedeni, bu konuda istenilenlerin insan alışkanlıklarına ve biraz da teknolojinin gelişmesine ters düşmesidir (Gündüz, 2004: IV). Burada işletme mantığının para koyup misli para kazanma olması ve çevre sorunlarına tedbir alınmasını çok da ahenkli bulmayışı en önemli noktadır. Kısacası, mali yönden desteklenen projeler, hükümetin ve sanayinin sorduklarına yanıt veren projelerdir (Keleş, 2006: 44) diyebiliriz.

ÇEVRE ETİĞİ ve ÇEVRE ETİĞİ AÇISINDAN AHLAKİ İLGİ EHLİYETİ

Değişik dinler ve kültürlerin etkisi altında şekillenen ve insan faaliyetlerine çevreyi korumak adına sınırlar getiren bir "çevre etiği " anlayışının çok eski çağlardan beri var olduğundan söz etmek mümkündür. Ancak, endüstri devriminin başlaması ve teknolojik gelişmelerin insan yaşamına girmesiyle ortaya çıkan materyalist ve hümanist yaklaşımlar, toplumların yapısında var olan bu etik anlayışın gitgide yok olmasına neden olmuştur (Karakoç, 2004: 61). Bu durumda ortaya çıkan çözüm

anlayışı etik yaklaşımından farklı bir yol izlemiştir. Yakın zamana kadar çevre sorunlarına salt bilimsel, teknolojik ve siyasal sorunlar olarak ele alınmıştır. Son yıllarda ise çevre ve ekoloji üzerine felsefe disiplini üzerinde çalışmalar yapılmış ve konunun farklı boyutları ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Çevre Etiği alanında çalışan birçok felsefeci etik ehliyet konusunu bu ölçüde genişletmenin çevre sorunları ve tartışmaları yönünden yeterli bir felsefi çözüm olmadığı inancını belirtmiştir. Bu düşünürlerden birçoğuna göre geleneksel etik kuramlar ve ilkeler çevredeki ve ekolojideki tahribatın büyük bir bölümüne yol açan dünya görüşünün birer parçasıdır (Keleş, 2006: 18).

AĞAÇLARIN AHLAKİ İLĞİ EHLİYETİ VAR MIDIR?

Hukuk Profesörü Christopher Stone'un 1974 yılında yazdığı "Ağaçların Ahlaki İlgi Ehliyetine Sahip Mi?" başlıklı denemesi aslında bir dava da savunma amaçlı hazırlanmış bir dokümandır.

Davanın içeriği ise Amerikan Orman İdaresi (The US Forest Service), Nevada dağlarında "Mineral King" adındaki vadide Disneyland'i model alarak yüz milyonlarca dolarlık bir yatırımla lokanta ve otel zincirleri, oyun ve eğlence merkezleri inşa edebilmesi için Walt Disney şirketine izin verir. Ancak dönemin seçkin ve etkili çevre örgütü Sierra Kulübü, böyle bir yapılaşma hareketinin, vadinin sınırları içinde kalan bir yığın ulu ağacın yok edilmesine ve el değmemiş ormanların büyük yara almasına yol açacağı düşüncesiyle Orman İdaresi'nin verdiği iznin iptali için dava açar. Mahkeme, Orman İdaresi'nin izin kararını doğru bulduğu için değil, Sierra Kulübü'nü böyle bir davada taraf görmediği için iptal istemini reddeder.

Mahkemeye göre, iptali istenen projenin, Sierra Kulübü'nün ve üyelerinin menfaatlerini doğrudan doğruya zedeleyen bir yönü yoktur. Çünkü Amerikan hukuk sisteminde ana fikir her ne türden olursa olsun kişilere ait menfaatleri korumaktır, soyut değerleri değil.

Bu raporda Stone, ağaçların ve ormanların yanı sıra nehirlerle, denizlere, okyanuslara ve çevremizde "doğal" diye nitelediğimiz canlı-cansız tüm varlıklara düpedüz bazı yasal haklar tanınmasını savunur. Kaliforniyalı profesörün tezine toplam dokuz jüri üyesinden dördü aleyhte, ikisi çekimser, ama üçü de lehte oy verir. Bu demektir ki Mineral King davayı yalnızca bir oyla kaybetmiştir.

(<http://www.birikimdergisi.com/birikim/dergiyazi.aspx?did=1&dsid=65&dyid=1718>)

SONUÇ VE ÖNERİLER

Nasıl ki haklar, hak sahiplerini zarar görmekten korusa doğayı oluşturan can-

lı- cansız varlıkların zarar görmesini hukuken engelleyebilmek için, onları bir şekilde hak sahibi olarak sıfatlandırma zorunluluğu doğmaktadır. Bu açıdan Stone'un mahkemeye sunduğu raporun özü gerçekten can alıcıdır. Bu güne değin kabul gören klasik etik anlayışının da çerçevesini değiştirmiştir.

Ahlaki ilgi alanını insan dışı doğal nesnelere genişletmek için yapılan ilk girişimlerden biri olan Stone'un hukuki çözümlemesi tüzel hakların doğasını inceleyerek; hakların doğada keşfedilmek üzere bekleyen şeyler olduğu görüşünü açıkça reddeden Stone, hakların evrimsel bir gelişme seyri izlediğini belirtiyor (Keleş,2006: 221). Yine Stone'a göre; 'haklar, bunların çiğnenmesi durumunda "muhakeme etmeye hazır kimi kamu kuruluşları" tarafından tanındıkları zaman var olurlar' der. Darwin'in 'insanın ahlaki gelişimi 'toplumsal içgüdü ve sempatilerinin' nesnelere sürekli olarak yaygınlaştırılmasıdır" gözlemine yollama yaparak Stone, tüzel hakların tanınmasının nasıl koşut bir gelişmeye tanık olduğunu bize göstermektedir (Stone, 1974: 11).

Stone, zarar gören doğal nesneye yardım sağlayabilecek bir tüzel araç kavramına anlam verebileceğine inanmaktadır. Bize yön verici bir ilke olarak ortak bir tüzel kural kabul edebilir ve çevreyi noksansız hale getirmek isteyebiliriz (Keleş,2006: 223). Stone'un bu duruma sunduğu çözüm, doğal varlıklara tüzel ehliyet verilmesi yönündedir. Bu yolla hak sahibi durumuna gelebilmiş olacaklar. Bu da direkt olarak hakların savunulabilmesi hakkını beraberinde getirmiş olacaktır.

Stone'a göre, "yasal haklara sahip olma" nın veya bunların "taşiyicisi" olmanın üç koşulu vardır. Birincisi, bu niteliklere sahip bir varlığın kendi adına hukukî girişim ve eylemlerde bulunma imkânının olmasıdır. İkincisi, bir dava esnasında mahkemenin, bu varlığın bizzat kendine (sözgelimi, sahibine değil de bizzat kendine) yönelik bir zarar-zıyan olabileceği fikrini göz önünde bulundurabilmesidir. Üçüncüsü de, nihaî bir tazminattan bizzat bu varlığın yararlanabilmesidir.

(<http://www.birikimdergisi.com/birikim/dergiyazi.asp?did=1&dsid=65&dyid=1718>)

Stone'un çalışmasının temeli, ağaçların (ve diğer tüm doğal varlıkların) vekilleri aracılığı ile temsil edilmesi şartı ile bu üç koşula sahip olduklarının kabul edilmesidir. Çevreci veya benzeri örgütler, ağaçların vekili olabilir şeklindedir.

KAYNAKÇA

PARLAK, Bekir, 2004, "Çevre – Ekoloji – Çevrebilim: Kavramsal Bir Tartışma", Çevre Sorunlarına Çağdaş Yaklaşımlar, 1. Baskı, ss. 13- 14

KELEŞ ve HAMAMCI, 2005, "Çevre Politikası" İmge Kitabevi,5. Baskı, ss. 32

ÜNLÜ, Halil, 1991, "Yerel Yönetim ve Çevre" IULA Çevre Kitapları Serisi, ss. 5

ERUZ Ertan,1988, "Kentlerde Yeşil Alanların Önemi", Şehir Dergisi, sayı: 11, Ocak 1988

DEMİR, Ö ve M. ACAR, 2002, "Sosyal Bilimler Sözlüğü", Vadi Yayınları, Ankara

KELEŞ, Ruşen, 2006, "Çevre Etiği Çevre Felsefesine Giriş", İmge Kitabevi,1. Baskı, ss.44

KARAKOÇ, A.Gamze,2004, "Çevre Sorunlarına Etik Yaklaşım", Çevre Sorunlarına Çağdaş Yaklaşımlar, 1. Baskı, ss.61

EKŞİGİL, A.Erişim Tarihi(26.01.2013)

<http://www.birikimdergisi.com/birikim/dergiyazi.aspx?did=1&dsid=65&dyid=1718>

STONE, Christopher,1974, "Should Trees Have Standing?" Toward Legal Rights for Natural Objects 1974. Christopher D. Stone. Wm. Kaufmann, Inc. Publisher, ss:11

DİL VE DÜNYA GÖRÜŞÜ

Fatih ÖZKAN¹

Özet

Bu makalede dilin varlık biçimi ve dünya görüşü tanımlanmış ve ikisi arasındaki bağlantılar ele alınmıştır. Bize göre bir dildeki dünya görüşü, dünyanın o dildeki kuruluşu ve o dili konuşanlarca büründüğü biçimdir. Dil, bir dünya görüşünün oluşumunda, en etkin rolü oynar. Dilin dünya kavrayışı, dilden dile değişir. Dünyadaki bir gerçeklik bölgesinde geçerli olan bir dizge, başka bir dilin anlam dünyasına uymayabilir. Gerçekte bir dili diğer dillerden ayıran, yalnızca onun hususi dil göstergeleri değildir. Bunun yanı sıra dil, insana ayrı bir düşünce formu, ayrı bir bakış açısı temin eder.

Anahtar Kelimeler: Dil, düşünce, tutum, zihin, dünya görüşü.

Language and Worldview

Abstract

In this article, the structure of language and worldview is defined and the connections between them is discussed. In my opinion, worldview in language is the construction of the world in that language and a format created by speakers of that language. Language plays the most active role in the formation of a worldview. The understanding of the world varies from language to language. A system of mea-

1 Yrd. Doç. Dr. Iğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

ning which is the current reality in the world is not fit into the system in another language. In fact, a language is inseparable from others only in terms of language indicators. On the other hand the language gives people a different perspective and a different form of thought.

Keywords: Language, thought, attitude, mind, worldview.

Giriş

Her dil, bünyesinde farklı bir dünya barındırır. Her dildeki dünya hep aynı dünya değildir. İşte bu farklı dünyaların, felsefedeki anlamıyla, bir dünya görüşüne sözcülük edip etmediği, verimli bir tartışma konusudur. Dilin yanı sıra konumuzun başlığına taşıdığımız ikinci kavram, dünya görüşüdür. Dünya görüşü son değerlendirilmede bir düşünce formudur. Dil ile düşünme arasında ise ayrılmaz bir bağ vardır. Dil ile dünya görüşü arasındaki bağ ve bunun hangi derecede bir dünya görüşüne sözcülük ettiğini ele almadan önce dile ilişkin bazı hususlara değineceğiz.

1. Dil

“Dil nedir?” sorusu, cevabının dile getirilmesi güç sorulardan biridir. Nermi Uygur, Augustinus’un “zaman” için söylediği ünlü sözü “dil”e uyarlar: “Dil nedir peki? Kimse bana sormayınca, biliyorum. Birine açıklamaya kalkınca da bilemiyorum.”¹ İnsan, zorunlu olarak diğer insanlarla bağlantı içindedir. Hayatını devam ettirmesi, diğer insanlarla birlikte toplumsal bir yapının içinde bulunmasını zorunlu kılar. Doğal olarak insan, dil zemininde diğer insanlarla bağlantı halindedir. Bu durum çoğu zaman bizi, dili salt bir iletişim aracı olarak görmeye sevk eder. Oysa dil, bir iletişim aracı olmanın ötesinde insanın doğasında olan bir şeydir. Nitekim, Alman dilbilimci filozof Humboldt (1767-1835), dili insanın özü, doğasının temelinde bulunan şey olarak ele alır. Ona göre, “insan ancak dil ile insandır, dili bulmak için de onun insan olması gerekti.”²

İnsan nereye giderse gitsin, anadilini de yanında götürür. Bir nevi “alinyazısıdır bir insanın anadili.”³ Anadili olmadan insan dünyaya tutunamaz. Anadilinden ayrı düşen, bir bakıma dilini yitirir. Shakespeare, II. Richard oyununda dilini yitirmiş bir insanın halini dramatize eder. II. Richard, Lord Mowbray’i sürgüne mahkum ettiğinde Lordun dilinden şu cümleler dökülür: “Hakkımdaki hükmün ne ki, benim dil kayımdan ötürü ölümümden başka. Doğumumdan beri alıp verdiğim soluktan

1 Nermi Uygur, *Dilin Gücü*, Kocabalı Yayınevi, İstanbul 1994, s. 11.

2 Bedia Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1998, s. 20.

3 Uygur, *Dilin Gücü*, s. 19.

ediyorsun dilimi.”¹

Dil, milletlerin bir eseri değil, onlara kendi iç kaderiyle nasip olmuş bir yetektir. Milletler onu nasıl oluşturduklarını bilmeksizin kullanırlar.² Dil, bir yandan insanın doğasında bulunan bir şeydir, fakat öte yandan hazır olarak verilmiş bir şey değildir, tarihsel bir gerçekliği vardır, tarih içinde gelişir.³ Dolayısıyla insanda verili olan dilin kendisi değil, yeteneğidir. Dil, tarih içinde gelişmiştir, insan onu kuşaklar boyu işlemiştir. Dil üzerinde gerçekleşen her yenilik, tıpkı suya atılan bir taşın sebep olduğu dalgalar gibi, belirli bir başlangıç noktasından yavaş yavaş ve gittikçe genişleyen daireler şeklinde dilin yapısı üzerinde katmanlar oluşturur. Bu yüzden dildeki değişimi konu alan bu görüşe “dalgalar teorisi” adı verilmiştir.⁴ Dil halkalarının yayılımındaki nihai sınır, tabii ki dilin genel sınırlarıdır.

Her dilin dil olması bakımından temel özelliği evreni, varlığı kendine göre düzenlemesidir. Dil var olan şeyleri bölümler, ayırır, sınıflar; iç kuruluşlarında, birbirlerine olan bağlılıkta değişik açılardan dile getirir.⁵ Dilin ortaya çıkması, insanlığın içsel bir ihtiyacı olduğu için, yalnızca toplumsal hayatın ifadesi için değil, onun doğasında bulunan zihinsel güçlerin gelişimi ve bir dünya görüşüne ulaşması için elzemdir. Çünkü insan, o dünya görüşüne ve düşünüşüne başkalarıyla ortak düşünmede netlik ve belirginlik sağlar.⁶

Ferdinand de Saussure, dilin başlıca niteliklerini beş madde halinde sıralar. 1. Dil varlığını yalnızca, topluluk üyeleri arasında yapılmış bir tür sözleşmeye borçludur. Birey onu tek başına ne yaratabilir ne değiştirebilir. 2. Sözden ayrı olan dil, ondan bağımsız bir biçimde incelenebilecek bir konudur. 3. Bir göstergeler dizisidir. 4. Dil de söz gibi somut niteliklidir. Bu da incelemeye büyük kolaylık sağlar. Dil göstergelerini neredeyse elle tutabiliriz. Dilde yalnız işitme imgesi vardır, o da değişmez bir görsel imgeye dönüştürülebilir.⁷ Gadamer’e göre de dile özgü olan üç

1 Uygur, *Dilin Gücü*, s. 23.

2 Wilhelm von Humboldt, “Dil Yapılarının Çeşitliliği ve Bunun İnsan Neslinin Zihinsel Gelişimine Etkisi”, *Klasik Alman Dil Felsefesi Metinleri*, Phoenix Yayınevi, Ankara 2011, s. 111.

3 Bedia Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, s. 21-22.

4 Hint-Avrupa dil ailesinin oluşumunu açıklamak için ilk olarak Johannes Schmidt tarafından ileri sürülen teori. Walter Porzig, *Dil Denen Mucize*, çev. Vural Ülkü, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1986, c. 2, s. 118.

5 Uygur, *Dilin Gücü*, s. 134.

6 Humboldt, “Dil Yapılarının Çeşitliliği ve Bunun İnsan Neslinin Zihinsel Gelişimine Etkisi”, s. 114.

7 Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, Multilingual Yayınları,

temel husus vardır: 1. Konuşma anında dilin kendisi unutulur. Dilin hakiki varlığı söylenendir. 2. Konuşmak hep birine konuşmaktır. Kimsenin anlamadığı bir dili konuşan kişi, konuşuyor değildir. Dilin gerçekliği diyalogdan meydana gelmektedir. 3. Dilde söylenebilenlerin yanında bir de söylenemeyenler alanı mevcut değildir, dil her şeyi muhittir.¹ Dil, kendi başına bir bütündür.²

2. Dil ve Düşünce

Düşünce, mevcudiyetini dille ortaya koyar, dil düşünceye hayat veren bir yetidir. Öte yandan düşünce, var olana nüfuz edip yeni kavramlar kazanmakla dili zenginleştirir. Dil zenginleştikçe de düşünce varlığa daha kolay nüfuz eder.³ Antik Yunan'da logos, hem dilde ifadesini bulan söz hem de akılda kendini gösteren düşünce anlamlarına gelmektedir. Yani logos kavramında dille düşünce iç içedir. Dolayısıyla Antikçağın dil anlayışında dil ile düşünce arasında bir aynılaştırma vardır.⁴ Alman idealizminin öncülerinden Herder'in hocası Hamann da dille düşünmeyi aynılaştırır. Hamann'a göre, akıl, kendi içine kapalı soyut bir şey değil, dille gerçekleşen anlama süreçlerinin bütününden oluşan bir şeydir. Ona göre dil, aklın bir organı, ama aynı zamanda onun ölçütüdür (kriterium). Hatta öyle ki, dil olmasaydı akıl da olmazdı. Her düşünmede içten bile olsa, ses halinde dışarı çıkmaya bile, 'içten bir konuşma'⁵ vardır.⁶ Düşünme ve konuşma aynı işlemin farklı tezahürlerini oluşturmaktadır. Sessiz bir düşünce vardır, fakat dilsiz bir düşünce yoktur.⁷ İsveçli dil filozofu Walter Porzig de dili bu bakımdan incelemektedir. Ona göre de insanların

İstanbul 2001, s. 44-45.

1 Hans-Georg Gadamer, "İnsan ve Dil", *Felsefi Fragmanlar: Hakikat Nedir?*, der. ve çev. Medeni Beyaztaş, Efkâr Yayınları, İstanbul 2004, s. 119-121.

2 Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 38.

3 Necati Öner, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, Akçağ Yayınları, Ankara 1999, s. 291-292.

4 Bkz. İlyas Altuner, "Dil, Anlamlandırma ve Yorumlama Üzerine Bir Deneme",

Beytulhikme An International Journal of Philosophy, 2(1), s. 78.

5 Gilbert Harman, dili ana hatlarıyla "temsil karakteri teorisi"yle açıklar ve düşünceye içsel dil derken dilin kullanımını da dışsal dil olarak niteler. Buna göre dışsal cümleler, içsel cümlelerin tasarımsal karakterini oluştururlar. Zihinsel durumlar, mantıksal ilişki bağlantıları içeren bir yapıya sahiptirler. Bu açıdan bakıldığında bir dili öğrenmek, kelimelerle düşünmeyi öğrenmek anlamına gelir. Bkz. İbrahim Bor, *Analitik Dil Fesefesinde Dil Düşünme ve Anlam*, Elis Yayınları, Ankara 2011, s. 53.

6 Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, s. 37.

7 Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, s. 39.

bilinci varlıklar oluşu, ancak dille kanıtlanabilir.¹

Dolayısıyla dilin dünyadaki asıl ve özel etkinliği, insanın düşünme gücüne geçmesidir. Bu, kavramların netliğini ve doğru sıralanmasını destekler. Ne var ki bütün bu işlemler, milli dilin sınırlarının elverdiği ölçüde gerçekleşir. Bu anlamda en yüksek eğitim bile, bu gerçeği değiştiremez. Milli dil, dile eklenen yabancı unsurları da kendine mal eder ve kendi yasalarına göre biçimlendirir.² Humboldt, buna Uzak Asya'dan Cava toplumunu örnek verir. Cava, yüksek uygarlık ve kültür unsurlarını önemli ölçüde Hindistan'dan almıştır. Ama yerel dil gelişmemiş ve bu nedenle de Cavalıların yüksek düşünce ihtiyaçlarına, Hint dilindekilere benzer cevaplar verememiştir.³ Bu da göstermektedir ki, bir dilin imkanlarını başka bir dilde öylece ikame etmek çoğunlukla mümkün olmamaktadır.

Dil sadece bilinen doğruları betimleyen bir araç değil, daha çok bilinmeyeni bulgulayan bir araçtır. Dolayısıyla düşünceyi ortaya çıkaran bir konumdur. Leibniz'in de ifade ettiği üzere, zengin, akıcı ve herkesçe anlaşılır bir dil zihnin gelişmesine katkı sağlar.⁴ Düşünmek, dil çerçevesinde ayıklamalar, seçmeler, yan yana koymalar, değerlemeler tarzında başarılar ortaya koymakla gerçekleşir.⁵ Dil de bu esnada düşünceye öyle bir biçim verir ki, bütün bir düşünüş biçimi değişmeden dil de değişmez.⁶ Humboldt, insanın bir dile sahip olmasından dolayı, zihinsel işlemlerini denetim altına alabildiğini öne sürer. Dil, insanın, öncesinde şekilsiz olan düşünme yetisini özbilinç, eklemleme ve irdeleme araçlarıyla muktedir kılar.⁷ Doğrusu, "dil düşünmez insan düşünür": ama insan dil içinde düşünür, bunu da dilini her yönden düşünme yolunda verimli kılarak başarır.⁸

Galileo, insan dilinin temel niteliğini ve onun en önemli özelliğini, yani "sınırsız düşünceler zincirini dile getirmek için sınırlı sayıda araçların kullanıldığını" fark edip ifade eden belki de ilk düşünürdür. *Dialogo* adlı eserinde Galileo, insanların

1 Porzig, *Dil Denen Mucize*, c. 2, s. 27-28.

2 Humboldt, "Dil Yapılarının Çeşitliliği ve Bunun İnsan Neslinin Zihinsel Gelişimine Etkisi", s. 122-123.

3 Humboldt, "Dil Yapılarının Çeşitliliği ve Bunun İnsan Neslinin Zihinsel Gelişimine Etkisi", s. 120.

4 Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, s. 40.

5 Uygur, *Dilin Gücü*, s. 140.

6 Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, s. 91.

7 Roy Harris-Tablot J. Taylor, "Dilsel ve Zihinsel Çeşitlilik Üzerine Humboldt'un Görüşleri", *Dil Bilimi Düşününde Dönüm Noktaları*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2002, c. 1, s. 144.

8 Nermi Uygur, *Kültür Kuramı*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984, s. 46.

“altı üstü yirmi dört tane harfin kağıt üzerine farklı şekillerde yan yana dizilmesiyle en gizli düşüncelerini ifade etmelerini sağlayan bir iletişim aracının keşfi”ni hayranlıkla anlatmaktadır.¹ Bu açıdan bakıldığında C. Darwin, *İnsanın Kökeni* adlı kitabında insanlarla hayvanlar arasında tek bir farkın var olduğunu savunmuş ve “insanoğlu yalnız çok çeşitli sesler ve fikirleri ilişkilendirmek konusundaki neredeyse sınırsız gücü itibariyle farklılaşmaktadır.”² diye belirtmiştir.

3. Dünya Görüşü

Dünya görüşü, insanın kendisi, çevresi, yapıp ettikleri, doğada buldukları ve tarihte gerçekleştirdikleri de dahil olmak üzere bunların hepsini ihata eden hususlara ilişkin külli bir bakış açısıdır.³ Temelde felsefe, dünya görüşlerini aşan bir anlam alanı olmakla birlikte, dünya görüşü hep felsefenin etkinlik alanı içinde ortaya çıkmıştır. “Dünya görüşü” sözcüğü, ilkin 18. yüzyılın başlarında Almanya’da “Romantik” diye adlandırılan düşünürlerin kullandıkları bir kavramdır.⁷

Bu akımın ileri gelenlerinden olan Schleiermacher, dünya görüşü sözcüğünü evren üzerindeki tasarımların tümü olarak düşünür. Ona göre “dünya görüşü, dünya ile ilgili çeşitli izlenimlerin, doğa bilimleri ve tarih araştırmalarının sonuçlarından yararlanarak ‘bilincin eksiksiz bütünlüğünde’ kümelenmesidir”.⁴ Polonyalı sosyolog Adam Schaff ise, dünya görüşünü “yerleşmiş bir değerler bütününe dayanan ve toplumun, zümrenin veya ferdin ilerlemesi için varılması düşünülen hedefleri tayin eden düşünceler sistemi” olarak tanımlıyor.⁵

Kant ise, 1790 yılında yayımladığı *Yargı Gücünün Eleştirisi* adlı eserinde dünya görüşünü, öznenin bütüncül bir kavrayışa ulaşmasını sağlayan aşkın bir yetenek olarak görür.⁶ Bu tanıma göre dünya görüşü, “aynı” dünyaya ilişkin olarak konuşabil-

1 Noam Chomsky, *Doğa ve Dil Üzerine*, çev. A. Banu Karadağ, Sözcükler Yayınları, İstanbul 2008, s. 64.

2 Chomsky, *Doğa ve Dil Üzerine*, s. 65.

3 “Dünya görüşü” dilimize İngilizcedeki “worldview” kavramının birebir çevirisi olarak geçmiştir. Terimi ilk kullanan kişi Alman felsefeci ve teoloğu Friedrich Schleiermacher’dır. İfadenin aslı ise Almanca “weltanschauung”dur ve eşyaya külli bir bakışla bakmayı ifade eder. Kelimenin dilimize İngilizce üzerinden geçen ifadesi, eşyaya külli bir bakışla bakmayı pek çağrıştırmamaktadır.

4 Nermi Uygur, *Dünya Görüşü*, İstanbul 1963, s. 10.

5 Cemil Meriç, “Bir Kitabın Düşündürdükleri” (Önsöz), *İlimler ve İdeolojiler*, çev. Fahrettin Arslan, Umran Yayınları, Ankara 1981, s. XII.

6 Immanuel Kant, *Critique of the Power of Judgment*, trans. Eric Matthews, Cambridge University Press, London 2001, s. 111-112.

memizi temin eden doğuştan gelen zihni bir yetenektir.

Görüldüğü üzere, dünya görüşüne ilişkin tanımlamalarda doğrudan doğruya insan hayatına ve bu hayata etki eden unsurlara dikkat çekilmektedir. Nasıl yaşamalı? Bütün yapıp etmelerin gayesi ve ilkesi ne olmalı? Bütün bu sorular bizim yapıp etmelerimizin ardındaki bütün dayanakları da sorgulamamızı gerekli kılmaktadır.¹

Dünya görüşü, özünde dünyayı değiştirme iradesi barındırır. Özellikle Kant devrimiyle Avrupa'da böyle yeni bir insan tipi temayüz etmiştir. Avrupa tarihinin bu yeni ilkesine çok şey borçludur. Bu ilke kişisel iradedir. Evren ve devlet karşısında özerk, bağımsız olma duyusunun bir tezahürü olarak ortaya çıkmıştır. Evvelce evrenle uyum sağlamak zorunlu görülürken, Kant'ın etkisiyle özne, artık evrenin ıslahına soyunmuştur. Bu Alman çıkışı nerede kendini duyurmuşsa, orada etkinlik, devingenlik ve özgür irade canlılık kazanmıştır. Artık gerçeklik şey olmaktan çıkmış, atılımın adı olmuştur.²

Dünya görüşü kavrayışı böyle bir vasatta ortaya çıkmıştır. Kendimize "İnsan için ilk bakışta teşhis edilebilen bir dünya görüşü gerekli midir?" sorusunu yönelttiğimizde, kendimizi bu soruyu olumlayan bir konumda buluruz. Descartes'ın *Metot Üzerine Konuşma*'sının birinci bölümünde vurguladığı düsturlardan birisi görüşlerimize dayanak teşkil edebilir:

İkinci düsturum, elimden geldiği kadar işlerimde karar ve sebat sahibi olmak ve en şüphe götürür kanaatleri bile, bir kere karar verdim mi, en emin kanaatlermişçesine aynı sebat ve ısrarla takip etmektir. Bunda yolunu sapıtıp da bir ormanın içine düşen yolcuların yaptığını yapıyordum: onlar bir o yana bir bu yana dolaşarak, sapıtılmamak hele bir yere mihlanıp kalmamak, fakat daima aynı yöne doğru, hatta başlangıçta yönlerini tesadüfle bulsalar bile, ellerinden geldiği kadar dosdoğru yürümek ve zayıf ihtimallerle yollarını değiştirmemek zorundalar. Zira yolcular böyle yapmakla, neticede en azından bir yere varmış olurlar ki, bu da her halükarda ormanın ortasında kalakalmaktan daha iyidir.³

Dünya görüşünün de insanı dünyanın orta yerinde kalakalmaktan alıkoyacağını düşünüyorum. Dolayısıyla dünya görüşü, dünyada uzlaşım ve ortalama bir yerde konumlanmak yerine hususi bir yerde konumlanmayı bize salık vermektedir.

Düncane Cündioğlu, dünya görüşünü anlamlı bir eğretileme ile anlatmaktadır. Anlatımında Türkçemizdeki bir deyime müracaat etmektedir. 'Ol mahiler ki,

1 Latif Tokat, "Dünya Görüşü-Din İlişkisi", *Hitit Ü.İ.F. Dergisi*, 9, 2006, s. 61-62.

2 Ş. Teoman Duralı, *Aklın Anatomisi*, Dergah Yayınları, İstanbul 2010, s. 100.

3 Rene Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, çev. Mehmet Karasan, İstanbul 1986, s. 27.

derya içredir, deryayı bilmezler.' Balıklar denizin içindedirler ve denizin farkında değildirler. Bizler bir dünya görüşünün içinde var olur ve farkında olmadan o 'dünya görüşü'nün içinde yüzeriz. Ancak akıl olanlar, derin düşüncelere dalanlar suyun farkına ve dolayısıyla kendilerinin farkına varırlar.¹ Bu eğretilmeden, dünya görüşünün değiştirilebilecek ve içinden çıkılabilecek bir şey olmadığını anlamaktayız. Dolayısıyla dünya görüşü bizi, bir tür düşünme atmosferinin içine almakta ve tüm yapıp etmelerimize yer ve yön tayin etmektedir.

Teoman Duralı, dünya görüşünün fikri tezahürlerine dair İspanyol filozofu Ortega y Gasset'in Kant'la ilgili bazı düşüncelerini nakleder. Buna göre Kant, doğup büyüdüğü yurt coğrafyasının milli duyusundan, tasavvur gücünden kalkarak fikirlerini bizlere yansıtmıştır. Kant, evrensel geçerliliği olan transsendental hakikatlerin kaynağından, bugün Alman idealizmi ve romantikliği diye andığımız bir felsefe ve dünya görüşü geleneği ortaya çıkarmıştır. Kant, kuzeyin, Doğu Prusya'nın zorlu doğa şartlarında fizik-fizyolojik kavramlarla çözülemeyen sorunların üstesinden gelebilmek için fizik-fizyoloji ötesi bir kapı açmıştır. Bu, tabii, kısa sürede başarılacak bir şey değildir. Toplumlar, çağlar boyu basitten karmaşığa doğru tüm deneyimlerini ortak bilinç alanında biriktirirler. Bu ortak bilinç, düşlere varana kadar maddi, manevi, fikri tüm yaşantıların arka planını oluşturur. Her birey toplumun bu manevi bilinç ortamında doğar, büyür ve inkişaf eder.² Duralı'dan naklettiğimiz yaklaşımın bir benzerini Yaşar Kemal'in ifadelerinde bulmaktayız. Yaşar Kemal, Çukurova'da, geniş düzlükleri, bereketli toprakları bünyesinde barındıran bir coğrafyada dünyaya geldiğini, Akdeniz'in insanı her şeye sathi ve ufki bakmaya sevk eden parlak güneşi altında yıllarının geçtiğini söyler. Bir de buna Anadolu'nun ilişkilerde açık ve yüzüze iletişimi öngören kültürünü eklediğimizde, kendisinin bir Kafka tarzı roman yazmasının mümkün olmadığını söyler.³ Demek ki kişinin dünya görüşünün oluşumunda pek çok etken tayin edici rol üstlenmektedir.

İnsanlar dünyayı nasıl görüyorlarsa, ona uygun düşünüş ve davranış kipleri benimsemektedirler. Bu nedenle dünya görüşlerini incelemek aslında insanların hal ve tutumlarını incelemektir. Bir akımın, grubun veya milletin tabiatı ve sıfatları üzerine düşündürmektir.⁴ Örneğin, Şeyh Galib'in "Hoşça bak zatına kim zümde-i alemsin sen"⁵

1 Dücane Cündioğlu, "Dünya Görüşü ve Dil", *Dünya Görüşü*, ed. Ali Saydam, BİE Yayınları, Ankara 2009, s. 76.

2 Ş. Teoman Duralı, *Aklın Anatomisi*, s. 100-102.

3 Yaşar Kemal, "Yaşar Kemal'le Anadolu Doğası: Vatan Önce Sağlıklı Bir Topraktır", *Yeşil Atlas*, 6, 2003, s. 6.

4 Ali Şeriatî, *Dünya Görüşü ve İdeoloji*, Fecr Yayınevi, Ankara 2011, s. 14.

5 Beşir Ayvazoğlu, *Şeyh Galib Kitabı*, İBB Kültür AŞ Yayınları, İstanbul 1995, s. 147.

dizesi onun dünya görüşünü yansıtmaktadır. Yani dünyada bilinçli bir tasarım vardır ve tasarımın odağında da insan yer alır. Oysa bir Sartre'ın dünya görüşünde “insan bu dünyaya atılmış bir varlıktır”, yani insan bu dünyada kendisine yabancılaşmış bir statüde yaşamaktadır. Yine Dostoyevski'nin ifadesiyle, “Dünyada Tanrı yoksa, her şey mubahtır.” Çünkü bu durumda iyi ve kötünün kriteri ortadan kalkmış olur. Dolayısıyla nasıl ki konuşmalarımız dil içerisinde gerçekleşiyorsa, düşüncelerimiz ve tutum alışlarımız da bir dünya görüşü çerçevesinde gerçekleşir. Her bir dünya görüşü bizi dünyaya ilişkin farklı bir tutum almaya sevk eder.

4. Dil ve Dünya Görüşü

Dil ve dünya görüşünü çözümlemek, dilin varlık biçimini ele almanın yanı sıra dünya görüşünü de tanımlamayı gerektirir. Dilden ve dünya görüşünden bahsederken aynı anlam dünyasına referansta bulunulmuyorsa, o zaman dil ve dünya görüşüne ilişkin söylenenler de birbiriyle uyuşmayacaktır.

İnsanlar bireysel veya toplumsal düzeyde, dilleriyle bağlantılı olarak bir tür “dünya algısı” edinirler. “Bir dilin dünya görüşü, o dilin dünya yorumu, dünyanın o dille, o dildeki kuruluşu, düzenlenişi, dünyanın o dili konuşanlarca büründüğü biçimdir.”¹ Bir dildeki dünya görüşü denildiğinde, “bu dünya görüşü dilin neresindedir?” diye soracak olursak, dünya görüşünün, o dile özgü bazı hallerde yoğunlaşmış olsa bile o dilin her yanına yayılmış olduğunu görürüz. N. Uygur'un ifadesiyle “Dünya görüşü dille yansır; öte yandan dil tümüyle dünya görüşüdür.” Dünya görüşünün nasıl olduğunu, en yalın biçimiyle o dünya görüşü dile getirildiğinde öğreniriz. Ama bundan, konuşulan bir dilin belli bir dünya görüşünü bütünüyle tek başına kurduğu, oluşturduğu ve zorunlu kıldığı sonucunu çıkaramayız. Dünya görüşü pek çok etkinliğin ortaklaşa bir ürünüdür²

Dünya görüşü, bize dünyayı açan, dünyadaki etkinliklerimize tutarlı bir yön veren düşüncelerimiz, tasarımlarımız ve yargılarımızdır.³ Bunlar da ancak dille ortaya konup biçimlendirilebilir. Dilin dünya kavrayışı dilden dile değişir. Dünyadaki bir gerçeklik bölgesinde ortaya çıkan bir dizge, başka bir dilin anlam dünyasına uymayabilir. Bunun yanı sıra her dil bünyesinde varlığa ilişkin olarak birbirinden farklı katmanlar barındırabilmektedir. Örneğin Türkçede güneşin doğmasından söz edilir. “Gün doğmadan neler doğar”, “Güneşin doğumuyla birlikte yola koyulduk.” gibi ifadeler dilimizde sıklıkla kullanılır. Bunun, Türklerin evrendeki pek çok cansız nesneye canlılık nitelikleri yükledikleri animist dönemlerden kalma bir tasavvur olup o

1 Uygur, *Dilin Gücü*, s. 127.

2 Uygur, *Dilin Gücü*, s. 130-131.

3 Uygur, *Dilin Gücü*, s. 134.

döneme ait bir dünya görüşünün ürünü olduğunu düşünebiliriz.

Öte yandan Türkçe'deki "kullanmak" fiilini ele aldığımızda, bu fiilin de "kulluk"tan türetildiğini ve insanlar olarak bütün yapıp etmelerimizde "kul" olduğumuzu göz önünde bulundurmak gibi dini bir bakış açısını yansıttığını görmekteyiz. Bu örneklerden dünya görüşümüzün dil aracılığıyla topluma aksettği yönünde çıkarımda bulunabiliriz.

Dil, düşüncüyü ortaya çıkararak ve tamamlayan bir şeydir. Ancak dilini oluşturan ve yükselten bir toplum, gerçek bir düşünce etkinliği gösterebilir. Bireyler kendi öz niteliklerinin gücüyle insan ruhuna yeni bir atılım verdikleri gibi, milletler de dillerinin inkişaf etmesiyle bu atılımı sağlayabilirler.¹ Humboldt'a göre dil yapılarındaki farklılıklar, bizi onları belli araçlarla belli gayelerin gerçekleşmesine doğru ilerleyen bir devinim olarak ve milletlere şekil kazandıran bir yeti olarak incelemeye zorlar.² Dillerin gelişmesi, insanları, varlıklarını daha iyi duyacakları entelektüel bir konuma getirince, bu gelişmenin aracı olan diller, öyle bir karakter kazanırlar ki, milletlerin karakteri onlarda, geleneklerde, törelerde ve olgularda olduğundan daha iyi anlaşılabilir.³ "Bir milletin ruhu, dilinde kendini açığa vurur."⁴ Bireyin belli bir milletin mensubu olmasının konuştuğu dilin yapısı ve dolayısıyla da kendi düşüncesi üzerinde belirleyici bir etkisi vardır. Dil, bu şekilde yalnız kelime ile nesnenin birbirine bağlanmasının değil, aynı zamanda milli kimliğin biçimlendirilmesinin de bir aracıdır.⁵ Bir millet bu sayede farklı dil işaretleri kullanmanın yanında, başka düşünüş ve görüş tarzlarına sahip olmasında, dünyayı başka türlü kavramasında ve bölümlemesinde, dünyaya başka bir duygu ve başka bir irade ile yaklaşmaktadır. O halde milli dilin asıl anlamını, dünya hakkında ortak bir kanaate sahibi olmak, dünyaya karşı ortak bir tavır almak olarak ortaya koyabiliriz.⁶

Gerçekte bir dili diğer dillerden ayıran, yalnızca onun hususi dil göstergeleri değildir. Bunun yanı sıra dil, insana ayrı bir düşünce formu, ayrı bir bakış açısı temin eder. Dolayısıyla her nesnel algıya, kaçınılmaz olarak dil içinde şekillenmiş bir dünya görüşünün özneliği katılır. Dillerinden ötürü insanlar dünyayı ayrı bir biçimde anlamlandırır; kıvanç ve kederlerini başka türlü aksettirirler. Bu sayede dil ortaklığı, beraberinde ortak bir dünya resmi ortaya çıkarır. Bunun tam tersi de doğrudur:

1 Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, s. 43.

2 Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, s. 27.

3 Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, s. 59.

4 Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, s. 35.

5 Harris-Taylor, *Dil Bilimi Düşününde Dönüm Noktaları*, c. 1, s. 146.

6 Porzig, *Dil Denen Mucize*, c. 2, s. 8.

Dünya görüşlerinin farklılığı, dillere göstergelerin ve seslerin ötesinde bir anlam ve içerik farklılığı kazandırır.

İşte aynı dili konuşan bir milletin, dille bağlantılı olarak karakterini ve dünya görüşünü dilin aynasında ortaya koymak, bizi anlamlı bir yola sevk etmektedir. İnsanları her dilde bir dünya görüşü aramaya yönelten etkenlerden ilki dilin düşünmeyi etkilemesi, dille düşünce arasındaki yakın bağıdır. Aslında nasıl düşüneceğimizi dilimiz tayin etmekte, düşünce dilin çizdiği yolda ilerlemektedir. Dil her yanımıza sinmiştir. Benimizin derinliklerine uzanabileceğimiz her yerde dilimizden bir şeyler buluruz.¹ Bir dilin içinde nefes alıp veririz ve dilimiz dünya görüşümüzü belirler. Zaten düşünmek de o bizi çevreleyen dünyanın varabildiğimiz kadar farkına varmaktır.²

Dil yapısı ile başka entelektüel etkinlik çeşitlerinin başarısı arasında yadsınmaz bir ilişki bulunmaktadır. Çünkü bir milletin dil yapılanması ile zihni bakımdan kendine özgülüğü, öylesine bütünlük ve kaynaşıklık gösterir ki, bunlardan biri var olmuşa, öbürünün bütünüyle ondan türetilmesi mümkündür. İnsanlık âleminde dillerin yapısının birbirinden farklı oluşunun nedeni, milletlerin zihni özellikleridir ve bu özellikler böyle olduğu sürece farklılık devam edecektir. Öz niteliklerine baktığımızda dillerde bireysellik açıkça göze çarpar. Dilde istendiği kadar ekleme, ayırma ve bölümlenme yapısının yine de onda geriye biraz bilinmeyen kalır.³

Bir dilde kullanılan bir kelime birincil ve ikincil anlamlarıyla birlikte bir bütün olarak tam anlamıyla anlaşılabilir. Dolayısıyla, bir kelimeyi, değil başka bir dilde, bir kelime ile birebir karşılamak, aynı dilde bir başka kelime ile dahi birebir karşılamak mümkün değildir. Dildeki kelimelerin biricikliğini destekleyen bir diğer husus da şudur: Bir dilde tebarüz etmiş büyük yazarlar, anlatımlarına şahsi hususiyetlerini aksettirmek suretiyle kullandıkları kelimelerin anlamlarına sürekli yeni boyutlar kazandırabilmektedirler.

Her dil hususi bir değer ve dünya görüşüyle yüklü olduğundan yeni bir dilin öğrenimi, insanın bakış açısını zenginleştirmekle kalmaz, dünya görüşüne de doğrudan etki eder. Ancak W. Humboldt'un da ifade ettiği gibi insan, kendi öz dünya görüşünün etkisiyle yabancı bir dilin taşıdığı değer yükünü bütünüyle yüklenemez.⁴ Kendi öz dünya görüşü, onun öğrendiği yeni dil üzerinde baskı oluşturduğundan

1 Uygur, *Dilin Gücü*, s. 140-141.

2 Cündioğlu, "Dünya Görüşü ve Dil", s. 81.

3 Humboldt, "Dil Yapılarının Çeşitliliği ve Bunun İnsan Neslinin Zihinsel Gelişimine Etkisi", s. 133-140.

4 Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, s. 64.

dolayı insan, yeni öğrenilen dilin bünyesinde barındırdığı dünya görüşüne tam olarak nüfuz edemez.

Sonuç

Her dil, içinde bir dünya tasarımı barındırır. Öte yandan her dünya tasarımı bir dil aracılığıyla bireylere ve topluma akseder. Milletlerin temel karakterleri dillerinde kendini gösterir. Biz gerek kendi hakkımızda gerek dünya hakkında sahip olduğumuz bütün bilgilerde hep bize ait bir dil tarafından kuşatılmışızdır. Gerçekte dünya içinde nasıl kendi evimizde isek, dilimiz içinde de aynı şekilde kendi evimizdeyizdir.¹ Dil ve dünya görüşümüz bizim bütün düşüncelerimizi ve bilgimizi başından itibaren belirlemektedir. Dünyanın belirli dilsel ifadeleri içinde yetişmek, dünyayı hususi bir konumdan görmeyi beraberinde getirir. Bu özelliği itibarıyla dilin varlığı insanın varlığını aşar ve ne yaparsak yapalım bizi çepeçevre kuşatır.

Dil, insan zihninde başlayıp biten bir yapı olmadığı için, bireyüstü; konuşma fiillerinin bir toplamı olmadığı için de zaman üstü manevi kökleri olan bir yapıdır. Dili bir kez edindik mi, o bünyesinde barındırdığı dünya tasarımı ile bizi şekillendirir. Biz eşyayı dilin bize sunduğu düşünme formları ile kavrar ve ona ilişkin değerlendirmelerde bulunuruz. Dolayısıyla dilimiz, içinde barındırdığı dünya tasarımıyla, bulunduğumuz hali anbean kendisine ait dilsel göstergeler olarak biçimlendirir.

Kaynakça

Akarsu, Bedia, *Dil-Kültür Bağlantısı*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1998.

Altuner, İlyas, "Dil, Anlamlandırma ve Yorumlama Üzerine Bir Deneme", *Beitülhikme An International Journal of Philosophy*, 2(1).

Humboldt, Wilhelm von, "Dil Yapılarının Çeşitliliği ve Bunun İnsan Neslinin Zihinsel Gelişimine Etkisi", *Klasik Alman Dil Felsefesi Metinleri*, Phoenix Yayınevi, Ankara 2011.

Porzig, Walter, *Dil Denen Mucize*, çev. Vural Ülkü, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1986.

Saussure, Ferdinand de, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, Multilingual Yayınları, İstanbul 2001.

Gadamer, Hans-Georg, "İnsan ve Dil", *Felsefi Fragmanlar: Hakikat Nedir?*, der. ve çev. Medeni Beyaztaş, Efkâr Yayınları, İstanbul 2004.

Öner, Necati, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, Akçağ Yayınları, Ankara 1999.

Bor, İbrahim, *Analitik Dil Fesefesinde Dil Düşünme ve Anlam*, Elis Yayınları, Ankara 2011.

Harris, Roy - Tablot J. Taylor, "Dilsel ve Zihinsel Çeşitlilik Üzerine Humboldt'un Görüşleri", *Dil Bilimi Düşününde Dönüm Noktaları*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2002.

1 Gadamer, "İnsan ve Dil", s. 116-118.

Chomsky, Noam, *Doğa ve Dil Üzerine*, çev. A. Banu Karadağ, Sözcükler Yayınları, İstanbul 2008.

Uygur, Nermi, *Dilin Gücü*, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul 1994.

Uygur, Nermi, *Dünya Görüşü*, Elif Yayınları, İstanbul 1963.

Uygur, Mermi, *Kültür Kuramı*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984.

Cemil Meriç, “Bir Kitabın Düşündürdükleri” (Önsöz), *İlimler ve İdeolojiler*, çev. Fahrettin Arslan, Umran Yayınları, Ankara 1981.

Kant, Immanuel, *Critique of the Power of Judgment*, trans. Eric Matthews, Cambridge University Press, London 2001.

Tokat, Latif, “Dünya Görüşü-Din İlişkisi”, *Hitit Ü.İ.F. Dergisi*, 9, 2006.

Duralı, Ş. Teoman, *Aklın Anatomisi*, Dergah Yayınları, İstanbul 2010.

Descartes, Rene, *Metot Üzerine Konuşma*, çev. Mehmet Karasan, İstanbul 1986.

Cündioğlu, Düccane, “Dünya Görüşü ve Dil”, *Dünya Görüşü*, ed. Ali Saydam, Bİ'E Yayınları, Ankara 2009.

Kemal, Yaşar, “Yaşar Kemal’le Anadolu Doğası: Vatan Önce Sağlıklı Bir Topraktır”, *Yeşil Atlas*, 6, 2003.

Şeriati, Ali, *Dünya Görüşü ve İdeoloji*, çev. Kenan Çamurcu, Fecr Yayınevi, Ankara 2011.

Ayvazoğlu, Beşir, *Şeyh Galib Kitabı*, İBB Kültür AŞ Yayınları, İstanbul 1995.

EDEBİYATIN FELSEFİ TEMELİ ÜZERİNE BİR DENEME

Mustafa YILDIZ¹

Özet

Bu bildiride edebiyatın ne olduğu sorusu çerçevesinde bir edebiyat felsefesinin imkânı ele alınacaktır. Bu bağlamda edebiyatın felsefî temelinin edebî metinlere iki açıdan yaklaşımla açığa çıkarılabileceği söylenebilir. Bu iki açıdan birincisi dil felsefesi, ikincisi ise değer felsefesidir.

Burada felsefeyi insanın yetkinleşme çabası olarak tanımlamak istiyorum. Bu tanımdan yola çıkarak edebiyatın dil ile ilgili felsefî temelinin yazarın dili yetkinleştirme çabasında açığa çıktığını; değerlerle ilgili felsefî temelinin ise, yazarın hakikat, iyilik ve güzellik değerlerine yönelmesiyle açığa çıktığını iddia ediyorum.

Abstract

(An Essay on the Philosophical Basis of the Literature)

It will be discussed the possibility of the philosophy of literature in this presentation within the scope of the question “what is literature?” In this context, the philosophical basis of the literature can be exposed with two aspects to the literary texts. Firstly from the point of the philosophy of language, secondly from the point of the axiology.

1 Erciyes Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi, e-posta: mustafayildiz@erciyes.edu.tr

I wish to identify the philosophy as an effort to maturation of man. I claim that the philosophical basis of the literature related to language come to light in the effort of the author related to perfection of language. Philosophical basis of the values in literature becomes known while author gravitates to the values of truth, goodness and beauty.

Giriş

Edebiyat ile felsefe arasındaki ilişki iki yönlü olup ya felsefeden edebiyata doğru, edebiyatın ne olduğuna yönelik felsefi bir soru merkezinde gelişir ya da kimi filozofların bazı edebi metinlerden etkilenmesi, kimi filozofların ise felsefelerini şiir ya da roman gibi edebî türlerle ifade etmesi gibi edebiyatı felsefi bir form olarak kullanma şeklinde açığa çıkar.

Bu bildiride bu iki yaklaşımda birincisi, yani edebiyatın ne olduğuna ilişkin sorudan yola çıkarak bir edebiyat felsefesinin imkânı ele alınacaktır.

Öncelikle Heidegger'in felsefe metinleri ile edebiyat metinleri arasında yaptığı ayrım bir hareket noktası teşkil edebilir. Heidegger'e göre (1990: 46), felsefe ve edebiyatın her ikisinin de dilin hizmetinde olmaları bakımından gizli bir akrabalıkları varsa da, aralarında aşılabilir bir uçurum olduğu da yadsınamaz; çünkü apayrı dağları mesken tutmuşlardır. Buradaki uçurum, dilin kavramsal ve imgesel yönleriyle ilgili görülebilir. Felsefe dili hep kavramsal boyutuyla kullanmasına karşın, edebiyat imgesel boyutunu göz önüne alır. Başka bir deyişle aynı dil içinde de olsa, felsefe aklın, edebiyat ise imgesel düşünmenin ürünüdür.

Bu yüzden edebiyatın ne olduğuna yönelik felsefi soru, öncelikle onun felsefi bir form olarak görülmemesi gerektiğini telkin eder. Bu bağlamda edebiyatı bir felsefi form olarak görmek, onun ontolojik yerini ve var oluş tarzını anlamamızda yardımcı olmayacağı gibi, bir edebiyat eserini “ana fikrine” ya da bir “dünya görüşü”ne indirgeme türünden aşırılıklara da yol açabilir. Bununla birlikte, karşıt biçimde edebiyat eserinde felsefi bir içeriğin olmadığını düşünmek de yanıltıcıdır. Çünkü edebiyat tarihi düşünceler tarihiyle paralel gider ve onu yansıtır. Çoğunlukla ya açık beyanlar ya da telmihler bir şairin belli bir felsefeye bağlılığını gösterir veya onun geçmişteki yaygın felsefeleri doğrudan doğruya tanıdığını ya da bunların farkında olduğunu ortaya koyar (Wellek 2005: 90). Coleridge, “hiç kimse aynı zamanda büyük bir filozof olmadan büyük bir şair olmamıştır” der. Bu yüzden felsefe ve şiir birbirine bilimden çok daha yakın durur. Bilim olgu ve olayların yasalarını fiziksel kaynaklardan çıkararak kıtalara ve okyanuslara yayar; oysa felsefe ve edebiyat fiziksel kaynakların ötesinde, suda ya da karada olmayan başka bir ışıkla ilgilenir. İnsan ruhunun algılayıcı

ve üretici gücünde parlayan tanrısal bir ışıkla (Ladd 1899: 562).

Bu anlamda her edebiyat eserinin, kurgusu bilinçli ya da bilinçsiz olsun, felsefi bir ya da birçok anlam taşıdığı, birçok toplumsal ereği içerdiği söylenebilir. Gerçekte her edebiyat metni, farklı duyarlıklara kapı aralayıp çeşitli hazların kaynağı olabileceği gibi, aynı zamanda bizi hayatın ve dünyanın anlamı üzerine düşünmeye çağırır. Dolayısıyla her söz sanatı doğal olarak felsefidir. Daha açık bir ifade ile edebiyatın yolu kaçınılmaz bir biçimde felsefeden geçer (Cengiz 2010: 31).

bu yolu aydınlatmanın edebî metinlere iki açıdan yaklaşımla açığa çıkarılabileceği söylenebilir. Bu iki açıdan birincisi dil felsefesi, ikincisi ise değer felsefesidir.

1. Dil felsefesi açısından öncelikle edebiyatın dilin varlığına bağlı olduğu ve geniş anlamda ancak belirli bir toplumun dili içinde ortaya çıkıp gelişebileceği söylenebilir. Şu var ki dilin varlığı edebiyatın ortaya çıkması için gerekli olsa da yeterli değildir. Edebiyat, dilin toplumsal ve iletişimsel işlevinin ötesine geçen bir etkinliktir. Nitekim edebiyat eserinin varlık bulması, her şeyden önce yazarın dile “kendi ruhundan üflemesi”ne bağlıdır.

Bir edebiyat eseri, beyaz kâğıt ya da parşömen üzerindeki siyah mürekkeple yazılmış satırlar veya Babil şiirlerini göz önüne aldığımızda da tabletler üzerine kazınmış şekiller değildir (Wellek 2005: 118). Kelimelerin nesnelere gibi somut bir varlığı yoktur. Bunlar bir düzlem üzerindeki bir dizi çizgi ya da havada uçuşan seslerdir. Kelimeler ancak, dilin kendisi içinde sadece yaşayan birinin ruhundan ve bu ruhun düşüncelerinden, tutkularından ve imgelerinden beslenerek varlık kazanabilir (Ladd 1899: 566). Yazarın kelimelere kattığı ruh onların birer kum tanesi gibi, ses ya da çizgi halinde dağılıp gitmesini önler. Böylece edebiyat eseri, kelimelerin bir birlik ve bütünlük içinde varlık kazandığı .

O halde insan kelimelere varlık kazandıracak bir ruhu, bir duygu, düşünce, tutku ya da imgeyi aktarmaya başlamakla edebiyata adım atar. Ne var ki insan bazı şeyler söylemeyi seçtiği için değil, onları belli bir biçimde söylemeyi seçtiği için yazardır. Edebiyata asıl değerini veren şey biçimdir (Sartre 2008: 34). Biçim bir edebî eserin estetik yapısının, onu edebiyat yapan şeyin adıdır. Başarılı bir sanat eserinde malzemeler biçim içinde tamamıyla eritilir. artık “dünya” olan şey “dil” haline gelmiştir. (Wellek 2005: 216). Bu durum her bir yazarın kendi dilini kendisinin yarattığı anlamına gelir. Bununla birlikte ne dil ne de edebiyat bireysel bir şey değildir. Aynı dil içinde her farklı üslup o dili daha yetkin bir duruma kavuşturur. Çok eski zamanlardan gelen fısıltılar bile dil içinde yankılanır. Bu yüzden konuşurken ya da yazarken bizden öncekilerin sesini duymazdan gelemeyiz; şimdikilere sesimizi duyuracakları eğer onların kulaklarına yabancı bir dille konuşamayız ve eğer sesimiz

gelecekte yankısını bulacaksa dili olabildiğince yetkin kullanmak durumundayız.

Edebiyatçı zihnindeki açığa çıkarmak ve diğer zihinlerle manevî bir birlik kurmak için içine doğduğu dili kullanır; ancak bunu yaparken bu dili olabildiğince yetkin bir biçime kavuşturmaya çalışır. Vezin, ünlü veya ünsüzlerin belli bir düzende sıralanışı, aliterasyon, asonans, kafiye gibi vasıtalarla dili olabildiğince yetkinleştirir. İşte dilsel açıdan bu yetkinleşme çabası, edebiyatta dil, üslup ve yapı ile ilgili felsefi temeli açığa çıkarır.

Bu durum Polanyalı filozof Roman Ingarden'ın edebî sanat eserini Husserl'in fenomenoloji yöntemini kullanarak tahlil ederken belirlediği tabakalara gönderme yapmamızı gerekli kılmaktadır. Ingarden'a göre edebiyat eseri, her şeyden önce bir ses tabakasına sahiptir. "Anlam birimleri" tabakası bu "ses" tabakası üzerinde yükselebilir. Tek başına her kelimenin bir anlamı olacak ve bunlar bağlam içinde birimler, ifade ve cümle kalıpları halince birleşip kaynaşacaklardır. Bu sentaks yapısından üçüncü bir tabaka, "canlandırılan nesnelere" tabakası, bir romancının "dünya"sı, karakterler ve mekân çıkar. Ingarden bunlara belki de ayrı, kendi başına tabakalar gibi görülemeyecek iki tabaka daha ekler. "Dünya" ve "metafizik nitelikler" tabakası. İşte bu son iki tabaka, "bakış açısı" ve "sanatın tefekküre yol açan metafiziksel nitelikleri" (yüce, trajik, ürpertici kutsal nitelikler), Ingarden'ın sanat eserlerinin felsefi anlamına ilişkin problemleri yeniden ele almasına imkan vermiştir (Wellek 2005:126-127). Bununla birlikte tüm bu tabakalar edebiyat eserinin dil, üslup ve yapısı ile ilgilidir ve biçimsel yetkinliği açığa çıkarır.

Burada şunu da belirtmek gerekir ki, edebiyatçının dilde ortaya koymaya çalıştığı biçimsel yetkinlik doğada kimi canlıların ortaya koyduğu biçimsel yetkinlikten farklıdır. Sözelimi arı kovanlarında, örümcek ağlarında gözlemlediğimiz biçimsel yetkinlik karşısında hayranlık duyabiliriz. Ancak bu olayın milyonlarca yıldır aynı biçimde tekrarlandığını ve dünyanın her yerinde benzer biçimde gerçekleştiğini düşündüğümüzde, bu hayranlık estetik hazzı neden olmaz. Bilakis bu faaliyetlerin mekanik ve güdüselleştirmeye çalıştığı biçimsel yetkinlik, tümüyle özgür bir ruhun ne yaptığına bilincinde olarak yaptığı işin bir sonucudur. Sanatçı kendi iradesi doğrultusunda biçimsel yetkinliği elde etmeye çalışarak nesnesine biçim verir. Ve sonunda ne yapmış olduğunu anlamaya çalışır. O kendisine niçin sorusunu sorar; biçimsel yetkinliğin yasalarını araştırır (Ladd 1899: 571). Platon'un *Ion* adlı diyalogunda ifade ettiği gibi, kendisine ilham gelmiş olsa ve eserini kendinden geçmiş bir vecd halinde yapmış olsa bile, sanatçı, bitirdiği eserini bir eleştirmen tarzıyla ciddi bir biçimde inceler; yaptığı şeyin ne olduğunu anlamak için manevî bir muhakeme içine girer (Livingston 1998: 84).

Böylece her dilin niçin edebiyat anlamına gelmediği açıklık kazanmış olur. Dil insanın zihin dünyasını ifade etmek için kullandığı en elverişli araçtır. Bununla birlikte insan bir şeyleri ifade etmenin değil, bir şeyleri yetkin bir biçimde ifade etmenin yolunu aramaya başlamasıyla edebiyat ortaya çıkar. Bu anlatımla insan kendi zihinsel dünyasını başkalarında estetik haz ve beğeni oluşturma imkânı elde eder.

2. Edebiyatın dildeki varlığı üslup ve biçime bağlı olmakla birlikte biçimin yetkinliği ve insanda oluşturduğu estetik beğeni de edebiyatın ortaya çıkması için yeterli değildir. Çünkü edebiyat biçim aracılığıyla farklı türden duygu ve düşüncelerin taşıyıcısı olmak durumundadır. Başka bir deyişle edebiyatta biçim, düşünsel ya da duygusal bir değer taşıyıcısı durumundadır. Bir sanat eserini ona izafe edilen değerlere bakmaksızın anlamamız ve tahlil etmemiz mümkün değildir. Bu bakımdan sözgelimi Fuzulî'yi diğer divan şairlerinden üstün kılan özellik aruz veznini onlardan daha iyi kullanmış olmasında değildir. Aynı zamanda mensubu olduğu şiir geleneği içinde kullandığı üslup aracılığıyla ifade ettiği değerlerin üstünlüğünden kaynaklanır.

Bu açıdan Roman Ingarden'ın da en önemli hatası değerden ayrı bir yapının olabileceğini varsayarak sanat eserini değerlere başvurmaksızın tahlile çalışmış olmasıdır (Wellek 2005: 131). Bir anlamda bu durum edebiyatçı için, Sartre'n ifadesiyle (2008: 30-31) "başkalarına aktarılacak kadar değerli bir şeyiniz var mı?" sorusuyla yüz yüze gelmek demektir. "İyi ama 'aktarılmaya değecek' şeyi bir aşkın değerler dizgesine başvurmaksızın nasıl anlayalım?"

O halde burada ortaya çıkan en önemli sorun, edebiyatın değerlerle ve değer yargılarıyla ne türden bir ilgisi olduğudur. Bu da teorik, etik ve estetik olmak üzere üç açıdan ele alınabilir:

a) *Edebiyatın teorik değerle (hakikat) ilişkisi:* Öncelikle edebiyatın hakikat değeriyle ilgisinin gündelik, teknik ya da bilimsel düşünüş biçimlerimizin ötesinde bir yerde olduğu ve genelde sanatçılar, özelde ise edebiyatçılar tarafından ifade edilebileceği söylenebilir. Yunus Emre'nin sarıçiçekle konuşmasını dinlediğimizde, bu konuşmanın gerçekte olup olmaması değildir bizi ilgilendiren. Zahirî gerçekliğin ötesinde sarıçiçeğin şairin duygusal ve düşünsel dünyasına ilham ettiği daha üst bir gerçekliktir. Burada şairin sıradan bir nesne ya da olaydan nasıl bir gerçekliğe ulaştığını görürüz. Ya da İstanbul'da modern gökdelenlerin arasında sıkışıp kalmış kırık dökük bir köşk bir mühendisin bakış açısından yıkılması elzem görünür. İşte tam bu noktada aynı köşk söylemek istediklerini dile getirmesi için bir şairin dizelerini arar. Yine edebiyatçı için önemli olan bilimsel açıdan suyun nasıl buharlaşıp hava çıktığı ve orada soğuk hava tabakasıyla karşılaşmasıyla yağmura, kara ya da doluya dönüştüğü değildir. Yağmurun, karın ya da dolunun insanın iç dünyasına ilham ettiği daha

üst bir gerçekliktir. “En iyi sonuçlar, nesnenin zâhirinin doğrudan gözlemlenmesi yoluyla değil, ancak o nesnenin hakikatının düşünce dünyasında şekillendirilmiş görüntüsünün seyredilmesi yoluyla elde edilir.” (Livingston1998: 64). İşte bu bakış tek ve benzeri olmayan bir şeydir ve onu kavramanın genel geçer bir kuralı yoktur.

Bununla birlikte ortaya çıkan diğer sorun, bir sanatçı olarak edebiyatçının idrak ettiği bu hakikatin nasıl ifade edileceğidir. Nitekim burada önermelerden oluşan gündelik, teknik ya da bilimsel dil işe yaramaz. Bir edebiyat eserinde önermelere indirgenemeyen bir şey vardır; böyle bir eser, bütünüyle ele alındığı zaman hakikati sezdirenen bir simge sayılabilir. Başka bir deyişle bir edebiyat eserinin ihtiva ettiği hakikat, kavramsal dille söylenemeyecek türdendir (Moran 1991: 253). Bu yüzden sembolik olmak zorundadır. Coomarswamy'nin tanımıyla sembolizm, “belli bir seviyedeki hakikatin, başka bir seviyedeki ona tekabül eden başka bir hakikat ile temsil edilmesidir.” Söz gelimi “lotus çiçeği”, zahiri anlamıyla duyuşsal ve somut bir nesneyi gösterirken, simgesel anlamıyla tecelli ihtimallerinin toplamını ifade eden “sular” anlamında kullanılır (Livingston 1998: 110-112).

b) *Edebiyatın etik değerle (iyilik) ilişkisi*: Edebiyatın iyi değeriyle ilişkisi hakikat değeriyle ilişkisinden daha karmaşıktır. Kuşkusuz bir edebiyatçı insanın dünyasında ortaya çıkan sevgi ve nefret, bencillik ve özgecilik, öfke ve acıma gibi birbirine karşıt duygulardan ve bunların diğer etkenlerle olan çelişkilerinden söz ettiğinde felsefî bakış açısına girer. Ancak edebiyatçının ele aldığı etik değer ile felsefecinin ele aldığı etik değer birbirinden tümüyle farklıdır. Felsefî açıdan bakıldığında temel olan iyiliktir ve gücünü kötülükle mücadelesinden alır. Evrenin bünyesinde kötülüklerin bulunması, onun olası evrenler içinde en iyisi olmasına engel değildir. Amaç var olan kötülüklerle mücadele ederek daha iyi bir evrene ulaşmaktır. Fakat evreni bir drama gibi algılasak, o zaman temele iyilik değil mücadelenin kendisi gelir ve biz onun kesinlikle olduğundan farklı, açıkçası daha iyi olmasını istemeyiz. Bir edebiyat eserinde kötülüğün onun omuzlarına tırmanması iyiliğin varlık sebebi olarak gösterilebilir ve evren kötü bir şaka ya da oyun olarak gösterilebilir. (Leon 1921: 430). Trajediye görkemini veren de tam da bu noktada bize bir hayat anlayışı değil, hayat eleştirisi sunmasıdır. Bu durum edebiyat eserinin ahlakî konuların sergilendiği bir öğreti sunmadığı anlamına gelir. Ama yine de bir edebiyat eserini anlamaya başladığımızda, ahlakî normlardan bağımsız düşünsek de, ahlakî kavram ve duygulara bağlı kalmaya devam ederiz. Örnek vermek gerekirse, Shakespeare'ın ünlü Romeo ve Juliet adlı oyununun sonunda Romeo'nun zehir içip öldüğü, Juliet'in de kendisini öldürmesi karşısında büyük bir acı duysak da, ne Romeo'yu ne de Juliet'i hiç de ahlakî görülmeven bu eylemlerinden dolayı suçlamayız. Temelde nefret karşında ve endişenin ötesinde aşk aracılığıyla daha gerçek bir hayata duyulan özlemin anla-

tımını buluyoruz. Nitekim edebiyata evrensel nitelik kazandıran unsur, tam da bu noktada iyi olanın kötüyle mücadelesinin serimlenmesinde görülebilir. Bu mücadele insanın iyi ve kötü, üstün ve aşağı arasındaki gidip gelmelerinde amaç olarak gördüğü yetkinliğe ulaşma idealinde yatmaktadır. İşte ahlakî açıdan bu yetkinleşme çabasıdır ki edebiyatta etik değerlerle ilgili felsefî temeli açığa çıkarır.

c) *Edebiyatın estetik değerle (güzellik) ilişkisi*: Edebiyatın güzellik değeriyle ilişkisi temelde güzelliğin ne olduğuna yönelik felsefî bir soru temelinde geliştiği söylenebilir. Genelde sanat eserinin güzellik değerinin taşıyıcısı olduğunu göz önüne alınacak olursa, bu soru sanat eserinde tezahür eden güzelliğin ne olduğuna yönelir. Nitekim edebiyatın da içinde olmak üzere tüm sanat eserlerinin müştereken sahip olduğu özellik güzelliğdir. Bununla birlikte sanat eserlerinin öncelikli amacı güzellik değildir. Çünkü güzelliğin saltık ve kendinde bir anlamı yoktur ve gayri muayyen bir maksadı oluşturur. Bütün güzellikler biçimsel, göreceli ve belli bir cinse özgüdürler; yani kendi cinsleri kıstas alınarak değerlendirilirler. Nesnelere kendi cinsleri içinde değerlendirildiğinde güzeldir, mutlak manada ve diğer cinslerle karşılaştırıldığında ise güzel olamaz. Bu yüzden Thomas Aquinas'ın da ifade ettiği gibi “sanatın ürettiği her şeyin müşterek maksadı insandır. Bu eserler onun hatırına yapılmıştır” (Livingstone 1998: 150). Dolayısıyla güzellik insanın yetkinleşmesi amacıyla uygun biçimde üretilen sanat eserinin kaçınılmaz özelliğidir.

Bu anlamda güzellik Coomaraswamy'nin yorumladığı biçimiyle “insanı yetkinliğe ulaştırmanın çekici gücüdür” (Livingstone 1998: 151). Bu açıdan bakıldığında Schiller'in şiirin amacı olarak gördüğü şeyde edebiyatın felsefî temelini bulabiliriz. Şiir başkalarıyla barış içinde yaşamının, erdemle çalışmanın, mutlak ve sonsuz olan Tanrıya estetik bir düzeyden bakmanın, Tanrıya, tanrısal düzene ve tanrısal insan idealine ulaşmanın yoludur (Cengiz 2010: 11)

Kuşkusuz edebiyat eseri estetik yaşantı uyandırma gücüne sahip bir estetik nesnedir (Wellek 2005: 216). Bununla birlikte edebiyat eserinin uyandırmaya çalıştığı bu estetik yaşantı, salt güzellik değeriyle sınırlandırılmaz. Başka bir deyişle güzellik, hakikatten, iyiden ve yararlıdan tümüyle bağımsız ele alınamaz.

Öyle ki tüm bu değerlerin birlikteliğinin temeli insan ruhunda bulunur. İnsan ruhu bütün bu ilgiler içinde biçim ve düzen kazanabilir ve artık yetkinliğe, insanlığa ulaşmış olur. Yetkin bir ruhtan ise yalnız estetik eylem bakımından değil, tüm eylemler bakımından bir yetkinlik beklenir (Tunalı 2010: 136).

Kaynakça

Cengiz, Metin (2010). *Felsefe ve Şiir*, İstanbul: Digray Yay.

Heidegger, Martin (1990). *Nedir Bu Felsefe?*, çev. Dürrin Tunç, İstanbul Logos Yay.

Ladd, George Trumbull (1899), "The Philosophical Basis of Literature", *The Philosophical Review*, Vol. 8, No. 6, (Nov. 1899), pp .561-588.

Leon, P. (1921). "Literary Truth and Realism, The Aesthetic Function of Literature and Its Relation to Philosophy", *Mind*, New Series, Vol. 30, No. 120, (October), pp. 429-443.

Livingston, Ray (1998). *Geleneksel Edebiyat Teorisi*, çev. Necat Özdemiroğlu, İstanbul: İnsan Yay.

Sartre, Jean-Paul (2008). *Edebiyat Nedir*, çev. Bertan Onaran, İstanbul: Can Yay.

Tunalı, İsmail (2010). *Estetik*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

JEAN-PAUL SARTRE'IN ROMANLARINDA DİNÎ TEMALARI ELE ALIŞ BIÇİMİ

Doç.Dr. Fatih TOKTAŞ¹

Özet

Bu tebliğde, çağımız insanının metafizik ve ahlâkî değerlere bakışında oldukça etkili olan Sartre'in Tanrı ile dinî değerleri ele alış biçimi incelenmiştir. Sartre'a göre felsefe, yalnızca insanın kendini anlamasının bir aracı değil ama aynı zamanda edebiyatın kendisinden kaynaklandığı bir pınardır. Bir kişilik olarak Sartre'ın en belirgin özelliğinin; otoriteye karşı ayaklanma ve kurulu düzene karşı mücadele iradesi göstermesi olduğu söylenebilir. Sartre, Tanrı'ya olan ilk inancını kaybedişini “kök salamayan bir bitkiye” benzetirken, bu bitkinin kök salmayışında ailesinin de sorumlu olduğunu söylemektedir. Bu bağlamda Sartre, “Bir Tanrım ve bir babam olmadığı için aynı durumdaydım” demek suretiyle özgürlüğünü, önce babasını küçük yaşta kaybetmesine ve daha sonra da hayatından Tanrı inancını çıkartmasına bağlamaktadır. Sartre, tanrıtanımazlığını metafizik içerikli akılsal yürütmelere dayandırmayıp insan, daha doğrusu insanın özgürlüğü anlayışı üzerinden temellendirmiştir. Öte yandan Sartre'ın Yahudilerle kurmuş olduğu ilişki bağlamında dindarlarla arasının kötü olduğu asla söylenemezdir. Sartre'ın insanlık onuruna sığmayan tutumlara hem de Avrupa'nın ortasında maruz kalan

1 Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, fatih.toktas@deu.edu.tr,

bir halka, ateist olmasalar bile insanlık ve özgürlük adına sahip çıkmasında şaşılacak bir yan bulunmamaktadır. Yahudiler ile Filistinliler arasındaki savaşın sona ermesi çabalarında bulunsa da, Filistinli bir Hıristiyan Edward Said onun tarafsızlığını koruyamadığını esefle belirtmektedir.

Anahtar Sözcükler

Sartre, Sartre'in Tanrı Anlayışı, Sartre ve Yahudi Sorunu

Abstract

This paper analyzes Sartre's approach of God and religious values, who has affected modern human's view on metaphysic and ethical values. According to Sartre, philosophy is not only a tool for man's understanding himself but also a source feeding literature. As a figure, Sartre's most marked feature is to present the will of rebelling against authority and fighting against the established order. While comparing his first losing belief in God to "a plant not able to root", he says that his family is the responsible for this plant's inability of rooting. In this context, Sartre associates his freedom with losing his father in his early ages and then with leaving the belief in God from his life by saying that "I am in the same condition because of not having a God and a father." Instead of grounding his atheism on reasoning in metaphysical context, he establishes his argument on human, rather the understanding of human's freedom. On the other hand, it is not possible to say that his relationships with those who are pious are not bad by taking his relations with Jews into account. Thus, it is not weird that Sartre's advocating a non-atheist people for the sake of humanity and freedom, who were exposed to treatments conflicting with human dignity, even happened in the middle of Europe. Although his efforts on putting an end the war between Jews and Palestinians, Edward Said, a Palestinian Christian, regretfully states that he could not remain neutral.

Keywords: Sartre, Sartre's Understandig of God, Sartre and Jews

Giriş

Bu tebliğ, Jean-Paul Sartre'in özellikle Türkçeye çevrilmiş romanlarında başta Tanrı olmak üzere dinî tema ve dinî değerleri ele alış biçimini aydınlatmaya çalışacaktır. Varoluşçuluk akımının en önemli temsilcilerinden biri olan Sartre (1905-1980), yalnızca bir filozof değil, felsefi içerikli romanların yazarı olarak bir edebiyatçı, siyasal olaylara damgasını vuran bir eylem insanıdır. Sartre, *Duvar* ve *Bulantı* gibi romanlarıyla yirminci yüzyılda felsefe görüşlerini edebiyat eserleriyle büyük bir

okuyucu kitlesine aktarabilen nadir düşünürlerden belki de en önemli olanıdır. Modern çağ insanının metafizik ve ahlâkî değerlere bakışında olumlu ya da olumsuz yönleriyle oldukça etkili olmuş gözükmektedir.

Tebliğimiz edebiyat ile felsefe ve yazar arasındaki ilişki bağlamında şekillenecektir. Sayın Mustafa Yıldız, “Edebiyatın Felsefi Temeli Üzerine Bir Deneme” başlıklı bildirisini ile edebiyat ve felsefe arasındaki ilişkiyi oldukça iyi bir biçimde sizlere sundu. Sartre bağlamında edebiyat ve felsefe ilişkisi biraz daha bulanık gözükmektedir. Bir başka deyişle filozof Sartre ile edebiyatçı Sartre arasında bir ayırımın yapılmasının güçlüğünden söz etmek gerekmektedir. Sözelimi Dirik ve Eksen, bir filozof olarak Sartre’ın iki döneminin olduğunu belirtirken bu sınıflandırmanın edebî eserlerini içine almadığına dikkat çekerler. Çünkü bu iki araştırmacıya göre edebiyatın felsefi düşünceyle ilişkisi, felsefi gelişimin kendi içinde eklemelendirilmesi girişimini her zaman zora sokmaktadır. (Dirik & Eksen, 2010:1) Bir başka deyişle filozofumuzun bir edebiyatçı olarak portresi, bir filozof olarak gelişimini açıklamayı zorlaştıracaktır. Buna bir de onun eylem insanı olması eklendiğinde durumun karmaşık bir hâl alacağı açıktır. Nitekim 1964 Nobel edebiyat ödülünü reddederken karşımızda eylem adamı mı filozof mu yoksa edebiyatçı Sartre mı bulunmaktadır? Bu soruyu aydınlatmak üzere Sartre’ın, yazarın kim olduğu sorusuna yaklaşımı üzerine yoğunlaşmak gerekmektedir.

Sartre’a göre felsefe, yalnızca insanın kendini anlamasının bir aracı değil ama aynı zamanda edebiyatın kendisinden kaynaklandığı bir pınardır. “Felsefenin ne olduğunu anladıktan sonra, bunu yazardan beklemek çok normal geldi bana” (Cohen-Solal, 2005:45) ifadesinden de anlaşılacağı gibi Sartre için, felsefe ile edebiyat arasında oldukça yakın bir ilişki bulunmaktadır. Çünkü o, hayatının çoğu döneminde bir aktivist olarak çalışmakla kalmamış, felsefeyi de böyle bir niteliğinin olduğunu tüm kalbiyle hissetmiştir. Bu bağlamda onun için felsefe, teorik bir yanı bulunmakla birlikte ancak dışa vurumla, bir teste tabi tutmakla doğrulanabilir bir insani etkinlik gibi gözükmektedir. Felsefenin birey olan bir insanın kendini dışa vurma sanatı ise onun farklı görünümünün olacağını baştan kabul etmek gerekmektedir. Bu bağlamda Sartre’ın felsefesini, edebiyat aracılığıyla da dile getiren çağdaş bir düşünür olarak değerlendirmek mümkün gözükmektedir.

Sartre’ın muhafazakâr bir birey olarak görülemeyeceği son derece açıktır. Hatta bir kişilik olarak Sartre’ın en belirgin özelliğinin; otoriteye karşı ayaklanma ve kurulu düzene karşı mücadele iradesi göstermesi olduğu söylenebilir. (Cohen-Solal, 2005:49) Sartre’a göre yazar, yazma zahmetine katlanmasıyla okuyucularının özgürlüğünü; okuyucu da, daha kitabı açtığı an yazarın özgürlüğünü tanımaktadır ve bundan dolayı bir sanat eseri, insanların özgürlüğüne güvenme işidir. (Sartre, 2011b:67)

Öte yandan yazar, bütün çağların insanını konu edinerek tarihsiz bir okuyucu için değil, kendi çağının insanını ele alarak bütün çağdaşları için kalemini oynatmaktadır. Böylece Sartre'a göre hem kendisi hem de okuyucusu özgür olmakla birlikte yazar, okuyuculardan söz ederken kendisini; kendisinden söz ederken de okuyucularını anlatan bir tanıktır. (Sartre, 2011b:151) Yazar, hem felsefeden beslenen bir düşünür, hem birey olarak özgür ve hem de çağının tanığı ise yazar olarak Sartre'ın kim olduğu sorusu gündeme gelmektedir.

Varoluşçuluğun en yaygın okunan ve bilinen düşünürü olarak Sartre'ın bir kavram ile dile getirmek istenirse, bu kavramın 'özgürlük' olacağı açıktır. Düşünürümünün biyografisi hakkında uzman olan Cohen-Solal, Sartre'ın entelektüel yaşamında felsefeye, psikoloji üzerinden giriş yaptığına dikkat çekmektedir. Araştırmamızın bulgularına göre Sartre, günlerce ve saatlerce Saint-Anne hastanesindeki hastaları gözlemlemiş ve insan psikoloji hakkında incelemeler yapmıştır. (Cohen-Solal, 2005:47) Onun psikolojiye duyduğu yakın ilginin derinliği, kendi özyaşamını konu edindiği *Sözcükler* başlıklı eserinde açıkça görülmektedir. Sözcükler, sıradan bir otobiyografiden öte düşünürümüzün varoluşçuluğun özgür insan anlayışını da gözler önüne süren bir eserdir.

Sartre, daha bir aylık bebekken babası Jean-Baptiste Sartre'ı yitirmiştir. Bu tarihsel olayı düşünürümüz, "Ardımda, babam olmak için gerekli zamanı bulamamış genç bir ölü bırakmışım" (Sartre, 2012b: 20) ifadesiyle edebi bir dille anlatırken, babasının erken ölümü ile kendisinin özgür bir birey olarak yetişmesi arasında bir bağlantı kurarak "bende üstben yoktur" demektedir. (Sartre, 2012b: 21) Çünkü Sartre'a göre genel bir kural olarak iyi baba yoktur; babaların bu kusuru erkek olmalarından değil, çürümüş babalık bağlarından kaynaklanmaktadır. (Sartre, 2012b: 20). Bu ifadedeki 'babalık bağının' hangi anlamda kullanılmış olduğunu da düşünürümüz bir başka yerde açıklık getirmektedir: Bir babam olsaydı der Sartre, "Bana ruh hallerinden ilkeler, cehaletinden bilgi, hınçlarından gurur, acayip meraklarından yasalar sağlayabilir... geleceğimin ne olacağını kararlaştırırdı". (Sartre, 2012b:74) Sartre'ın bu yaklaşımının gerisinde baba figürü, toplum tarafından geleneksel değerleri bir sonraki kuşağa aktarmakla görevlendirilmiş otorite olduğu anlayışı bulunduğu görülmektedir. Nitekim o, "en otoriter kimse bile başkasının, kutsal bir asalağın (örneğin babasının) adına verir komutları; kendi çektiği soyut şiddet ve işkenceleri başkasına aktarır" (Sartre, 2012b:22) ifadesiyle toplumsal değerleri yalnızca korumakla yükümlü olmak ile özgür bir birey olmak arasındaki derin varoluşsal mücadeleyi, baba-oğul arasındaki ilişkiden başlatmış gözükmektedir. Nitekim düşünürümüz, "bir başkasının kaprisi, hiçbir zaman benim yaşam olma iddiasında bulunmamıştı" (Sartre, 2012b: 26) deyişiyse babasının erken ölümünü, özgürlüğüne giden yolun

engellenmemiş olmasının temeline yerleştirmiş gözükmektedir. Babası ölünce Sartre, annesiyle birlikte dede evine geri dönmüştür. Düşünürümüzün baba ile oğul arasındaki ilişkiyi geleneksel değerlerin taşınması ile bireyin özgürlüğü bağlamında ele alması, dede ile torun arasındaki ilişkinin mahiyetini incelemeyi gerektirmektedir.

Sartre'a göre dede olmanın en iyi tarafı, çocuğun babası olmamasıdır. Dede Charles Schweitzer, düşünürümüze göre ailenin saygıdeğer reisidir. (Sartre, 2012b:23). Dede, torun tarafından saygıyı hak etmektedir. Çünkü çocuğun var olmasının sebebi, babasının birkaç damla spermidir. Oysa baba ölünce çocuk, artık güneşin malıdır. Bu nedenle bir büyükbaba, sahip olma sorumluluğu olmaksızın torunundan zevk alma şansına sahiptir. Bir baba olarak her şeyi mahvedebilecek olan Charles Schweitzer, bir büyükbaba olarak hoşgörüyü tercih etmiştir. Torun Sartre, son günlerini gözleri kamaşmış olarak geçirmek isteyen bir dedenin 'harikası' olmuş ve kısıtlanmayan bir özgürlüğü tadabilmiştir. (Sartre, 2012b:23, 24, 66). Sartre, özgürlüğünün kısıtlanmayışını annesiyle ilişkisi bağlamında psikolojik bir çerçevede açıklamaktadır.

Sartre, Freud tarafından öne sürülen Oidipus kompleksinin kendisinde bulunmadığını ve belki bundan dolayı da sağlıklı bir ruhsal yapıya sahip olarak özgürlüğünü kurma yolunda ilerleyebildiğini düşünmüş gözükmektedir. Zira babasının erken ölümü nedeniyle bir erkek çocuğu olarak düşünürümüz, Oidipus kompleksinin sıkıntılarıyla uğraşmak zorunda kalmadığını şöyle ifade etmektedir: "Saldırganlığım yoktu; annem -zaten- bana aitti. Kime veya neye karşı başkaldıracaktım". (Sartre, 2012b:26). Dede, anneanne, anne ve torundan oluşan bu aile ortamında dinin algılanış biçimi, Sartre'ın dine ve dinî meselelere yaklaşımının ipuçlarını verecektir.

Sartre'a göre Voltaire'in görüşlerinin toplumun bütün katmanlarına yayılması bir yüzyıl kadar sürmüşse de çağın pek çok Fransız ailesinde dinî inanç etkisini ve keskinliğini yitirmiştir. Nitekim der Sartre, inanç zayıflaması olmasaydı Katolik bir kız olan -anneanne- Louise Guillemin, Lutherci -dede- Charles Schweitzer ile evlenmek için çok daha fazla naz yapardı. (Sartre, 2012b:14, 82). Sartre'a göre dedesi, Yüce Seyredici'ye ihtiyaç duymayarak hayatını sürdürüyordu, ama öldüğü anda yeniden bulacağından emin olduğu için Tanrı'ya inancını da yanında tutuyordu. Büyükannesi ise bir şüpheli olduğundan dolayı tanrıtanımaz olmamıştı. Annesinin ise 'kendi özel tanrısı' vardı ve bu Tanrı'ya ancak kendisini avutması için gizlice başvuruyordu. (Sartre, 2012b: 84-85). Ailesinin Tanrı ve dinî değerlere yaklaşımını bu şekilde dile getiren düşünürümüz, kendisinin dinî değerler bağlamında yetiştirilmesi hakkında da birtakım bilgiler aktarmaktadır.

Protestan olduğu kadar liberal değerlere sahip olan dede, ailenin dinsel kökenlerine bağlı olarak Katolik ve Protestan değerlerini birlikte torununa vermiştir.

Sözgelimi Sartre, bir Katolik olarak vaftiz edilmiştir. Bu olayı Sartre şöyle değerlendirmektedir: “Çok sayıda başkası gibi, bağımsızlığımı korumak için vaftiz edilmişim ben; vaftiz edilmeseydim, ruhuma bir kötülük yapmış olmalarından korkacaklardı; Katolik olarak kayda geçince, özgürdüm, normaldim artık. ‘Daha sonra ne isterse onu yapar’ diyorlardı.” (Sartre, 2012b: 84). Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi ailesi, Sartre’ın dinsel tercihini temelde kendisine bırakmakla birlikte, çocuğun dine eğilim göstermesi durumunda bir ailenin yapması gerekenleri yapmakla yetinmiş gözükmektedir. Bu, vaftiz örneğinde olduğu gibi Hıristiyanlık dininin yapısından kaynaklanmaktadır. Bir bebek-çocuğa vaftiz edilmek isteyip istemediğini sormanın bir anlamının olmayacağı açıktır. Aynı gerekçeyle aile, düşünürümüze ilk dinî eğitimi almasını da sağlamış gözükmektedir.

Annesi düşünürümüzü Perşembe günleri Katolik Rahip Dibildos’un okuluna, din dersi almak üzere götürmektedir. Dede, bu olaya ikili bir tavır takınır. Charles Schweitzer, şahsen tanıdığı Rahip Dibildos için ‘dürüst adam’ demekte ve ona saygı duymaktadır. Ancak bir Lutherci olarak da Katolik din adamlarına şiddetle karşıdır. Bu ikili tavır, çocuk Sartre’da derin bir iç çelişkiye yol açmış gözükmektedir: “Avlu kapısından, düşman topraklarına girmiş gibi bir hisse kapılarak içeri giriyordum”. (Sartre, 2012b: 85). Bu çelişkiye karşın Sartre, Tanrı inancını koruduğunu şöyle dile getirmektedir: “Yine de inanıyordum; gecelikte, yatağın üzerinde diz çöküp her gün dua ediyordum; ama gittikçe daha seyrek düşünüyordum Tanrı’yı... Daha sonra birçok yıl, herkesin önünde Kadiri Mutlak’la olan ilişkilerimi sürdürdüm, ama özel hayatımda onu aramaz oldum”. (Sartre, 2012b: 84-85). Bu ifade de Sartre’ın ailesi tarafından Tanrı inancını edinmesi için yetiştirilmekle birlikte ailenin bu inancı sürdürmesi hususunda çok da ısrarlı ve olmadığı anlaşılmaktadır. Daha önce de belirtildiği gibi ailenin, Katolik ve Protestan kökenli olmasının yanı sıra çağın dinden, özelde ise Hıristiyanlıktan uzaklaşma eğilimleri bulunmaktadır.

Protestan-Lutherci olan dede, Fransa’da bir Almanca öğretmeni olup deneysel tecrübe yöntemiyle dili öğretmeyi amaçlayan bir yöntemin kurucusu ve bu yöntemle dili öğreten bir kitabın yazarıdır. Muhtemelen dede Charles Schweitzer, liberal Protestanların deneysel pedagoji yöntemine dayanarak genç Sartre’ın formasyon almasını sağlamıştır. Bu eğitim yöntemi, Katoliklerin hoca otoritesine dayalı, mekanist ve muhafazakâr eğitimine karşı çocuğun özgür iradesine, akla, tarihe ve doğaya güven olmak üzere liberal Protestanlara özgü değerler dayanmaktadır. (Cohen-Solal, 2005:70-72). Bir çocuk, Tanrı inancını nasıl yorumlayabilirdi? Yıllar sonrasında Sartre, çocukluğundaki hislerini şöyle hatırlamaktadır:

“Katolik inancıyla yetiştirilmiş ve Kadiri Mutlak’ın kendi şan ve şerefi için beni yarattığı öğretilmişti bana... Ama daha sonra, bana öğretilen bu herkesin tanrı-

sında, ruhumun beklediği Tanrı'yı bulamadım; ben bir Yaradan arıyordum, ama bana bir Büyük Patron sunuluyordu. Aslında ikisi aynıydı, ama bilmiyordum bunu.” (Sartre, 2012b:86). Çocuğa duyulan bu güvenin ne anlama geldiğini Sartre'in kendi hayatından, Tanrı inancını temellendirmesi girişiminden örneklendirmek mümkündür.

Sartre, küçükken yalnızca bir kere Tanrı'nın var olduğu hissine kapıldığını belirtir. Kibritle oynarken halıyı yakan ve kabahatini gizlemeye çalışan çocuk Sartre, Tanrı'nın kendisini gördüğünü beyninin içinde ve hatta ellerinde hisseder. Yakalanmış olmanın çocukça kızgınlığıyla kaba bir nezaketsizlik yapar ve O'na küfretmeye başlar. Bu olaydan sonra Sartre, Tanrı'nın bir daha kendisine hiç bakmadığını düşünmektedir. (Sartre, 2012b:86). Bir insanın Tanrı'nın kendine hiç bakmadığını düşünmesi, kendisinin de Tanrı'ya bakmasının önünü kesmiş gözükmektedir. Nitekim Sartre, bu durumu da açık bir yüreklilikle hatırlamaktadır:

“Tanrı'ya ihtiyacım vardı; onu verdiler bana ve ben, O'nu aradığımı kavrayamadan aldım. Yüreğimde kök salamadığı için, bir süre bitkisel hayat yaşadım içimde ve sonra öldü. Bugün bana O'ndan söz edildiğinde, güzel bir eski sevgiliye rastlayan ihtiyar bir delikanlı gibi pişmanlıktan uzak bir neşeyle ‘Elli yıl önce, o yanlış anlama, o hata, bizi ayıran o rastlantı olmasaydı, aramızda bir şeyler olabilirdi’, derim”. (Sartre, 2012b:86) Bir varoluşçu düşünür olarak özgürlüğüne düşkün olmasına rağmen Sartre, Tanrı'ya olan ilk inancını kaybedişini “kök salamayan bir bitkiye” benzetirken bu bitkinin kök salmayışında ailesinin de sorumlu olduğunu söylemektedir: “Ben Katolik ve Protestan idim ve eleştirel düşüncü baş eğme anlayışıyla birleştiyordum. Aslında bütün bunlar canımı sıkıyordu; dinsel inançsızlığa dogmaların birbiriyle çatışması dolayısıyla değil, büyükannem ve büyükbabamın kayıtsızlığı yüzünden yöneldim.” (Sartre, 2012b:85)

Daha önce de belirtildiği gibi düşünürümüz, felsefesini kurgulamasında psikolojik açıklamaya önem vermektedir. Bu bağlamda Sartre, “Bir Tanrım ve bir babam olmadığı için aynı durumdaydım” (Sartre, 2012b:111) demek suretiyle özgürlüğünü, önce babasını küçük yaşta kaybetmesine ve daha sonra da hayatından Tanrı inancını çıkartmasına bağlamaktadır. Bu nedenle Gürsoy, Sartre'in varoluşçuluk anlayışında dile getirilen tanrıtanımazlığın felsefi bir akıl yürütmenin sonucu olmadığını, tam tersine bir ön kabul olduğunu belirtmektedir. Bir başka deyişle, ateizm Sartre için bir sonuç değil bir başlangıçtır. (Gürsoy, 1987:107) Karakaya ise Sartre'in varoluşçuluk anlayışının, bir Tanrı var olsaydı bile o Tanrı'nın yok olduğunu söyleme yaklaşımına dayandığını belirtir. (Karakaya, 2004: 138).

Sartre'in tanrıtanımazlığının metafizik içerikli akılsal yürütmelere dayanmayıp insan, daha doğrusu insanın özgürlüğü anlayışı üzerinden temellendirildiği söyle-

nebilir. Nitekim André Gide üzere yazdığı bir yazıda Sartre: “Tanrı sorunu, insanların kendi aralarındaki ilişkileri ilgilendiren insanî bir sorundur. Bu bütünsel soruna herkes tüm yaşamı yoluyla bir çözüm getirir ve bu soruya getirilen çözüm insanın kendisine ve başkalarına karşı benimsemiş olduğu tavrı yansıtır” (aktaran: Dirik, 2010: 23) demektedir. Bir başka deyişle düşünürümüz için Tanrı, aşkın bir varlık olup olmaması bağlamında değil, insanın kendisi ve başkalarıyla ilişkisinde bazı değerleri seçme veya seçmeme sorunuyla ilgilidir.

Bir romancı olarak Sartre Tanrı, dinî ve dinden kaynaklanan ahlâkî değerlerle insan ve insanın özgürlüğü arasındaki gerilimi kahramanlarının ağzından dile getirmektedir. Üç kitaptan oluşan Özgürlük Yolları serisinde Sartre’ın kahramanlarından biri olan Daniel’in bunaldığı anda aklına gelen düşünceler arasında Hz. İsa’nın çarmıha gerildiğinde Tanrı’ya ünlü seslenişi hatırlamaktadır: “Göğün mavisinde acı bir sesleniş, boş, umutsuz bir yalvarma; Eli, Eli, lama sabachtani –Tanrı’m! Tanrı’m! Beni niçin terk ettin?” (Sartre, 2012a:164). Bir başka deyişle Daniel, homoseksüellik tercihi sebebiyle toplumdan dışlanmaması gerektiğini, Tanrı’ya yakarışı aracılığıyla dile getirmektedir. Nitekim bir başka yerde Daniel, “İşte bak, benim! Benim, böyleyim işte, senin yarattığın gibi ahlaksız, alçak, korkak ve homoseksüel... Ama ne yapalım? Beni sen yarattın, taşıyacaksın beni, katlanacaksın bana... Daniel dimdik duruyordu, gözleri dimdikti. Beni görüyorsun. Beni seviyorsun. Kendini huzurlu ve kutsal hissediyordu.” (Sartre, 2012a: 237, 239, 251) demek suretiyle kendisini kabul ettirmeye çalışmaktadır. Bu bilinç Daniel’e öyle açık gelmektedir ki buradan kalkarak Tanrı’nın var olduğuna inanmaya adım atar ve bu kararını, romanın varoluşçu başkahramanı Mathieu’ya bir mektup yazarak şöyle açıklar:

“Bu kez ben, usta beyin yapısına güvendiğim bir filozofa başvuruyorum... Peygamberinizin o suçlu ve budalaca tümcesini, o bana ne kadar acı çektirmiş olan; ‘Düşünüyorum, şu halde varım’ tümcesini bana acı çektirmiş diyorum. Çünkü düşündüğüm sürece kendi varlığımdan kuşku duydum keyfimce ve senin uzaktaki öfkene karşın değiştiriyorum ve şöyle diyorum: ‘Görülüyorum, şu halde varım’ Yaşamımın koyu, kıvamlı akışından sorumlu değilim: Beni gören yaratıyor beni, ben, onun beni gördüğü kalıbımla varım, beni nasıl görüyorsa öyleyim... O zaman anladım ki... Mathieu sabırsız bir hareketle kâğıtları buruşturdu. ‘Pöf! Ne köhnemiş laflar!’ diye düşündü... Daha fazlasını okumadan mektubu avucunda top yaptı ve camdan dışarı fırlattı.” (Sartre, 2012a:474-481).

Dirik’e göre Sartre’ın tanrıtanımazlığı, özgür bireyin dinle kurduğu ilişkiye hiçbir saygı duymamasını gerektirmemektedir. Ancak o, özgürlüğünü derinden hisseden bireyin hayatın acılarına tahammül etmesine daha büyük bir saygı duymakta; buna karşın özgürlüğünden kaçıp kendini aldatan; sığınma ihtiyacına daya-

narak inanca ve bu inancın sağladığı huzura teslim olmayı benimseyen bireyi değersiz görmektedir. Böylece -Mathieu örneğinde- ateist ahlâkın en önemli ilkesinin dünyanın, kendinin, başkasının hakikatine ve acısına tahammül etme cesaretini göstermek olduğu söylenebilir. (Dirik, 2010:23) Öte yandan Sartre'ın Yahudilerle kurmuş olduğu ilişki bağlamında dindarlarla arasının kötü olduğu asla söylenemezdir. Düşünürümüzün Yahudilere olan ilgisinin, İkinci Dünya Savaşında Avrupa'nın göbeğinde olan katliamlardan kaynaklandığı ve çağdaş bir entelektüel olarak Sartre'ın bu olaylara gösterdiği tepki ile açıklanabilir.

Sartre, antisemitlerin bakış açılarını şöyle betimlemektedir: “Yahudi, Yahudi olarak kötüdür... Aynı iş bir Hıristiyan'ın elinden çıkarsa başkadır, bir Yahudi'nin elinden çıkarsa başka. Yahudi dokunduğu her şeye bir kötülük, ancak şeytanın bildiği iğrenç bir şey bulaştırır.” (Sartre, 2005:32, 33). Bir başka eserinde ise Almanların Yahudi düşmanlığından kimi Fransız gençlerinin de etkilendiğinden dem vurmaktadır: “(Lucien) ertesi gün Action Française gazetesini aldı... bildiriyi... ikinci sayfada şu başlık altında buldu: ‘Fransız gençliği uluslar arası Yahudiliğin ağzının ortasına sağlam bir yumruk indiriyor.’ Adı oradaydı”. (Sartre, 2011a:211-212).

Sartre'ın insanlık onuruna sığmayan tutumlara hem de Avrupa'nın ortasında maruz kalan bir halka, ateist olmasalar bile insanlık ve özgürlük adına sahip çıkmasında şaşılacak bir yan bulunmamaktadır. Ancak 1964 yılında Nobel Barış Ödülü'nü reddeden Sartre'ın 1976 yılında Kudüs'teki Hebrew Üniversitesi'nin verdiği fahri doktorayı kabul etmesi şaşırtıcı gözükmektedir. Her ne kadar hayatının son dönemlerinde görme yetisini yitirmesine rağmen, Yahudiler ile Filistinliler arasındaki savaşın sona ermesi çabalarında bulunsa da, tarafsızlığını koruyamadığını Filistinli bir Hıristiyan Edward Said esefle belirtmektedir. Said'in eleştirisi bağlamında Dirik'in de belirttiği gibi “entelektüel, hatalarından çok şey öğrendiğimiz, ufuk açıcı, yeni fikirler doğurucu şekilde yanılabilen ve bir yere kadar takip etmeyi içimize sindirmiş olduğumuz kimsedir.” (Dirik, 2010:38)

KAYNAKÇA

Cohen-Solal Annie, (2005). *Jean Paul Sartre*, çev. İsmail Yerguz, Dost Yayınevi, Ankara.

Dirik Zeynep & Eksen Gaye Çankaya, (2010). Giriş (*Jean-Paul Sartre: Tarihin Sorumluluğunu Almak* içinde), Metis Yayınları, İstanbul, ss. 1-14.

Dirik Zeynep, (2010). Bir Entelektüel Olarak Jean-Paul Sartre (*Jean-Paul Sartre: Tarihin Sorumluluğunu Almak* içinde), Metis Yayınları, İstanbul, ss. 15-38.

Gürsoy Kenan, (1987). *J. P. Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Karakaya Talip, (2004). *Jean-Paul Sartre ve Varoluşçuluk*, Elis Yayınları, Ankara.

Sartre Jean-Paul, (2005). *Yahudi Sorunu*, çev. Serap Yeşiltuna, İleri Yayınları, İstanbul.

Sartre Jean-Paul, (2011a). *Bir Yöneticinin Çocukluğu (Duvar içinde)*, çev. Eray Canberk, Can Yayınları, 8. Basım, İstanbul.

Sartre Jean-Paul, (2011b). *Edebiyat Nedir*, çev. Bertan Onaran, Can Yayınları, 4. Basım, İstanbul.

Sartre Jean-Paul, (2012a). *Yaşanmayan Zaman*, çev. Gülseren Devrim, Can Yayınları, 5. Basım, İstanbul.

Sartre Jean-Paul, (2012b). *Sözcükler*, çev. Selâhattin Silâv, Can Yayınları, 7. Basım, İstanbul.

ÇAĞDAŞ BİR SORUN OLARAK KADIN HAKLARI AÇISINDAN FELSEFE

Bir çözüm önerisi olarak Jürgen Habermas ve John Rawls uzlaşısı

Ayşe ÇİL

Özet

Toplumsal cinsiyet ve şiddet tartışmalarının kadın hakları bağlamında arttığı –sosyolojik veriler dolayısıyla- günümüzde felsefe bu konuya nasıl yaklaşmaktadır? Ataerkil ve erkek egemen bir söylemi sürdürmeye devam eden felsefe-burada özellikle Türkiye bazında ele almak isterim-acaba kadın hakları meselesine nereden bakmaktadır? İslam ve din söz konusu olunca genelde savunmacı bir yaklaşımla İslam'da kadın hakları vardır denmekte, fakat mesele kamuda aktif rol almaya gelince-hem sağcılar için, hem solcular için- kadın, özellikle başörtülü kadın çok da etkin olamamaktadır.

Kadın, geleneklerin etkisiyle içinde bulunduğu ortamdan kolayca çıkamamaktadır. Felsefenin sadece üniversitelerde yürütülen bir etkinlik olduğunu düşünürsek, haliyle kadınlara kolay ulaşamamaktadır. Halbuki hayat bir bütündür. Siyasette, üniversitede önu çok kolay açılmayan kadın hayatın sadece belli bir vechesinde yol alır. Aynı şekilde dini düşüncede de, felsefede de çok şansı olamamaktadır. Aslında bizatihi sadece üniversite merkezli felsefe fikri de yanlıştır.

Burada belirtmek istediğim felsefe ve diğer alanlar içinde de kadınlara yer açılması gerektiğidir. Alanlar arası araştırmaların daha çok da yaygınlaşmadığı günümüz Türkiye'sinde, bu belki zor olacaktır. Ama başlangıç yapmak da yarı yolu almak sayılır. Bu konu, hukuk, din, siyaset, kültür, dolayısıyla etik alanlarını da ilgilendirir.

Kadın hakları bazında konuyu iki düşünürü uzlaşmacı bir açıdan ele almakta-

yım: Jürgen Habermas ve John Rawls. Dil felsefesinin etkili düşünürü J. L. Austin, 1955 yılında yayınladığı *Sözcüklerle Şeyler Nasıl Yapılır?* adlı eserinde, bazı cümlelerin doğrudan doğruya bir şeyi *yapmak* şeklinde somutlaştığını ileri sürmüştür. Söz edimleri kuramı, Habermas'ı etkileyerek onun iletişimsel eylem kuramında temel öğelerden olmuştur. Habermas, dil felsefesiyle sınırlı kalmaz. İtibar ve etki mekanizmaları yoluyla kişiler, iletişimde uzlaşma gücünü sağlamaktadırlar. Edim kuramı, asıl hedefi toplumsal bir iletişim ve edim kuramı geliştirmek olan Habermas'ı "konuşmanın ideal durumu" dediği koşulların çözümlemesine götürür.

John Rawls'un örtüşen mutabakat kavramı ile Habermas'ın müzakereci demokrasi kavramını kadın hakları açısından ele almak istiyorum.

PHILOSOPHY FROM THE VIEWPOINT OF WOMEN RIGHTS AS A CONTEMPORARY QUESTION

THE HABERMAS-RAWLS COMPROMISE AS A SUGGESTION FOR SOLUTION

Abstract

How does philosophy today deal with the escalating debate on the issue of social gender and violence in the context of women rights? Still sticking to a patriarchal and male-dominated discourse, how does contemporary philosophy view the issue of women rights? I would like to tackle this question in the Turkish context. When the issue of Islam and women come to the fore, the usual approach is to espouse an apologetic stance and argue that Islam provides for women rights. In terms of participation of women in public life, however, the veiled women cannot find a proper place neither within rightist nor leftist circles.

Woman cannot go beyond the milieu in which she lives due to the impact of customs and traditions. When we consider that philosophy is an activity limited to universities, naturally, it is not easy to reach women. Women, hindered in universities and politics, could take part only in certain aspects of life. Likewise, women do not have much role to play in religious thought and philosophy. After all, this idea of university-centered philosophy is wrong.

There should be a room for women in philosophy. This is not an easy task in Turkey where interdisciplinary works are not so customary but we need a start. This is a multifaceted issue involving law, religion, politics, culture and ethics.

I will deal with the issue of women rights from the perspectives of two compromising thinkers: Jürgen Habermas and John Rawls. An eminent thinker of the

philosophy of language, J. L. Austin, in his work *How to do things with words?*, published in 1955, argued that some sentences are directly crystallised in the form of making some thing. The theory of speech acts has influenced Habermas and become a fundamental element in his theory of communicative action. Habermas put forth theses outside in the area of linguistic philosophy as well. Individuals assume the power of compromise in communication via the mechanisms of status and influence. The theory of act leads Habermas, whose ultimate purpose is to develop a theory of social communication and act, to the analysis of condition which he names as “ the ideal condition of discourse”.

In my presentation, I want to treat John Rawls’ concept of overlapping consensus, and Habermas’ concept of deliberative democracy from the vantage point of women rights.

GİRİŞ

Sayın hocalarım, öncelikle sözlerime İsmail Göktürk’ün amel vurgusu üzerine başlamak istiyorum. İslam dünyasındaki pratiklerimize baktığımızda ideal İslam ile gerçek arasında bir boşluk görülmektedir. Ayrıca Feyza arkadaşımızın ve diğer tebliğcilerden bazılarının modernizmi yerden yere vurmaları hakkında diyebileceğim şudur ki biz batıyı kötüleyerek değil ancak doğu ve batı senteziyle daha doğrusu bir özeleştiriyile bir yerlere varabiliriz. Yani yapmamız gereken batının eleştirisiyle beraber kendi özeleştirimizi sentezleyerek bir medeniyet kavramına ulaşmaya çalışmaktır. Kısacası ideal ile pratiklerin arasındaki boşluğu en aza indirmeye çalışmalıyız. Bunun için öncelikle ataerkillik olarak geleneğin sorgulanması gerekmektedir.

Türkiye’de ve İslam dünyasında felsefede kadının yeri nedir? Bu çalışmanın ana sorusu ve çözüm önerisinde bulunmaya çalıştığı konu bu olacaktır. Bu çalışmanın amacı, laik kadınların ve Müslüman kadınların aralarında, erkeklerle kadınlar arasında konuşma ve tartışma, anlaşma zemininin olmasını sağlamaktır. Bu konuda her ne kadar kendi düşüncemizden örnek vermek istesem de İbn Sina ve İbn Arabi dışında yakın bir tarihte kadınlarla ilgili olumlu bir çalışma olmaması dolayısıyla Alman düşünür Jürgen Habermas ve siyaset felsefesi içinde yer alan John Rawls’un çalışmalarından faydalanarak felsefede ve hayatta kadının yerinin ne olması gerektiğini tartışabileceğimizi düşünmekteyim. Tabii ki burada konu sadece başörtülü kadınlarla sınırlı değildir. Genel olarak kadının ve diğer ezilenlerin hayattaki yerini diğerleriyle konuşarak ve de uzlaşarak almasıdır. Bu önemlidir çünkü bazı sorunlar kendiliğinden düzeldiğinde yani konuşmaya açıldığında tatsız yaşantılar olmayacaktır. Gelecekle ilgili öngörüler üzerinde yoğunlaşmak bazen hayat kurtarır.

Bu konuda daha çok “geleneğin” sorgulanmasıyla, yani ataerkillik dediğimiz kavram etrafında yoğunlaşarak meseleyi ortaya koymak gereklidir. Daha doğrusu Deniz Kandiyoti’nin ele aldığı şekilde ataerkil pazarlıkları yeniden ele almanın zamanı gelmiştir. (Kandiyoti: 144) Bu, olumlu bir gidişata izin veren bir ataerkil pazarlık olmalıdır.

Demokratik bir ortam içinde kadınların sosyal ve siyasal olarak engelleme olmaksızın kamusal alan içinde de rol ve söz alabilmesi sonucunda hayatımızda bir çok şeyin olumlu yönde değişeceğini düşünmekteyim. Habermas’ın müzakereci demokrasi ve konuşmanın ideal durumu kavramları bu konuda temel öneme sahiptir. Bu konuda Habermas’ın bir takipçisi Seyla Benhabib, aynı zamanda bir feminist olarak onun kadınların haklarıyla ilgili olarak özel alana bir faydası olacağını düşünmektedir. Özel alan meseleleri, iyi yaşam meseleleri olarak adlandırılır ki bu konularla ilgili olarak Habermas’ın düşünceleri bize açılım sağlayabilir. Rawls da örtüşen uzlaşma ve hakkaniyet ilkesi üzerinde çok fazla durmaktadır. Özellikle onun özgürlüklere öncelik tanınması ve fark ilkesi, ve adil fırsat eşitliği ilkesi, en eşitsizlere en önceliği vermesi biz kadınlar için çok önemlidir.

Adalet, Rawls’un üzerinde yoğunlaştığı, siyaset felsefesinin temel kavramlarından. Maverdi’ye göre kuşatıcı bir adalet düzeni, toplumu kaynaşmaya ve saygıya sevk eder; kapsamlı adalet sayesinde ülke mamur olur, servetler artar, nesiller gelişir ve devlet güvencede olur. Buna karşılık, gerek dış dünyada gerekse insanların vicdanlarında adaletsizliğin meydana getireceği tahribatın hızı ve yıkıcılığı başka hiçbir olumsuzlukla kıyaslanamayacak kadar büyük olur. (Çağrıcı, 85) Aynı zamanda eşitlik kavramı da böyle bir öneme sahiptir. Rawls’un adalet vurgusu bu bakımdan büyük önem taşır. Onun siyasi adaleti örtüşen mutabakat, başlangıç durumu ve adalet ilkeleriyle desteklemesi bizim için yasal düzenlemeleri öne çıkarması açısından önemlidir.

Burada neden iki anlaşmaz görülen düşünürü buluşturma isteğinde olduğum önemli bir soru olarak gelecektir. Siyasi yönden adaleti ortaya koyması bakımından öne çıkan Rawls’un örtüşen mutabakat kavramı, en alttakilere öncelik vermekte iken, uzlaşmaz görülecek tarafların ideal konuşma durumunu ileri süren Habermas’ın müzakereci demokrasi kavramı kamusal alanda etkin olabilmek için başlangıç noktası olabilir. Habermas’ın çalışması paradigmatik ve açık uçludur. (Özbek: 85.) Yani Benhabib’in de düşündüğü gibi, bu sayede özel alanla ilgili meseleler de artık kamusal alanda konuşulabilir. Rawls’un ileri sürdüğü utanç ve özsaygı kavramlarının genişletilebileceğini düşünen Drucilla Cornell’e göre ise, kadınlarla ilgili en uygun düşünceler, Rawls’tan gelir. Tabii ki yeterli değildir. Dolayısıyla bu tür eklemelenmiş bir uzlaşma önerisi kadınlara şifa olabilir. Habermas’ın müzakereci demokrasi fikriyle

Rawls'un adalet felsefesi birleştirilip uzlaşmacı bir siyasetin temeli olabilir.

Felsefe sadece teorik ve bireysel meseleleri değil, pratik alanı ilgilendiren toplumsal olayları da ele alıp sonuçlandırmak durumundadır. Unutmayalım ki Kant, dünya barışı üzerine ne yapabilirim diye düşünen bir filozofsa, biz de yaşadığımız çağda en çok ezilenler kim diye düşünüp bu konuda çözüm üretmeliyiz. Bu çalışma eklektik bir çözüm önerisini faydalı bulmaktadır. Dolayısıyla Rawls ve Habermas bizim için bir başlangıç noktası olacaktır.

Yöntem

Hem teorik hem de pratik bulguları, yani gözlem yöntemini ve bu konuda yapılmış çalışmaları kullanarak bir çözüm önerisine varmaya çalışmak. Bu konuda iki düşünürün fikirlerini ele alıp konuşma ve tartışma kültürümüzün artmasını sağlamaya çalışmaktır.

Bölüm

Kadının toplumdaki ve felsefedeki yeri asıl konumuzdur. Ama bu yer elde edilirken, öncelik olarak yapılması gereken karşılıklı konuşma ve tartışma kültürünü oluşturmak, farklılıklarla nasıl birarada yaşayabileceğimizi keşfetmektir. Bu bağlamda demokratik ve eleştirel bir tavır elden bırakmayan Jürgen Habermas ve en eşitsizlere öncelik tanınması gerektiğini savunan John Rawls bizim için başlangıç noktası olabilir. Mesela Pierre Bourdieu'ye göre, Habermas'ın J. Rawls'dan farkı sadece ülkelerinin felsefi gelenek farklarından doğuyordu. (Timur, 2007: 227) Dolayısıyla ikisi özellikle ortak bir konuşma bazında birleşmektedirler. Fakat ayrılan yönleri de bizim buluşturmak istediğimiz yönleridir. Habermas'ın müzakereci demokrasi teorisi, liberalliği içerse de, devleti olduğu gibi kabul eder. Tabii ki eleştirel aleniyet ilkesini kullanmak şartıyla devlet ve ekonomiyi bir sistem olarak görür. O halde liberalliğin bireylere ve rekabete verdiği öneme de vurgu yapmalıyız. Tabii ki eleştirelliği hiç elden bırakmadan, yani bunun sonucunda Rawlsçu anlamda en eşitsiz olanların en önde olması gerekliliğini kabul etmeliyiz. Böylece elimizdeki yasal düzenlemeleri sahiplenerek bunları tartışmamız ve yenileyebilmemiz fakat toplumun en ezilen kesimine de bir öncelik tanımamız bu iki düşünürün uzlaşmasıdır. Aslında ikisi çok da farklı yerde değiller gibidir. Burada yapmak istediğimiz, bu iki düşünüre ve söylediklerine dikkat çekmek, bu vesileyle tartışma kültürüne ulaşmaktır.

Kadın hakları bağlamında artık toplumsal bir diyalog ve uzlaşının, aynı zamanda da ev içinde de manevi destek ve teşviğin gösterilmesi gereklidir. Bu konuda gerçek çözümlere ihtiyacımız vardır. Kadın eğer toplumda rol ve söz almak istiyor da bu bazı kesimlerce engelleniyorsa bunun önüne geçilmelidir. Aynı şekilde toplumda potansiyelini gerçekleştirmede engel olunan başka kişilerin de yolu açılmalıdır.

Habermas, pozitivist olmayan-hermeneutik, fenomenoloji, dil kuramları gibi-bilimsel yaklaşımları birbirleriyle ilişkilendirerek, eleştirel kuramı anlamacı sosyoloji ve toplumsal etkileşim boyutunda da sembolik etkileşimciliğe yaslanarak geliştirmiştir. (Richter, 2001: 93) Habermas, dil felsefesi görüşünü J. L. Austin'e dayandırmaktadır. Dil felsefesinin etkili düşünürü J. L. Austin, 1955 yılında yayınladığı *Sözcüklerle Şeyler Nasıl Yapılır?* adlı eserinde, bazı cümlelerin doğrudan doğruya bir şeyi yapmak şeklinde somutlaştığını ileri sürmüştür. Söz edimleri kuramı, Habermas'ı etkileyerek onun iletişimsel eylem kuramında temel öğelerden olmuştur. Habermas, dil pragmatigi, toplumsal bütünleşme için seferber olabilecek güçleri açıklayacak bir toplumsal eylem kuramına duyulan ihtiyaçtan doğdu demektedir. Bu kurama göre, "konuşanlar söz edimlerinde mevcut güçler sayesinde eleştiriye açık geçerlilik iddiaları öne sürüyorlar ve muhataplarını rasyonel olarak motive edilmiş duruşlara sevk ediyorlardı." Böylece muhataplarının eleştirel bir tavır almasına imkan veriyorlardı. Dolayısıyla Habermas öznelerarası bir bilince kuramında yer verir. O, dil felsefesiyle de sınırlı kalmaz. İtibar ve etki mekanizmaları yoluyla kişiler, iletişimde uzlaşma gücünü sağlamaktadırlar. Edim kuramı, asıl hedefi toplumsal bir iletişim ve edim kuramı geliştirmek olan Habermas'ı "konuşmanın ideal durumu" dediği koşulların çözümlemesine götürür. (Timur, 2008: 161.)

Habermas'ın müzakereci demokrasi kavramı eşliğinde son olarak ulaştığı ne tam cumhuriyetçi ne de tam liberal olan çizgisini konuşmanın ideal durumuyla ilişki içinde ele almamız gerekiyor. Dolayısıyla bir uzlaşma söz konusu olduğunda ideal olarak ele alacağımız düşünür Habermas ise, yasal bağlamda da Rawls olacaktır. Her ne kadar ideal de olsa, aynı zamanda bu uzlaşma, gündelik dilin içerisinde bulunan bir uzlaşmadır. Bu bağlamda ele alacağımız bu iki yaklaşım, genel olarak demokratik bir toplum olmamızda da bize fayda sağlayacaktır. Feminist yazarlardan biri Nancy Fraser, feminizmle ilgili eklektik ve sentezci bir yaklaşımı önermektedir. Yani istediğimiz unsurları almak, seçmek, istemediğimizi ayıklamak faydalı bir tutum olabilir. Habermas'ın takipçilerinden feminist yazar Seyla Benhabib'i izleyerek Habermasçı bir tavır takınmak ve Drucilla Cornell'in Lacancı çizgisini tasvip etmesem de (belki de bir faydayı haiz olabilecek olan) onun Rawlsçu yanını almak, eklektik bir tutumdur. Bu, eleştirilebilir, on yıl önce olsa ben de eklektik bir tutuma karşı çıkardım. (*Çatışan Feminizmler*, 2008) Fakat şu anda ihtiyaç bu yöndedir. Kadın hakları (başka en çok ezilenler kimse o da eklenebilir bence) için eklektik de olsa bir öneri ve ilerleme şarttır. Kadınlarla ilgili meseleleri kamusal alan içinde en azından konuşuyor olmak bile çok önemlidir. Bu bağlamda Benhabib'e göre, Habermas'ın paradigması açık uçludur, dolayısıyla özel yaşamla ilgili meseleler de kamusal olarak konuşulabilir. Bu bazı kesimler için rahatsız edici bir boyut taşısa da, artık 21. Yüzyılda bu kaçınılmazdır.

Habermas'a göre müzakereci demokrasi John Rawls, Ronald Dworkin, K. O. Apel'le birlikte genel çıkarları cisimleştiren normların uygun bir uygulamasının haklı sebeplerini bulur. Habermas için cumhuriyetçi dediğimiz çizgiyi bıraktığı yer budur. Artık bu an, onun eski kamusal alanın olmadığına bilincine varma anıdır. Apel'le beraber Habermas, ahlaki-pratik sorunların çözümü için savlama/ kanıt-lama (argümantasyon) yönteminin elverişliliğini gösteren bir söylem etiği geliştirmişti. Siyasi sorunların halledilmesi, bunların ahlaki çekirdeği açısından, kamusal bir savlama praxisinin kurulmasına muhtaçtır. Müzakereler sav/kanıt alışverişine dayanmalıdır; ve müzakerenin dürüstçe bir uzlaşmayla sonuçlanması esas itibarıyla yöntemsel koşullarına bağlıdır. (Habermas, Önsöz: 46.) Habermas hiçbir aşkın öğeye, hiçbir nihai temellendirmeye dayanmayan, başı sonu açık, hermeneutik-eleştirel bir tartışma ve kanıtlama sürecine gönderme yapmaktadır. (Timur, 2008: 231.)

Her savlama praxisinin iletişimsel önkoşullarına, tarafsızlık faraziyesi ve (ta-rafların) beraberlerinde getirdikleri katılımcıların öncelikleri sorgulayacakları ve aşacakları beklentisi de dahildir; bu iki önkoşul, rutin olmalıdır. Mevcut kurumların normatif anlamının söylem teorisi açısından çözümlenmesi ayrıca vatandaşların müşterileşmesine karşı etkiye bulunabilecek yeni kurumsal düzenlemelerin devreye sokulması ve denenmesi için bir perspektif de sağlayabilir. Başka deyişle: Hukuk devleti kurumlarının demokratik anlamının söylem teorisince deşifre edilmesini, sosyal devletçi kitle demokrasilerindeki, vatandaş siyaset sürecine yabancılaştırma konusunda etkili olan mekanizmaların eleştirel incelemesiyle tamamlamak gereklidir. (C. Offe, Habermas, Önsöz: 49)

Habermas için toplumun temeli, emeğin yanında toplumsal eylemin dilsel özneler arasıdır. Bu noktada, insani yaşam biçimlerinin dilsel anlaşma aracılığıyla birbirine her zaman bağlı oldukları iddiasından hareket eder. Genel olarak Habermas'ın sosyolojisini iletişim kavramı temelinde eleştirel bir toplum kuramını inşa etmeye çalışan bir yaklaşım olarak görmek mümkündür. En önemli çalışması *İletişimsel Eylem Kuramı* (1981) buna işaret etmektedir. (Richter, 2001, *Sosyolojik Paradigmalar*: 93)

İletişimsel eylem, söz eylemleriyle sınırlı olmayan, onlarla koordine edilen bir eylem tipi olmaktadır. Bu eylem hem söz edimini içine almakta hem de savlama pratiğini içermektedir. Bu öznelerarası bir eylemdir. Hedefi de uzlaşmadır. Habermas'ın amacı, özne merkezli usun iletişimsel eylem olarak anlaşılan us tarafından kesin olumsuzlanmasıdır. Habermas, başkalarının farkındalığında var olan bir kendine dair farkındalık şeklinde ifade edilen eşduyumsal kurumsallık ister. O, öznelerarası yaşam bağlamında içerilmiş bu usu yeniden kurarak "toplumun demokratik öz-örgütlenmesinin yolunu" göstermek ister. (Yıldırım, *İletişimsel Eylem*

Kuramı, Sosyal Bilimler dergisi: 249)

İletişimde öznel arasıllık, konuşmacıların birbirlerini özne olarak tanımaları, başka deyişle her birinin karşısındakinin çıkarlarının korunmasını haklı olarak gördüğünde baskı altında bırakılmasa bile bu çıkarlar lehine öz çıkarlarından özveride bulunacakları anlamına gelir. (Atiker, 1998: 93)

Habermas'ın iletişimsel eylem kuramında anlaşma, sadece bir amaç değil, gündelik dilin içinde her zaman içkin olan ontolojik bir durum olarak resmedilmektedir. (Aynı makale: 262) Anlaşma kavramı, katılanların ulaştığı rasyonel olarak güdülenmiş eleştirilebilir geçerlilik iddialarına göre ölçülen bir anlaşmaya işaret eder. İletişimsel eylem karşılıklı etkileşim yoluyla gerçekleşir ve eylemlerin rasyonel olarak anlaşılması gerekir. (Habermas, 2001: 101) Müzakereye dayalı kanaat ve irade oluşumunu sağlayacak olan iletişim koşullarının timsali olarak siyasal kamu, (vatandaşların oluşturduğu bir kamusal topluluğun) normatif bir demokrasi teorisinin temel kavramı olmaya elverişlidir. (Önsöz: 46) Gündelik yaşamın olağan dil ve örüntülerini temel alan iletişimsel eylem tipini önceleyen yaşam dünyası, toplumun demokratik öz-örgütlenmesinin meşru ve ideal zeminidir. (Aynı makale: 258) Dolayısıyla bir mutabakat, eğer yetersiz bilginin veya dış baskı ya da zorlamanın sonucuysa, geçerli değildir. Mutabakat yalnızca, söyleme katılanların 'daha iyi argümanın fiziki gücün eseri olmayan kendine özgü kudretine' maruz kaldıkları zaman, geçerlidir. (West: 110)

Habermas'ın pratik söylem modelinin öne sürdüğü ideal konuşma durumunu ve eşitlikçi karşılıklılık olarak tanımlanabilecek bir iletişim normu oluşturan ilkeler şunlardır:

Her katılımcının soru sorup tartışma ve öneri yapma açısından eşit şansı olması.

Herkesin belirlenmiş olan konuşma konularını sorgulama hakkı olması.

Herkesin istek, arzu ve duygularını ifade etmede eşit şansı olması.

Konuşmacıların, bizzat söylem usulünün kuralları ve bunların uygulanma tarzı konusundaki savlarını ve eğer bu konuşma sürecinde dışlanmışlarsa, konularını özgürce ortaya koymayı kısıtlayan iktidar ilişkilerini konu etmekte özgür olması.

Habermas'a göre, ideal konuşma modeli sadece bir ideal değildir; gündelik, sıradan konuşmanın bir özelliği; akıl ve mantığı savunmanın pratik yoludur. O, demokratik meşruiyetin normu olarak eşitlikçi karşılıklılığı mümkün kılacak prosedürlerin kurumlaştırılmasını önerirken, modelin içinde bu öneriye tüme varım olarak ulaşmayı sağlayan hermeneutik bir damar ve gündelik yaşam dünyasının pratik söylem bağlamı bulunur. (Özbek, 2004: 64) Habermas, bu modelde dışlayıcı tutu-

ma karşı kendi kendini düzeltmeyi (düşünümsellik) ve karşılıklı anlaşmayı sağlayan açık uçlu söylemlerin var olduğunu düşünür. Tam da burada onun eleştirel aleniyet fikri devreye girmektedir. Önemli olan bu fikri hayata geçirmektir.

Carol Pateman, sivil toplumun ataerkil karakteri üzerinde dururken, birey, sivil toplum ve kamusalın kadın doğası ve özel alana zıt ataerkil kategoriler olarak kurulduğuna dikkat çeker. Pateman cevabını aradığı soru şudur: Kim yönetirse toplum iyi veya kötü olur? Cevap şudur: Erkekler kadınları dışlayarak yönettikleri için toplum kötüdür. Dolayısıyla ona göre, iyi bir sivil toplum kadınların en geniş şekilde katılımı ile gerçekleşebilir. (Sarıbay, 1995: 142) Yönetim kadrosunda kadınların da başarılı olacağı fikri artık kabul edilmelidir. Dolayısıyla yöneten bir kadının her alanda da başarılı olacağı düşünülebilir. Bu, adeta gündelik hayatımızda bizim düşünce bazında aşmamız gereken bir eşiktir. Kadınların lider olamayacağı fikri, zihnimize yerleşmiş olan kesin inançlarımızdan biridir. Bu fikrin tersine inanmadıkça gerçekten gelişmemiz zordur.

Seyla Benhabib, Habermas'ı izleyerek, öznelerarası iletişimde örtülü olarak bulunan geçerlilik iddialarını konuşturır, ayrıca kadınları egemenliğe karşı konuşup hareket edebilen toplumsal özneler olarak sunar. Böylece Habermasçı çerçeve, kurumların eleştirisinde gerekli olan normatif bir kıstas sağlar: demokratikleştirilmiş bir kamu alanı ideali; gerekçelerin sunulması ve istenmesinde usule dayalı adillik ve eşitlik normlarının katılım eşitliğini desteklediği kurumsallaştırılmış bir kamu söylem alanı ideali. (*Çatışan Feminizmler*: 174.)

Habermas'ın ortaya koyduğu şey, yaşam dünyasının kurucu ilkesi olarak alta yatan normatif ve kişiler üstü bir dilsel birliktelik biçimidir. (Yıldırım, makale: 258) Dil, Habermas için argümantasyon kadar önemli bir araçtır. İletişim, yaşam dünyasının baskın özelliği iken dil de yaşam dünyası için adeta bir atmosferdir. Habermas, para ve iktidar gibi sistem dünyasının değişim araçlarının hakim hale geldiğini ve bunların, gerçek rasyonaliteyi engellediğini iddia eder. Onlar, ait olmadıkları yere (yaşam dünyasına) izinsiz girmekte ve yaşam dünyasının örgütlenmesinde kilit unsurlar olarak ahlaki, duygusal ve değere bağlılıkların yerini almaktalar. Habermas, yaşam dünyasını yeniden canlandıracak bir yolun arayışı içindedir. Cevap, onun iletişimsel eylem kuramında yatar. Bu kuram bireyler arasında ideoloji ve iktidarın çarpıtıcı sınırlarından bağımsız açık, dürüst ve bilgilendirilen tartışmadan oluşur. (Smith, *Kültürel Kuram*: 76)

Habermas'a göre, mutlak doğrular yoktur; var olan sadece, performatif biçimde yürütülen “kanıtlama ve idealleştirme süreçleri” ve bunlarda kristalize olan mutlak “doğruluk” ve “haklılık” arayışlarıdır. Böylece Habermas'ın sunduğu bütünleşmede rasyonel doğruluk ile ahlaki doğruluk (veya haklılık) birlikte yer alıyorlar. Doğru

(hakikat) yönünde söylemsel bir iddia, doğruya değil rasyonel kabul edilebilirliğe götürür. “Burada, şimdi, kendi bağlamımız ve dilimizde doğru kabul ettiğimiz öneri her türlü doğrulama bağlamını aşar.” (Timur, 2008: 232.)

Habermas, ilk dönemi diyebileceğimiz dönemde kadınlara ve diğer kamusal alan sayılabileceklerine bir yer vermezken, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümüne* 1990 yılındaki baskısına olan önsözde kadınlara ve diğer rakip kamulara yönelik bir eksikliğin olduğunu kabul etmiştir. “Burjuva kamusal topluluğu içinde başlangıçtan itibaren birbirine rakip kamusalılıklar olduğunu hesaba kattığımızda ve baskın kamusalılıktan dışlanmış iletişim süreçlerinin dinamiğini göz önüne aldığımızda, ortaya başka bir resim çıkacaktır.” (Önsöz: 24) Yine burada Rawls ve Dworkin gibi düşünürlere ayrı bir yer verdiğini belirtir. Her ne kadar liberal olarak anılmak istemese de artık ne tam cumhuriyetçi ne de tam liberaldir. Dolayısıyla belki de en doğru tutum, eklektik bir tavır olabilir. Habermas’ın müzakereci demokrasi teorisi, hem liberal ve cumhuriyetçi modelleri eleştirmekte hem de onların bazı özelliklerini seçerek birleştirmektedir. (Coşkun, *Demokrasi Yanılsaması*) Ama en önemlisi, eleştirel tutumu elden bırakmamaktır. Bu, herhalde bir aydınının en önemli özelliği olsa gerekir. Müzakereci demokrasi, liberal demokrasiyi derinleştiren bir görünüm arz etmektedir.

Drucilla Cornell’e göre Rawls’un utanç ve özsaygı kavramları, bireyselleşmenin asgari koşulları adını verdiği özgürlük ilkesi için başlangıç olarak kullanılabilir. Kişinin cinselliğini saklamak zorunda kalmasıyla ifadesini bulan utancın, toplumsal olarak dayatılmış utançla birlikte kişinin refahı üzerindeki zararlı etkisini vurgulaması açısından Rawls’un kavramlaştırdığı adalet anlayışı, bir esneklik payına sahiptir. (*Çatışan Feminizmler*: 88)

Rawls’un örtüşen uzlaşma kavramı, eşitlik, özgürlük, karşılıklılık, hakkaniyet, hoşgörü gibi değerlerle uyumludur. Onun uzlaşma fikri, liberal değerlerle uyumlu bir makul çoğulculuk fikridir. Rawls’un adalet teorisi, belirli sınırlamalar altında tarafların rasyonel olarak adalet ilkelerini seçmesini içerir. Onları yönlendiren temel güdüler, adalet duygusu ve birincil toplumsal değerlerdir. Rawls, özsaygıyı, en önemli toplumsal birincil değer olarak niteler. Başlangıç durumunda adalet ilkelerinin seçimini yapacak kişiler eşit, özgür, rasyonel ve ahlaki kişilerdir. (Avşar, tez: 42)

Rawls’ta örtüşen uzlaşma kavramı, liberal demokratik bir toplumdaki farklı makul kapsayıcı görüşlerin, bir arada barış içinde yaşayabilmelerine imkan veren bir ortak zemin işlevi görmektedir. (Avşar, tez: 74) Rawls’a göre siyasi özgürlüklerin hakkaniyetli değerinin sağlanması, tüm vatandaşların kamusal görevlere gelebilme ve siyasal karar süreçlerini etkileme bakımından hakkaniyetli bir fırsat eşitliğine sahip olmasına bağlıdır. (Avşar, tez: 62) Rawls’a göre her birey, toplumun genel yararı

uğruna bile olsa, çiğnenmemesi gereken bir dokunulmazlığa sahiptir. (Avşar: 145)

Rawls'un siyaset felsefesinde hakkaniyet olarak siyasi adaletin sağlanması için gerekli makul doktrinler, değişime açık, ama istikrarlıdır. Ayrıca bunlar, teorik ve pratik aklın kullanımını ortaya koyarlar. Bu doktrinler, herkes için tam ve eşit vicdan özgürlüğünü kabul ederler. Rawls'a göre, toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler hem mümkün olduğunca herkesin çıkarına olacak biçimde düzenlenmelidir; hem de, herkese açık mevki ve makamlarla ilgili olmalıdır. (Rosen, 2006: 322)

Böylece Habermas ile Rawls'un aslında çok da farklı şeyler söylemedikleri ortaya konmaktadır. Sonuçta ikisi de konuşma ve tartışma kültürüne önem vermektedir. Ortak bir zemin arayışı da yine paraleldir. Bizim için önemli olan bize tartışma ve uzlaşma fikri vermiş olmalarıdır. Kadınlarla ilgili özel bir çalışma yapmamış olsalar da fikri zeminleri buna çok müsaittir. Seyla Benhabib, Nancy Fraser, Drucilla Cornell (her ne kadar Lacancı görüşünü onaylamasam da) gibi feminist yazarlar çıkış noktalarını bu düşünürlerden almaktadırlar.

Bulgular

Türkiye'de kadın felsefe yapsa da etkin bir şekilde kendini ifade edememektedir. Özellikle Müslüman kadınlar üniversiteye tam olarak dahil olmadıklarından ve felsefe bir üniversite faaliyeti olarak görüldüğünden, felsefe yapsalar da etkin değildirlir.

Sonuç

Türkiye'de kadınlar, felsefe ve hayat içinde yerlerini sorgularken önemli bir yerde olmadıklarını görmekteyiz. Her ne kadar görüntüde kadınlarla ilgili bir ilerleme olsa da gerçekçi çözümler için daha çok başlangıçtayız. Tartışma kültürünü ne kadar çok geliştirebilirsek o kadar hızlı yol kat edebiliriz. Ama asıl önemli olan, kadınlara ev içi destek çok olursa belki bazı ilerlemeler olabilir. Kadınların yönetici olamayacağı gibi fikirleri de hayatımızdan ayıkarsak başarılı olunabilir. Kısacası Türkiye'de zihinsel bir yenilenme her konuda gereklidir. Bakış açımızı değiştirsek ancak bazı yerleşik kalıpları kırabiliriz. Özellikle Habermas'taki eleştirelliği elden bırakamayız. Tabii ki hayatımızda, düşünce evrenimizde bir yenilenme istiyorsak bu eleştirel aleniyet üzerine yoğunlaşırız. Eğer hayatımızdan memnunsak, değişikliğe gitmek istemiyorsak ne din ne de düşünce üzerinde düşünmeyiz. Ama adaleti de ihmal etmeden hayatımızı idame ettirmeliyiz. Tabii ki bazı görüşlerime itirazlar olabilir. Ama önemli olan, buradan çıkınca olumlu bir değişikliği yapabilme gücümüzün olmasıdır. Adalet ve müzakere, yani istişare bizim temel dayanağımız olmalıdır.

Ataerkil geleneğin zihnimizdeki kalıntılarını temizleme zamanı gelmiştir.

Hem evde hem de kamusal alanda, işte, eğitimde bir gerekçe olmadan kadın istediği zaman her istediğini yapabilmelidir, yani potansiyelini gerçekleştirmede engellenmeden hayatını devam ettirebilmelidir.

Habermas ve Rawls ile ilgili bu çalışma kadın haklarına dair başlangıç olarak düşünülmeli, teorik ve pratik yönde ne yapabiliriz üzerinde yoğunlaşılmalıdır. Habermas da görevinin, iletişimsel rasyonalitenin imkanını tanımlamak ve insanların onu serbestçe seçmelerini mümkün kılmak olduğuna inanmaktadır. Dolayısıyla imkanları gerçeğe dönüştürmek insanın elindedir. Bu da sivil toplumun güçlendirilmesiyle, kültürel olarak birikimimizi arttırmakla olacaktır.

Adalet ve müzakereci demokrasi özellikle önemli kavramlardır. Rawls da adalet felsefesiyle ilgili yeni bir ortaya koyuşu önemsemektedir. Habermas demokrasi (halkın egemenliği) ile bireysel hakların aynı tarafta olduğunu vurgulamıştır. Asıl önemli olan uzlaşmacı bir bakış açısıdır. Anayasal haklardan vazgeçmek ise düşünülemez.

Tartışma ve Öneriler

Hem kadınlar hem de kadınlarla erkekler arasında uzlaşma şarttır. Kadınlar derken farklı görüşten kadınları kastediyorum. Laik kadınlarla Müslüman kadınlar arasında bir anlaşma ve erkeklerle kadınlar arasında bir uzlaşma ve işbölümü olmak durumundadır.

KAYNAKÇA

- Atiker, Erhan (1998), *Modernizm ve Kitle Toplumu*, Ankara: Vadi.
- Avşar, Hüseyin, *Siyaset Felsefesi Açısından Rawls'un Adalet Teorisi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: 2006.
- Benhabib, Seyla, Butler, Judith, Cornell, Drucilla ve Fraser, Nancy, *Çatışan Feminizmler* (2008), İstanbul: Metis, (çev. Feride Evren Sezer).
- Çağrı, Mustafa, *Maverdi'de Siyaset Ahlakı*, İslamiyat, c: 6, s: 1, Ankara: 2003.
- Coşkun, Mustafa Kemal, *Demokrasi Yanılsaması*, Ankara Üniversitesi, DTCF, <http://birgun.net>, 10.03.2009.
- Freeman, Samuel, *The Cambridge Companion to Rawls*, 2003, USA: Cambridge University Press.
- Habermas, Jürgen, *Kamusal Yaşamın Yapısal Dönüşümü* (1997), 1990 baskısına Önsöz, içinde, İstanbul: İletişim, (çev. Tanıl Bora ve Mithat Sancar).
- Habermas, Jürgen, *İletişimsel Eylem Kuramı* (2001), Kabalıcı: İstanbul, (çev. Mustafa Tüzel)
- Kandiyoti, Deniz, *Cariyeler, Bacular, Yurttaşlar*, İstanbul: Metis, 2007, (çev. Aksu Bora, Fevziye Sayılan, Şirin Tekeli, Hüseyin Tapınç, Ferhunde Özbay)

- Özbek, Meral (2004), *Kamusal Alan*, İstanbul: Hil.
- Rawls, John, *Siyasal Liberalizm*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi, 2007, (çev. Mehmet Fevzi Bilgin).
- Richter, Rudolf (2001), *Sosyolojik Paradigmalar*, İstanbul: Küre, (çev. Necmeddin Doğan.)
- Rosen, Michael- Wolff, Jonathan, *Siyasal Düşünce*, 2006, Ankara: Dost, (çev. Sevda Çalışkan-Hamit Çalışkan).
- Sarıbay, Ali Yaşar (1995), *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam*, İstanbul: İletişim.
- Smith, Philip, *Kültürel Kuram* (1995), İstanbul: Babil, (çev. Selime Güzelsarı, İbrahim Gündoğdu)
- Timur, Taner (2008), *Habermas'ı Okumak*, İstanbul: Yordam.
- Timur, Taner (2007), *Marksizm, İnsan ve Toplum*, İstanbul: Yordam.
- West, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, 1998, İstanbul: Paradigma, (çev. Ahmet Cevizci)
- Yıldırım, Yılmaz, *İletişimsel Eylem Kuramı*, AKÜ Sosyal Bilimler Dergisi, c. 8/2, 2006.

J.DERRIDA VE CAHİT ZARİFOĞLU'NDA DÜŞÜNCE, YAZINSAL DEĞER VE DEĞER YARGILARI

Hilmi UÇAN

Özet

Edebiyat da felsefe de insanı, varlığı, varoluş sorunlarını işler. Her iki disiplin de insanı, varlığı ilgilendiren her şeyi ilgi alanına alabilir, inceleme nesnesi olarak kabul edebilir. Felsefe, kavramlardan hareketle konuşmak ve söylediklerini kavramlaştırmak, bunun da ötesinde akıl yürüterek, söylediklerini kanıtlamak ister. Bu nedenle daha ussal (rasyonel), daha mantıksal bir işleyiş biçimi biçimi olan felsefe, varlığı anlamlandırmada zorlanabilir.

Edebiyat ve sanatın ise kanıtlamak gibi bir derdi yoktur. Sanat ve edebiyat betimler bırakır; yorum, anlamlandırma okuyucunun işidir. Felsefi bir görüşü kanıtlamak isteyen bir edebiyattan, ya da bilimsel bir edebiyattan, edebiyatta pozitivizmden de söz edilebilir. Bu tür bir edebiyat da güdümlü bir edebiyat olarak adlandırılır.

Felsefe seküler, dinden kopuk bir alan olarak bilinir. Felsefeyi bir düşünce eylemi olarak adlandıırırsak, felsefe, gelenek içinde, ilahiyatın içinde yer alır. Bu düşünce eylemi de vahiyden hareket eder. Başka bir deyişle dinden doğan felsefe, düşünce edimi gaybe imandan, görünmeyene inanmaktan doğar. Çağımız felsefesinin din-

den uzak olması, insanlığın da huzursuzluk nedenidir. Her dinde bir düşünme, bir uslamlama yöntemi, her dinin insanı, yaşamı, dünyayı bir algılama, düzenleme biçimi vardır. 'Yaşam felsefesi' deriz. Bu tamlama, 'yaşama verilen anlam' 'yaşam biçimi' anlamında kullanılır. Her dinin de bir yaşam önerisi vardır.

Batılı bunalımlardan doğan sorular, yanlış sorular sonucu alınacak yanıtlar; inançtan doğan, bireysel ve toplumsal yaşamı inançla şekillendiren bir toplumu açıklayamaz. Kendi düşünsel alanımızın kendi değer yargularımızdan hareketle sorgulanması gerekir.

Bu yazıda J.Derrida ve Cahit Zarifoğlu'nun olay ve olgulara bakış açısı, düşünceleri, yorumlama biçimleri üzerinde durulacaktır. J.Derrida'nın bireysel uslamlama biçimi ile Cahit Zarifoğlu'nun toplumsal sorumluluğu öne çıkaran düşünce biçimini karşılaştırmaya çalışacağız.

Giriş

Felsefe sözcüğü 'bilgelik dostu' anlamına gelen bir isimdir. Bilgelik, mutluluğun da temel şartıdır. Ne var ki bilgelik, olguculuğun kullandığı yöntemlerle açıklanamaz. Zira bilgelik somut bir görünüm ortaya koymaz. Günümüz felsefesi ise bir kanıtama peşindedir; başka bir deyişle olguculuğun esiridir. Edebiyat da felsefe de bir düşünme biçimidir; her iki disiplin de bir düşünceyi, bir duyarlılığı yansıtır. Her iki alan da bir bilgelik arıyor da olabilir. Aradaki ayrım noktası da şudur: Felsefe, kanıtlamaya çalışır. Edebiyat ise kanıtama peşinde değildir. Kanıtama peşinde olursa bu edebiyatın adı güdümlü edebiyattır. Güdümlü yazınsal ürünlerin sayısı da genel içinde çok sınırlıdır, çok azdır. A.Camus'nün *Yabancı'sı*, J.P.Sartre'in *Bulantı'sı*, T.Mann'ın *Büyülü Dağ'ı*, İbn-i Tufeyl'in *Hay Bin Yakzan'ı* vb..... bu ürünler arasında sayılabilir.

Her anlatının arka planında düşünsel bir boyut vardır. BU bakış açısından bakıldığında felsefe ile edebiyat ortak bir alanda yer alır. Anlatı türlerini sınıflandırırken tarihi roman, aşk romanı, polisiye deriz. Bir de tezli roman, güdümlü roman dediğimiz anlatı türü var ki buna felsefi roman da diyebiliriz. Sözelimi Sartre'in yapıtları güdümlü romandır, tezli ya da felsefi romandır. İbn-i Tufeyl'in *Hay Bin Yekzan* adlı anlatısı felsefi, güdümlü bir anlatı, Tanpınar'a göre İslam âleminin tek romanıdır. Bu anlatıda Roman kişisi Hayy, yaratıcısını bulmak ister. Yine bu anlatıda Gazali, felsefeden gelerek hakikati bulan, mutluluğun doruğuna ulaşan bir kişidir. Herman Melville'in *Pierre ya da Belirsizlikler* adlı romanında sezgicilik aklın karşısına konan bir düşünce biçimidir. Peyami Safa'nın *Yalnızız'ı* Simerenya adlı ütöpik bir düşünce ülkesinde geleceği şekillendirmeye çalışan bir felsefe olarak değerlendirilebilir.

Sözkonusu olan *düşünmek* ise, dilin boş bıraktığı bir alan yoktur. Felsefe de edebiyat da sonuçta dilden oluşur. Başka bir deyişle dil, düşüncenin aracıdır; düşünürken dili kullanırız. L.Wittgenstein'in ünlü sözünü hatırlayalım: "Dilimin sınırları dünyamın sınırlarını imler"¹. Tanrı'yı yaşamından kovan, onun yerine insanı koyan, daha sonra insanın da ölümünü ilan eden Batı dünyası, matbaa icat edilinceye kadar kendini mimari ile dile getiriyor, anlamlandırıyor. Matbaadan sonra mimari de öldü, yerine dil ve edebiyat, kitap geçti. Başka bir deyişle, anlamlandırma, eleştiri adına ne varsa dilden, dil felsefesinden doğmaya başladı. Bu bağlamda, "bütün felsefe dil eleştirisidir"².

R.Jacobson dile 6 işlev yükler: Gönderge işlevi, anlatım (duygu) işlevi, çağrı işlevi, ilişki işlevi, yazınsal işlev, üstdil işlevi. Felsefe bunlardan üst-dil işlevini kullanırken, edebiyat, estetik işlev başta olmak üzere neredeyse dilin diğer bütün işlevlerini dikkate alır, kullanır. Sözelimi, bir romanda, bir şiirde çağrı işlevi, anlatı işlevi, gönderge işlevi, yazınsal işlev... hepsi bir arada bulunabilir, gözlenebilir. 'Filo-zof' ise daha çok, dilin üstdil işlevini kullanır, açıklar. Zira, kanıtlamak zorundadır. Edebiyatçının ise böyle bir derdi yoktur; söyler, betimler, yargıyı okuyucuya bırakır. Kanıtlamak isterse, bu andan başlayarak 'güdümlü' ya da felsefi bir anlatı ortaya çıkar. Edebiyatta felsefe vardır, ama felsefede edebiyat, başka bir deyişle dilin estetik işlevi olmayabilir ya da felsefe derdini daha iyi, daha açık anlatmak için edebiyata başvurabilir. Felsefe edebiyattan daha soyuttur. Edebiyat belki felsefenin soyut yanını somuta dönüştürür.

Edebiyat da felsefe de yeri gelir bir başkaldırı olabilir. Bu başkaldırı bireysel olabilir, bir ideolojiyi önelemek, önermek şeklinde olabilir. J.P.Sartre'in varoluşçuluğu Tanrı'ya karşı bir başkaldırıdır. Maxime Gorki'nin *Ana* adlı romanı da bir başkaldırıdır; Çarlık Rusyasına bir başkaldırıdır; bir ideolojinin, bir algılama biçiminin edebiyata yansıtılmasıdır.

İdeolojiler, felsefi bir görüş, sanattan faydalanmak ister. Ama edebiyat kuramsal düzeyde bir olgu ve düşüncüyü kanıtlamak için felsefenin ilke ve kavramlarından yararlanmak zorunda değildir. Düşünce söz konusu olduğunda ise edebiyat ile felsefenin her zaman bir ilişkisi olmuştur: Düşünmeden, hissetmeden, sezmeden yazılır mı? Aradaki ayırım notası şurasıdır: Felsefe bir sanat dalı değildir. Edebiyat ise düşüncenin, felsefenin sanata dönüşmüş şeklidir.

Edebiyat ve felsefe arasındaki ilişki gündeme geldiği zaman, her iki alanda da düşünen söz söyleyen düşünürlerin başında J.Derrida gelir.

1 L.WITTEGENSTEIN, *Tractatus*, (Çev. O.Arioba), YKY (Cogito, 3.Baskı), İstanbul, s131.

2 L.WITTEGENSTEIN, agy. s.45.

J.DERRIDA VE FELSEFE

Bir sanat dalı olarak edebiyat, ilk bakışta felsefe'nin 'öteki'si olarak da düşünülebilir: Felsefe akıl demektir, edebiyat ise ruh; felsefe gerçek demektir, edebiyat ise kurgudur. Felsefe düz anlamdır, edebiyat ise metaforlarla doludur... J.Derrida her iki disiplini de eleştirir, her iki disiplinle ilgili yerleşik kuralları 'söker'. Bir yandan da aynı Derrida iki disiplin arasında bir uzlaşma arar: "Yapıbozum, edebiyatla uzlaşmaktır"¹ der.

Çağımız düşünürlerinden 'putkırın' lakabıyla anılan J.Derrida bir felsefecidir. Ne var ki onun ilgi alanı sadece felsefe ile sınırlı da değildir. Edebiyat teorisi ve eleştirisi ile ilgili görüşleri de birçok aydını, bilim adamını etkilemiştir. "Edebiyat dedikleri şu tuhaf kuruma ve felsefe dedikleri normal varsayılan kuruma yerleşik yaklaşım tarzlarını"² değiştirir. *Gösterilen* sınırlandırılmaz diyen J.Derrida, çağımızın ünlü yazarlarıyla ilgili birçok aykırı okuma örnekleri sunmuştur.

Yazıya olan ilgisi ve yazıyla olan ilişkileri her zaman dikkat çekmiştir. İstanbul'da yazı ile ilgili yaptığı bir konuşma da aykırı, putkırıcı bir konuşmadır. Harfler üzerinde, harf devrimi üzerinde düşünür. Türkiye'nin yaşadığı harf devrimini 'yapısöküm'ü uğratar, bu devrimi bir 'travma' olarak niteler ve Fransa'da böyle bir değişikliğin olduğunu hayal etmeye çalışır, şunları düşünür, dile getirir:

"Sadece onu, harf (letter) düşünüyorum. Türklerin harflerini, Türk tarihini derinden etkileyen harf devrimini (transliteration), kaybolmuş harflerini, şiddetle değiştirmeye zorlandıkları alfabelerini düşünüyorum. (...) Nasıl da travmatik! Bizde böyle bir şey olduğunu: Cumhurbaşkanı, yarından itibaren yeni bir yazı sistemi kullanmamız gerektiğine karar versin. Üstelik dili değiştirmeksizin. (...) Bu *coup de lettre* (Harf darbesi), bu şans veya bu darbe belki de her olayda bize vuruyor. (...) Bu harf değişiminin şiddeti bütün İstanbul sokaklarını kuşatmış; deşifre ettiğim her şeyin üzerinde, işporta tezgâhlarında, yüzlerde, mimaride, yürüyüşe çıktığım her yerde veya birçok göstergenin Cezayir'le ilgili anılarımı canlandırdığı ve hatta Fas, Yunanistan, Filistin ve İsrail anılarımı da canlandırdığı her yerde yaralar açıyor"³.

Edebiyata da felsefeye de hep bir yazı, bir anlamlandırma çabası olarak bakan J.Derrida, bir taraftan edebiyatı ve felsefeyi yapısöküme uğratarken diğer taraftan bu ki disiplin arasında benzerlikler olduğunu, birbirine benzediklerini düşünür. "Felsefe, dil ve bilginin sınırlarını zorlayan bir sorgulamaysa eğer, aynı şey edebiyat ve edebiyatın dil deneyimi için de geçerlidir. Hem felsefe hem de edebiyat olanaksız

1 J.DERRIDA, *Edebiyat Edimleri*, (Çev.M.Erkan-A.Utku), Otonom Yay. İstanbul, 2009, s.IX.

2 J.DERRIDA, *Edebiyat Edimleri*, s.VIII.

3 J.DERRIDA, "İstanbul Mektubu", *Cogito, YKY, İstanbul, Sayı: 47-48, Yaz/Güz 2006, s.19-20.*

olanı zorlar”¹; söylenemeyeni dile getirmeye çalışır. Her iki disiplin de hakikatin sınırlarını zorladığı, hakikati yakaladığı ölçüde değerlidir.

J.Derrida edebiyatı, felsefenin ‘öteki’si olarak da düşünür. Edebiyat ve felsefeyi bir karşıtlık ilişkisi içinde düşünmeye çalışır: Hakikat/Kurgu, literal/figüratif, be-timleme/kanıtlama... Bu karşıtlık düşüncesi içinde J.Derrida “hem yeni bir ‘edebiyat’ terimi oluşturur hem de ‘edebî’ bir şeyin kaçınılmaz biçimde felsefi kavramların oluşumunda aktif olduğunu tanımlayarak felsefenin varsayılan üstünlüğünü yapıbozuma uğratar”². F.de Saussure’ün *gösteren/gösterilen* ayrımına karşı çıkan J.Derrida, dilin oynak bir varlık olduğunu, gösterilenin sınırlandırılmayacağını, bir *gösterge*-nin tek bir *gösterileni* olamayacağını düşünür. Yine F.de Saussure’ün *dil/söz* ayrımını ters çevirir: Yazı’yı öne alır: *Yazı/söz* ayrımı yapar. Önce yazı’nın varlığına, yazı’nın var olduğuna inanır. Derrida kesin bir dille şunu söyler: “Yazıdan önce dilbilimsel gösterge yoktur”³, her şeyden önce yazı vardır. Derrida’nın bu düşüncesi İslam inancındaki ‘levh-i mahfuz’u akla getirir. Felsefe/edebiyat ayrımını da bu bağlamda yazı öncelikli olarak düşünür. Felsefenin de bir tür yazı olduğunu vurgular.

Modernizmde öne çıkarılan, merkeze alınan insandır: Her şey insan içindir. Modernizm, Tanrı’nın yerine insanı koyar. J.Derrida ve postmodernistler için ise bir merkez yoktur; çok merkezin olduğu bir yaşam biçimi, çokmerkezli bir anlamlandırma vardır: Her şey olabilir; bu da o da mümkündür. Her şey yorumdan ibarettir, mutlak gerçek yoktur, hermönetik gerçek vardır; gerçek her insanın seçtiğidir. Derrida bu nedenle gösteren/gösterilen birlikteliğine karşı çıkar. Bunun anlamı da şudur: Bir metinde anlam, ‘orada’ hazır değildir; kesin anlam yoktur, anlam okuyucunun anladığıdır. J.Derrida’nın *ayırım* dediği kavram da budur. Şöyle düşünür: Sezilen farklı bir şeydir, gerçek olan başka bir şeydir. Evrensel bir gerçek, mutlak bir gerçek yoktur; anlam sürekli ertelenir, anlamda istikrar yoktur, anlam sabitlenemez. Her gösterge, her kavram okuyucuyu bir başka göstergeye, bir başka kavrama gönderir, mutlak anlamı öterler, erteler. Anlam sınırlandırılmaz. Anlam sınırlandırılmayınca, doğru anlam, mutlak anlam diye bir şey olmaz. Derrida’ya göre birçok anlatı, kendini tartışılmaz üst-anlatılar olarak ortaya koymaktadır. Ona göre bu anlatıların reddedilmesi gerekir. Derrida böyle bir usamlama ile anlamı boşluğa, okuyucuya, yoruma bırakır.

1 J.DERRIDA, *Edebiyat Edimleri*, s.X.

2 J.DERRIDA, *Edebiyat Edimleri*, Otonom Yay. İstanbul, 2009, s.X.

3 J.DERRIDA, *De La Grammatologie*, Ed.de Minuit, Paris, 1967, s.26. hudsoncross.org/html/library/western-philosophy/Derrida,%20Jacques%20-%20De%20la%20grammatologie.pdf, 02.04.2008.

Böyle bir düşünme biçimi, hemen dikkati çekecektir ki bilimselliğin, modernizmin, determinizmin, akıl saltanatının da reddidir. Ona göre modernizm peygamberleri düşünce arenasından çıkarmış, bunun yerine olguculuğu ‘bilim peygamberleri’ni düşünce arenasına sürmüştür. J.Derrida’nın ilk yapı sökümü uğrattığı, yıkılmasını önerdiği şey modern akıldır. İnsanlığa, her şeyi düzenleyen faşizan, modern akıldan kurtulmayı salık verir. Bu bakış açısı pozitivist anlayışın reddidir. Yapısalcı ve modernist anlayış determinist, sistematik bilgiyi öne çıkarırken J.Derrida gibi post-yapısalcılar ve postmodernistler sistematik, determinist bilginin olmadığını ileri sürerler. Ona göre gerçek, kesin olarak bilinemez, kavranamaz. Bu nedenle de mutlak bir değerden söz edilemez. Batı’da eleştiri yağmuruna tutulan olgucu anlayışın ülkemizde slogan düzeyinde dayatılarak yürürlükte tutulmaya çalışılması da düşünce dünyamızı sınırlayan, körelten bir başka olgu, bir başka dayatmadır.

J.Derrida eleştirel bir okuma ve anlamlandırma önerir. *Gösterilenin sınırlandırılmayacağından hareketle kesin diye sunulan her bilgiyi şüphe ile karşılar, eleştirel bir okumaya tâbi tutar. Okuyorsa, okuduğunun kesin olmadığını göstermek için okur. Hiçbir dayatmayı kabullenemez. Metafizik, düşünüp seçmektir. Metafizik, kararsızlığın karşısındadır. Metafizik kararsızlığı reddeder; metafizik kararlılıktır*, ‘sabit kadem’ olmak, ayağı sabitlemektir. Derrida’ya göre ise her metin, okuyucuyu kararsızlıklar içine düşüren gösterge katmanlarından oluşur. Derrida demek kararsızlık ve ret demektir; kesin olan hiçbir şeye, hiçbir mutlak değere inanmamak demektir. Derida çift anlamlı, çokanlamlı sözcüklerden hoşlanır; teksesliliği, tekanlamlılığı yadsır. Metafizik bakış açısıyla düşünce üretenin önünü kesmeye çalışır. J.Derrida felsefedeki adıyla “yapıçözümcü”dür. Biz buna “yapıyıkım” da diyebiliriz. Bu durumda J.Derrida neyi yıkmaya çalışmaktadır? J.Derrida sürekli bir şekilde Modern Batı felsefesinin çıkış noktalarını sorgular, eleştirir; Batı dünyasının düşünce temellerini sarsmaya, Batı dünyasının düşünme biçimini yıkmaya çalışır. Bu tutumuyla J.Derrida determinist, olgucu mantığın yıkımında öncü bir isimdir. J.Derrida’nın karşısında bir düşünür, ‘bilimsel veriler’ deyip dayatmalarda bulunmaz. Marksisttir, Marks’ı da eleştirir. Çünkü Marks da anlama sınır koyar; Marks’a göre de dünyanın anlamı tektir; diyalektik bir tarihten başka bir gerçek yoktur. Marksim, kendi düşünce dünyasından başka her düşünceyi reddeder ve bu düşünceleri cezalandırmaya, yok etmeye çalışır. Derrida bu düşünme biçimiyle Marksistlerin de canını sıkan bir düşünürdür. Derrida liberal ekonomiyi de İsrail’i de eleştirir. Ne Marks’ı ne Keynes’i ne de tarihsel bir kişiliği, bir coğrafyayı, bir ideolojiyi mitleştirir. Tartışılmaz gibi görülen her ismi tartışmaya açar. Avrupa’nın içinde, ortasında yaşar, ama Avrupa’ya hayran değildir, Avrupa’yı sorgular; Avrupa’nın utanacağı, utanması gereken eylemlerini dile getirir: “Bu küçük kıtanın (...) kültürünü bir baştan değerine kateden büyük suçluluk (totalitarizm, Nazizm, soykırımlar, Yahudi soykırımı,

sömürgeleştirme vb.) sebebiyle çok şeyin yapısökümünün¹ yapılabileceğini, farklı bir gözle okunabileceğini söyler. Bozmak, geçersizleştirmek J.Derrida'nın okuma yöntemidir.

J. Derrida ne önerir? Aydından ne bekler, aydına nasıl bir sorumluluk yükler? Derrida, günümüz aydınının acil olarak yerine getirmesi gereken bir sorumluluğu olduğunu söyler. Bu sorumluluk neyi, nasıl bir eylemi gerektirmektedir? Bu sorunun yanıtı da şudur: "Doxa'ya, medyatik entelektüeller diye adlandırabileceklerimize ve politik, ekonomik lobilerin kontrolü altında olan, medyatik güçler tarafından önceden şekillendirilen genel söyleme karşı tavizsiz bir savaş açılması gerekiyor"².

Görülüyor ki J.Derrida bütüne, tek bir ilkeye, tek bir anlama, birliğe, vahdete, İslam'a, Hıristiyanlığa, Hegel'e, Platon'a.. karşıdır. Ona göre 'bütün' kavramı metafizik bir kavramdır. J.Derrida, bütünü parçalara ayırır. Olayları, olguları tek bir ilkedden, tek bir bütünden hareketle yorumlamaz. Bütün değil her parça ayrı bir gerçekliktir ona göre. Yapısöküm, dildeki anarşidir, yapısökümcü de dildeki anarşisttir. Bu bağlamda F.de saussure'ün dili somut bir inceleme nesnesi durumuna getirme çabası da, Derrida'ya göre boş bir çabadır. Derrida'nın yapısökümü metafiziğin reddidir. J.Derrida, Nietzsche, postyapısalcılık ve postmodernist anlayış Tanrı'yı da insanı da yaşamın içinden çıkarmak ister.

CAHİT ZARİFOĞLU VE DEĞER YARGILARI

Cahit Zarifoğlu yaşam biçimiyle, ortaya koyduğu, önerdiği çok sade düşünceleriyle özgün bir sanatçı, duyarlı bir müslümandır. Şiirini kapalı bulanlar vardır, ama şairliğine dil uzatabilen yoktur. Şiirinde hiçbir biçim kaygısı gözetmez. Biçimden çok içerik, estetik söyleyiş ve duruş onun için daha önemlidir. Sözün özü olan şiir onda bir iç döküş, düşünce ve duygularının, yaşadıklarının, değer yargılarının özgürce bir kalıba girişidir. Söz vardır, insanı yüreğinden yakalar; söz vardır, karşıda hiçbir iz, hiçbir etki bırakmaz. İçten söylenen söz, okuyucuda karşılığını bulur. Cahit Zarifoğlu içten bir dili yakalar; bu dil ile okuyucusu arasında sağlıklı bir iletişim kurar. Okuyucu çoğu zaman kendi içindeki bir duyguyu çarpıcı bir şekilde onun şiirlerinde hisseder: Bir günah, bir pişmanlık, tevbe, rızık endişesi, aşk, cihat duygusu, acziyet, Allah korkusu, havf ve reca (korku ve ümit), yaşam, ölüm, ahiret, alın yazısı... Zarifoğlu'nun ana izleklerindedir. Bu izlekler, değer yargıları propaganda yapan bir üslupla değil, içselleştirilmiş, doğal bir şekilde şiire yedirilir.

Her yazınsal ürünün arka planında bir düşünce boyutu vardır. Anlatılardaki aşk öyküleri, çoğu zaman, anlatıyı sürüklemek, okuyucuyu metnin içine çekmek için bir

1 J.DERRIDA, "Kendime Karşı savaştayım", **Cogito, Sayı:47-48, 2006, YKY, İstanbul, s. 182.**

2 J.DERRIDA, "Kendime Karşı Savaştayım", **Cogito, agy. s.177.**

kurgudur. Mümtaz/Nuran/Suat; Şinasi/Neriman/Macit... üçlüleri ile oluşturulan bir gerilim içinde bir uygarlık tartışması yapılır. Yazınsal bir üründe geçen kadın, çocuk, yalnızlık, doğum, ölüm... toplam olarak bir duyarlık, çoğu zaman metaforlarla okuyucuya hissettirilir. Her şair ve yazarın söylemek istediği bir düşünce, okuyucusu ile imzaladığı bir okuma paktı vardır. Bu okuma paktını ve iletişimi kimi şair ve yazarlar çok iyi kurarlar. Okuma paktını yakalayan şair de romancı da bugün anlaşılmasa bile zaman onu öne çıkarır, unutulmazlar arasına koyar. Cahit Zarifoğlu derinliği olan, başkalarından farklı sözcüklerle, kendi sözcükleriyle konuşan bir kişiliktir. Okuyucusu ile bu derinlik sayesinde bir okuma paktını yakalar ve unutulmazlar arasında yerini alır. Ölümünden sonra en çok konuşulan, çeşitli etkinliklerle anılan şairlerden başında Cahit Zarifoğlu gelir.

Cahit Zarifoğlu'nun şiirlerinin perde arkasında, müslümanca bir duyarlık, coşkun bir düşünce akışı gözlenir. Şiirlerinde yaşama bakış, dünyayı, olay ve olguları yorumlama anlamında bir felsefe, yoğun bir düşünce, inancından kaynaklanan değer yargıları, özlü söyleyişler vardır. Bu değer yargıları, metafizik kaygılar ve yoğunluk felsefenin tartıştığı konulardır. Cahit Zarifoğlu inandıklarını tartışmaz, söylediklerini bir şüphe içinde söylemez; felsefenin tartıştığı gibi bir tartışma onda yoktur. Yaptığını inanarak yapar; söylediğini inanarak söyler ve eyleme dönüştürmeye çalışır. En vurucu, en can alıcı, en dikkati çeken yanı da budur. İronik anlamda artist değil, kelimenin tam anlamıyla sanatçıdır: Gösterişten uzak durmaya çalışır; amellerini pazarlama çabası göstermez. Şöyle bir öneride bulunur: "Başkalarına söylemeden, başkalarına söyleyerek, entelektüelce zevkini tatmayı bir yana bırakarak yapın inandıklarınızı. Sözleriniz değil, ama güneş doğmamışken, gecenin sabaha karşıki besleyici karanlığında sizi mescide giderken görmek inandırır beni"¹.

'Keşfedilecek bir ada', bir 'uç beyi' olarak anılan Cahit Zarifoğlu şiirlerine, şiir kitaplarına verdiği adları boş yere koymaz: İşaret Çocukları, Menziller, Yedi Güzel Adam, Korku ve Yakarış... Cahit Zarifoğlu'nun şiirlerinde, anlaşılmaz denilen şiirlerinde, düzyazılarında, anılarında yapılacak bir yerdeşlik çalışması, onun değer yargılarını, düşüncelerini, tasavvufi bir içeriği, bir müslüman duyarlığının ipuçlarını hemen ortaya koyacaktır. *Yaşamak* adlı kitabının başına koyduğu şiirden okuyucu hemen anlar ki metin içinde konuşan anlatıcı 'müslüman'dır:

Senin adınla ey yüceler yücesi,
Sevgi evimizde sende, sana secde ederiz.
Seninle dolu, kendi benliğimizden boş

1 C.ZARİFOĞLU, *Yaşamak, Beyan Yay. (2.Baskı), İstanbul, 1997, s.138.*

Esirgenmemizi iste sen iste sen
İşte sakınmamız, işte cevahi azamızın
fenaya düşümü, İşte elimizin açıklığı
gözümüzün sabrı, dilimizin damağımızdaki yapışıklığı,
Esirgenmemizi iste sen iste sen ...

'Yüceler yücesi', 'sevgi evi', 'secde', 'esirgenmek', 'fena', 'sabır'. 'Yüceler yücesi' ile Peygamberimiz kastedilir; 'secde', Allah için yapılır. İnsan, yaratıcısı karşısında kendi benliğinden geçer, mutlak güce, her şeyin ondan geldiğine inanır. 'Esirgenmek' ister. Bir başkasına, Peygamberimize, belki de bir Allah dostuna, 'esirgenmemizi sen iste sen' der.

Şiirlerindeki düşünce dünyası, Cahit Zarifoğlu'nun anahtar kitabı, giriş kitabı diyebileceğimiz *Yaşamak* adlı günlük/anı/denemelerinde çok açık görülür. Kabul ve retlerinden, söz ve eylemlerinden hiç şüphesi yoktur. Kesin bir inançla kendini İslam'ın içinde hisseder ve bu kesin inancı yaşamına geçirmeye çalışır. Ona göre "İslam inancında doğru ile yanlış kesin olarak ayrılmıştır. Açık bir alan kalmamak üzere belirlenmiştir. Mahrem aile hayatından ticaret, devlet idaresinden konu komşu ilişkisine kadar. Yani kişi İslamiyet'in işine geldiği kadarını yaşayamaz"¹. Bu bütüncül bir düşüncenin, islami duyarlığın, sanat anlayışının çok açık bir ifadesidir. Zarifoğlu iki hayatı kabullenmez. İç monologla şu özeleştiriyi yapar: "Söyleyin, iki hayatınız mı olacak? Biriyle inancınızı fiilen yaşarken, ötekiyle sanat mı yapacaksınız? Ne saçma! Olamaz bu! Ama oluyor bile. Yazık ki böyle bir iki canlılar var. (...) İçiniz sizindir. Arkanızdaki içiniz. Ben yargıyı dışınıza bakarak vereceğim"². Cahit Zarifoğlu, önce 'salah'ın sonra 'islah'ın geldiğini en iyi kavrayan sanatçılardandır.

Cahit Zarifoğlu'nun üslubu, okuyucusunu da içten olmaya, sade, doğru sözlü olmaya zorlar. Yeni Devir'de yazdığı günlük yazıları her kesimden insanın anlayabileceği ak yazılardır. Cahit Zarifoğlu, kurtuluşun, Allah'ın yap dediklerini yapmakta, yapma dediklerini yapmamakta olduğunu düşünür. Bilmek değil, yapabilmenin, eyleme geçmenin önemine ve gerekliliğine dikkat çeker. Günahın öldürdüğünü, **tövbenin** kurtuluş olduğunu dile getirir. **Günahların** kalpteki kara lekesi şu dizelerdeki kadar güzel anlatılamaz:

"Gömleğin üzerine kadar çıkmış kalbdeki kara leke"

Şiirlerinde Müslümanların zayıf yanlarına dikkat çeker: Dünya sevgisi, rızık

1 C.ZARİFOĞLU, *Yaşamak*, s.139.

2 C. ZARİFOĞLU, *Yaşamak*, s.139.

endişesi, ekonomik kaygılar Müslümanların ayakbağıdır. “Dünyanın bir konak”, “insanın bir konuk” olduğunu bilir:

Petrol ya da banker sellerinde boğuluyorsun

Külçe külçe dolar ya da sefalet secden olacak yerde

O eski kadim iklim kimbilir nerde sürer
Perişan birkaç evde kimbilir veliler dilinde
Oturup konuşalım şunu. Bulsun kelimem kelimeni
Eğer uyku daha aziz esirlik daha ehven değilse
Bir deli akıl çırpınıyor aramızda

Rızık korkusu can korkusu baş mesele

Çıplın dünyadan çıplın ve gövdenden

Afganistan, Filistin, dünyanın dört bir yanında kanayan İslam coğrafyası onun şiirlerinin de, günlüklerinin de, gazete yazılarının da en önemli izlekleri arasındadır. Filistin onun için bir turnusol kâğıdıdır:

Filistin bir sınav kağıdı
Her mümin kulun önünde
De gerçeği yaz: Hakikat şehitliğe koşmaktır

Tasavuftaki temel kavramlardan olan ‘havf ve reca’ kavramları da Cahit Zarifoğlu’nun şiirlerinde sıkça geçer. Müslümanın umutsuz olamayacağını, ama Allah’ın azabından da korkması gerektiğini düşünür. “Korku gerek/reca gerek” der, ‘havf’ der, ‘reca’ der, “yakarış” der şiirlerinde.

Cahit Zarifoğlu kuldand değil, Allah’tan korkmaya gerektiğine inanır. Korkulması/korkulmaması gerekene dikkat çeker:

Ve sesimi duyuyorum
Kaburgalarımın gelip artık kavuşamadıkları iniltiden
-Kulun korktuk şerrinden
Ağzımız yerlerde kaldı gerçek dilimizden akmadı
Kuldand korkarken gel zaman git zaman
Bir hayat ki haşa korkmadan yaradandan
Ama elbet ruhumun vazgeçilmez akışı baş çarptığım kayalıklar

Zarifoglu 'güzel hayat'ın kolay kazanılamayacağını da bilir ve sabırla arayış içindedir:

Dilediğim en güzel hayat

Çöplerin içinde rüya aradım

Düştümse eğer sana bakarken düştüm

İnsan, Yaratıcısının hem kadir hem muktedir olduğunu; hem gücü yeten hem gücünün yettiğini gösteren olduğunu bilirse, hissederse imanın lezzetini tadacaktır. Müslüman Allah'ın karşısında aczini idrak ederse yükselir. Cahit Zarifoglu gururludur, başı diktir, ama Yaratan karşısında aczini açık yüreklilikle itiraf eder. Günahların 'dipdiri', canlı olduğunu; ibadetlerin 'özürlü' olduğunu tövbe ve bağışlanma dileğiyle dile getirir. Her şeyi yapsa bile, her adımı dolu olsa bile lütuf erişmezse bu doluluğun da bir işe yaramayacağına inanır. *Sultan* adlı şiirinde şöyle der:

Seçkin bir kimse değilim

İsmimin baş harfleri acz tutuyor

Bağışlamamı dilerim

Sana zorsa bırak yanayım

Kolaysa esirgeme

Hayat bir boş rüyaymış

Geçen ibadetler özürlü

Eski günahlar dipdiri

Seçkin bir kimse değilim

İsmimin baş harflerinde kimliğim

Bağışlanmamı dilerim

Sana zorsa bırak yanayım

Kolaysa esirgeme

Hayat boş geçti

Geri kalan korkulu

Her adımım dolu olsa

İşe yaramaz katında

Biliyorum

Bağışlanmamı diliyorum

Sultanım dediği kişiye tam bir teslimiyet içindedir, pazarlıksızdır. Konuştuklarından yazdıklarından bile yüzü kızarır, “bu ne cürettir” der. Girdiği yolda derece derece, menzilden menzile yükselerek geçmek ister. *Sultan* adlı şiirinde şöyle der:

Sözün ve yolun baş çeşmesi ruhumun

Canım içre sevinç verir sözlerin

Baktığın dağların düşüncesi bile ağlatır beni

Hür olurum buyruklarını bir bir donansam sultanım.

Aşkın bin gözlü devasa bir baş imiş

Yur her birini uykularından sohbetin

Dinlen ey Zarif bilatedbir çok söz açtın

Bu kırık akılla ne cürettir yaptığın

Girdiği yolun, yapması/yapmaması gerekenleri yürürlüğe koymanın güçlüğüne hissederek; “sıklet”inin bu güçlüğü zor kaldıracığından korkar:

Ey zarif sen de ata yoluna meylettin

Korkarım binbir belaya dayanmaz sıkletin

SONUÇ

Gerek edebiyat gerek felsefe okumaları okuyucuyu hakikate, somut gerçeğin ötesinde bir hakikat kavramının sınırlarını zorlamaya götürdüğü ölçüde değer kazandıracaktır. Edebiyat da felsefe de modern Batı’da daha çok kurallara başkaldırı olarak ortaya çıkarken, bizdeki gelenek vahye dayalı bir bilgelik arayışı şeklinde kendini gösterir.

Kör bir taklitle Tanzimat’tan bu yana biz de Batılı bir uslamlama biçimiyle düşünmeye, batılı bir düşünür gibi kendi değer yargılarımızı ‘yapısöküm’e uğratmaya, yıkmaya çabaladığımızı görmek üzüntü vericidir. 2000’li yıllarda bile J.Derrida’nın yapısökümcü anlayışı ile dini kavrama biçimimizi belirlemeye çalışmak, ilahiyat alanında bu tür etkilenmeleri izlemek ayrı bir üzüntü kaynağıdır.

J.Derrida aklın ışığında dünyayı anlamlandırmaya, Cahit Zarifoğlu ise vahyin ışığında dünyayı anlamlandırmaya çalışır. Batı dünyası her zaman Doğu’nun gizemini keşfetmeye, anlamaya çalışmıştır. Doğu aydını ise Batı’yı keşfetmekten, anlamaktan çok Batı’yı özler, ona bir özlem duyuyor, ona benzemeye çalışıyor. Kendi değer yargılarının onayını Batı’dan bekliyor ya da Batı’nın söylediklerini ken-

di geleneğine, kendi değer yargılarına onaylatmaya çalışıyor. Bu tutum, insanımıza özgünlüğünü kaybettiriyor, hatta diyebiliriz ki gülünç durumlara düşürüyor.

J.Derrida'nın okuma, anlama, anlamlandırma yöntemi de bir bakıma aklın, dilin kutsallaştırılmasıdır: Herkesin bir aklı vardır, herkes göstergeleri kendi aklı ile kavrayacak, kendine göre bir gerçek çıkaracaktır. Bu ise insanlığı, 'ne olsa gider; o da olur bu da' noktasına getiren, mutlak bir değer tanımayan bir anlayışa getirecektir. J.Derrida ne aydınlanmacı ve nesnel bir aklın ne de bir inancın yanında yer alır. O görece bir aklın yanında kendine bir yer bulur. Bu da bir meta-anlatı, bu da bir başka tür metafizik değil midir?

Belleksiz, kişiliksiz, ilkesi bir insanın sağlıklı düşünmesi beklenemez. Tefekkürün sözlük anlamını düşünürsek tereddütten tefekkürün doğmayacağı açıktır. Tefekkür, bir sorunu çözmek için düşündürmek; bir bilgelik, bir hikmet arayışıdır. J.Derrida için bireysel gerçeklikler vardır. Bu da bir düşünme biçimidir. Ne var ki insanın mutluluğuna katkısı tartışılır. Cahit Zarifoğlu ilkelidir, Müslüman kimliği ile şiirlerinde bir değer, bir düşünce, bir değerler kümesi oluşturur. Bu değerlerin işlevi ve işlerliği üzerinde kafa yorar.

Yaşanan açmaz, aymazlık şurada olsa gerekir: J.Derrida ve benzeri düşünürler Batı'nın içinden çıkıp Batı'yı eleştiriyorlar. J.Derrida'nın Batı aklını, Batı'nın uslamlama biçimini geçersizleştirmeye çalışan yapısökümü, kendi uslamlama biçimi içinde değerlidir. Bizde ise batılı düşünürlerden hareketle Batı'yı değil Doğu'yu, İslam'ı, Müslümanı, kendi geleneğimizi eleştirmek gibi bir garabetin içine düşülüyor. Yapısöküm mantığı ile dinsel metinler çözümlenmeye, bir uygarlık sorgulanmaya, bir uygarlık anlamlandırılmaya çalışılıyor. Kendimizi de, kendi uygarlığımızı da eleştirebiliriz, bir özeleştiriyeye tabi tutabiliriz, ama ilkelerimiz olmalıdır.

J.Derrida hiçbir ilkesi, mutlak değeri olmayan, her anlamı yapısöküme tabi tutmaya çalışan önemli, etkili bir düşünür ve edebiyatçıdır. Cahit Zarifoğlu ise ilkeleri olan, kendinden, kendi uygarlığının ilkelerinden hareket ederek kendini eleştirebilen müslüman bir sanatçıdır.

Kaynakça

DERRIDA, J.
Yay. İstanbul, 2009.

DERRIDA, J.
48, Yaz/Güz 2006.

DERRIDA, J.
YKY, İstanbul,

DERRIDA, J.

Edebiyat Edimleri, (Çev.M.Erkan-A.Utku), Otonom

"İstanbul Mektubu", **Cogito**, YKY, İstanbul, Sayı: 47-

"Kendime Karşı savaştayım", **Cogito**, Sayı:47-48, 2006,

De La Grammatologie, Ed.de Minuit, Paris, 1967

WITTGENSTEIN, L.
tanbul.

Tractatus, (Çev. O.Arioba), YKY (Cogito, 3.Baskı), İ-

ZARİFOĞLU, C.

Yaşamak, Beyan Yay. (2.Baskı), İstanbul, 1997.

ZARİFOĞLU, C.

Şiirler, Beyan Yay. İstanbul, 1989.

YUNUS EMRE'DE TANRI VE BEN: TANRI'YA ONTOLOJİK SIRDAŞ OLMA ÖZLEMİ VE TANRI HAKKINDA BEN-MERKEZLİ KONUŞMA ÇABASI

Prof. Dr. Metin YASA¹

Özet

Yunus Emre'nin düşüncelerine, bir yandan bir varlığın birliği doktrini olarak panenteizmi ileri götürmede önemli bir işlev yükleneceği, öte yandan ilgili doktrinin yapısını oluşturan söylemleri öncelediği için atıf yapılması önem taşır. Bu düşünceler içinde, varlığın birliğini yeniden düşünme gereği, benin kendi olarak Tanrı-merkezli birliğe katılma isteği, Tanrı'ya ontolojik sırdaş olma özlemi ve Tanrı hakkında ben-merkezli konuşma çabası ayrı bir yer işgal eder.

Abstract

It is important to refer to Yunus Emre's opinion, because it will take an important function for carrying forward the panentheism as a doctrine of the unity on the one hand, and also it is preceding the discourses that form the nature of this doctrine on the other. Amongst these thoughts, the necessary of rethinking of the unity of existence, the desire of self as its own to join the God-centered unity, the craving to be the ontological confidant to God, and effort of self-centered talk to God have a separate place.

1 O.M.Ü. İlahiyat Fak.

A. Tanrı - Ben İlişkisi ve Panenteizm

Kant, Saf Aklın Eleştirisi isimli eserinde Tanrı'nın varlığı konusunda, i. yalnızca akla dayalı, ii. dünyanın genel varlığına dayalı; iii. dünyanın özel bir görünüşüne dayalı olmak üzere üç tartışmanın olabileceğini ileri sürer (Thompson, 2008: 164). Açıkça görüleceği üzere, Kant'ın bu yaklaşımı bir ölçüde farklı Tanrı anlayışlarına atıf yapmayı gerektirir ve bu anlayışlar arasında teizm, deizm, ateizm, agnostisizm, panteizm, panenteizm gibi doktrinler sayılabilir (Thompson, 2008: 163). Bununla birlikte, bu doktrinler arasında Tanrı ve ben düşüncesini aşkın ve içkin yönleriyle birlik içinde öngören ve bildirimiz açısından değer taşıyan temel doktrin kuşkusuz panenteizmdir.

Doğrusu, çağdaş din felsefesi sınırları içinde genelde Tanrı-evren ilişkisi özelde ise Tanrı-ben ilişkisi açıklanmaya çalışılırken atıfta bulunulan panenteizme yönelik temel görüşlere edebiyatımızın hiç de yabancı olmadığı hususu yeterince açıktır. Bu nedenle, biz, çağdaş din felsefesinde deizm ile panteizmin eksik yönlerini ve çıkmazlarını gidermek için panenteizme yapılan vurgunun (Yasa, 2005: 129-146), edebiyatımız içinde, Yunus Emre'nin düşünceleri dikkate alınmadan eksik kalacağı kanısındayız.

B. Tanrı'ya Ontolojik Sırdaş Olma Özlemine Giden Yollar

Yunus'da Tanrı'ya ontolojik sırdaş olma özlemi, önce benin kendini aramasıyla başlar. Bu, açık konuşmak gerekirse, tanrısal aşkınlık ve içkinlik içinde bir tür aşkın ve içkin deneyimdir. Yunus, kendini arayan ben ile Tanrı arasında ontolojik bir bağ kuracak biçimde şöyle der: "Sana gel seni sende buligör / Sana bak sendeki kimdür gör indi" (Yunus Emre, 1997: 253). Bu düşünceler, gerçekte, Yunus'da Tanrı'ya ontolojik sırdaş olma özlemi içinde birlik aşamalarından geçerek 'Üstün Ben'e katılma ve ötesini aydınlatma gibi bir amaca yöneliktir.

Öyle anlaşılıyor ki, Yunus'un Divan'ı okununca, Tanrı'ya ontolojik sırdaş olma özlemi açısından iki kanının pekişmemesi neredeyse olanaksızdır:

i. İnsanı, Tanrı-merkezli bir varlığın birliğine katılmaya özendirir: "Birisen birliğe gel ikiyi bırak elden" (Yunus Emre, 1997: 153).

ii. İnsanı, birlik ötesi bir aşamayı düşünmeye zorlar. "Sen seni elden bırak dost yüzüne sensüz bak" (Yunus Emre, 1997: 102).

Bize öyle geliyor ki, Yunus'da, Tanrı'ya ontolojik sırdaş olma özlemine giden yolları, panenteistik bir çıkarımla, dört noktada toplamak olasıdır: 1. Bir Parçası Görünmeyen Olan Bir'de Olmak. 2. Bir Parçası Görünen Olan Bir'i Tanımak. 3. Görünen ile Görünmeyeni Birlikte İçeren Öz ya da 'Üstün Ben'e Katılmak. 4. Bir

‘Üstün Ben’ Olarak Tanrı Hakkında Ben- Merkezli Konuşmak ve Ötesi.

C. Bir Parçası Görünmeyen Olan Bir’de Olmak

Walter Stace, *Mysticism and Philosophy* isimli eserinde dışsal ve içsel olmak üzere iki tür mistik deneyimden söz eder: Stace, bu iki deneyim arasındaki farkı öz olarak şöyle ortaya koyar: “içsel deneyim, aklın derinliklerine doğru bakarken, dışsal deneyim duyular kanalıyla dışa bakar” (Stace, 2012: 61, çev. için krş.: 60). Bize öyle geliyor ki, Stace’in içsel ve dışsal olarak bölümlediği mistik deneyim, ne Tanrı’ya epistemolojik sırdaş olma (Yasa, 2011a: sunulmuş bildiri metni) ne de ontolojik sırdaş olma özelemlerinden ayrı düşünülebilir.

Yunus, Tanrı’ya ontolojik sırdaş olma özlemi içinde, karşılıklı bir ilişkidenden söz eder. Yunus, bu ilişki içinde:

i. Bir yandan, bir parçası görünmeyen olan Bir’i kendinde bulan bilinçli bir benin varlığına işaret eder. Bir’i kendinde bulan ben şöyle der: “Ben bende buldum çün Hak’ı” (Yunus Emre, 1997: 38). Açık konuşmak gerekirse Bir’i kendinde bulan benin geçmişi, Yunus’a göre, çok ötelere gider (Yasa, 2011b: 60-63). Bu ötelere gidiş, bir ölçüde, Yunus’un “Kabu bela söylenmedin tertib düzen eylesenmedin” (Yunus Emre, 1997: 26) ifadesinin sınırları içinde görülebilir.

ii. Öte yandan, kendini bir parçası görünmeyen olan Bir’de bulan bilinçli bir benin varlığına vurgu yapar: “Hak’dan ayru değülidüm ol ulu divandayıdum” (Yunus Emre, 1997: 26). Dahası, Yunus, bu benin bu dünyaya gelmeden önce, kendini, daha başka ortamlarda bulunduğunu ileri sürer. Tanrı’ya ontolojik sırdaş olma açısından ayrı bir değer taşıyan bu ortamlar içinde, aşkınlık değeri yüksek, sözgelimi, Hükm-ü sultan, Mülk-ü yaradan, Ulu hanedan, Yüce mekan (Yunus Emre, 1997: 65) ve Ulu divan (Yunus Emre, 1997: 26) sayılabilir.

Sonuç olarak, bir parçası görünmeyen olan Bir’de olmayı başaran bir ben, Yunus’un Sultan benem, Sübhan benem, Rahman benem, Yazdan benem (Yunus Emre, 1997: 214-215) şeklindeki ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, sonunda, kendini aşkınlıkla nitelemek durumunda kalır.

D. Bir Parçası Görünen Olan Bir’i Tanımak

Yunus, bir parçası görünen olan Bir’i tanımadan söz ederken, kendini katre, Tanrı’yı derya olarak niteler. Şöyle der: “Acep katre ki derya anda mahfi / Bu mahfi sırrı sendedür sor indi” (Yunus Emre, 1997: 253). Stace de dışsal deneyimde bulunan bir mistiğin, kendi dış duyularını kullanarak, deniz, gökyüzü, evler, ağaçlar gibi fiziksel nesnelere algıladığını ve onlardaki çokluğu gördüğünü (Stace, 2012: 61, çev. için krş.: 60) ifade eder.

Doğrusu, Yunus, içinde bulunduğumuz bu evreni, çokluk evreni olarak görür ve kendini Tanrı ile karşılıklı bir arayışın içinde bulur. Yunus, bu noktada, Yakup-Yusuf arayış ve özlemine özel atıfla konuyu anlaşılır hale getirmeye çalışır. Şöyle der: “Bu alemi kesrette sen Yusuf u ben Yakup” (Yunus Emre, 1997: 54).

Bir parçası görünen olan Bir’i tanıma arzusunda olan ben, Tanrı’ya ontolojik sırdaş olma özlemi içinde, kendini farklı ortamlarda hissedebilir. Bu ortamlar içinde, içkinlik değeri yüksek, sözgelimi, ‘Peygamber ile mi’rac kılmak’ (Yunus Emre, 1997: 126) ve ‘İsa ile göğe çıkmak’ (Yunus Emre, 1997: 127) sayılabilir.

Sonuç olarak, Tanrı’ya ontolojik sırdaş olma özlemi içinde, bir parçası görünen olan Bir’i tanımayı başaran bir ben, Tanrı’yu bu yön içinde içkinleştirerek, sonunda, yağın benem, bilen benem, duman benem, umman benem (Yunus Emre, 1997: 181) deme konumuna ulaşır.

E. Görünen ile Görünmeyeni Birlikte İçeren Öz ya da ‘Üstün Ben’e Katılmak

Ötede Bir’in görünmeyen yönünde olmak, burada Bir’in görünen yönünü tanımak, Yunus için tamamlanmış bir birlik değildir. Yunus’un düşüncesinde, ötede Bir’in görünmeyen yönünde olmak, burada Bir’in görünen yönünü tanımak, ‘Üstün Ben’e katılmak için atılacak adımın alt basamakları olarak ortaya çıkar. Yunus’un, ‘Üstün Ben’e katılmayı, özlü bir biçimde “birlik hanına kandım” (Yunus Emre, 1997: 78), “birlik makamın dutgil” (Yunus Emre, 1997: 80), “birliğe bitüp geldim” (Yunus Emre, 1997: 80) şeklinde bir takım ifadelerle desteklediği dikkat çeker. Doğrusu, bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere, Yunus’da ‘Üstün Ben’e katılmak, bir ile bir olmak (Yunus Emre, 1997: 80) yönünde varoluşsal bir çabaya işaret eder. Bununla birlikte insanın ‘Üstün Ben’e katılması halinde bazı temel hususlar öne çıkar:

i. ‘Üstün Ben’e katılmada, ne Tanrı tanrısallığını, ne insan insanlığını yitirir. Şöyle der: “Sen sultansun ben kulam” (Yunus Emre, 1997: 53).

ii. ‘Üstün Ben’e katılma bir özlemdir: “Bana seni gerek seni” (Yunus Emre, 1997: 129).

iii. ‘Üstün Ben’e katılmak, görünür düzeyde, tenden, görünmez düzeyde candan kurtulmayı ön görür: “Terkeylegil ten tertibin gider senden benlik adın” (Yunus Emre, 1997: 108).

Sonuç olarak, görünen ile görünmeyeni birlikte içeren ‘Üstün Ben’e katılmayı başaran bir ben, aşkın ve içkin olarak, sonunda, “evvel benem ahir benem” (Yunus Emre, 1997: 115) diyebilecek bir öze kavuşur.

F. Bir 'Üstün Ben' Olarak Tanrı Hakkında Ben- Merkezli Konuşmak ve Ötesi

Öyle anlaşılıyor ki, 'Üstün Ben'e katılmak, Tanrı hakkında ben-merkezli konuşmayı ve ötesini öngörür. Şöyle der: "Al gider benden benliği doldur içüme senliği" (Yunus Emre, 1997: 149); "Anı sen senden iste o senden ayru olmaz" (Yunus Emre, 1997: 132). Bize öyle geliyor ki, Yunus, Tanrı'yı ben-merkezli konuşma konusunda, iki temel hususa vurgu yapar:

i. Mansur-u Bağdadi'yi öncelediğini söyler: "Ezelden benüm fikrüm ene'l-Hak idi zikrüm / Henüz dahi toğmadun ol Mansur-u Bağdadi" (Yunus Emre, 1997: 118).

ii. Anılan konuşma türü, Tanrı'ya ontolojik sırdaş olma özleminin bir gereği olarak belirir. Bu sırdaş olma özlemi içinde, kendini seyre dalarak "sırta eren" (Yunus Emre, 1997: 39), üstün bir bilgi ile "esrarı duyan" (Yunus Emre, 1997: 49) ve ontolojik olarak "bende bakdum bende gördüm benümile bir olanı" (Yunus Emre, 1997: 39) diyen bir ben vardır. Bu aşamada olan ve içsel deneyime ulaşan bir ben için, Stace'in de ifade ettiği gibi, "ne çokluk vardır, ne de ayırım" (Stace, 2012 Erişim: 110, çev. için krş.: 112).

Yunus'da 'Üstün Ben'in ötesi, dile gelmeyen (Yunus Emre, 1997: 151) bir yapıya sahiptir. Doğrusu, Stace'in içsel deneyim konusunda ifade ettikleri Yunus'un bu çıkarımına paralel bir öz taşır. Nitekim Stace de içsel deneyimin tüm anlatımların ötesinde ve tanımlanamaz bir huzur olduğunu önemle vurgular (Stace, 2012: 89, çev. için krş.: 88). Bize göre, Yunus'un düşüncelerine atıfla dile gelmemek (Yunus Emre, 1997: 151) şeklinde algılanabilecek bu vurgu, paradoksal bir biçimde, 'ne, ne de' (Yunus Emre, 1997: 218), 'bi-nişan' (Yunus Emre, 1997: 65), 'bi sıfat' (Yunus Emre, 1997: 128), 'bi nihayet nihan' (Yunus Emre, 1997: 128) kavramlarıyla karşılanır.

G. Sonuç ve Değerlendirme

Yunus'un Divan'da dile getirdiği temel konulardan biri Tanrı ve ben anlayışıdır. Yunus'un yeterince hakim olduğu anlaşılın Tanrı ve ben konusunu, aşkın ve içkin yönleriyle panenteistik bir özle varlığın birliği düşüncesi içinde ele aldığı yeterince dikkat çekicidir. Bu dikkat çekiş, aynı zamanda, 'neden Yunus'da Tanrı ve ben?' sorusuna da açıklayıcı bir cevap oluşturmaktadır.

KAYNAKÇA

Stace, Walter, 2012: *Mysticism and Philosophy*, <http://wudhi.com/mysticism/ws/wts-mp%20-%20index.htm/> (Erişim: 02.04.2012).

Stace, Walter, 2004: *Mistisizm ve Felsefe*, çev.: Abdullatif Tüzer, İstanbul, İnsan Ya-

yınları.

Thompson, Mel, 2008: Kendi Kendinize Felsefe Öğrenin, çev.: Meliha Tekin, İstanbul, Pegasus Yayınları.

Yasa, Metin, 2005: “Panenteizmin Tarihsel Ardalanı Üzerine”, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. 18-19, Samsun.

Yasa, Metin, 2011a: “Tanrı’nın Sırlarına Epistemolojik Sırdaş Olma Çabası ya da Mevlana Düşüncesinde Kristalleşen Tanrı Algısı”, I. Uluslararası Çelebi Hüsameddin-i Urmevi ve Mesnevi-i Manevi Sempozyumu, 09-11 Mayıs, Urumiye-İran, (Sunulmuş bildiri).

Yasa, Metin, 2011b: “Yunus Emre’de Aşk Dininden Bilgi Dinine Uzanan Bir Düşüncenin Anlattıkları”, Eski Yeni, Aylık Şehir Kültürü Dergisi, Yıl: 3, Sayı: 27 Mayıs 2011.

Yunus Emre, 1997: Yunus Emre Divanı, haz.: Mehmet Nuri Yardım, İstanbul, Kahraman Yayınları.

SEMPOZYUM FOTOĞRAFLARI









